



HAL
open science

Synchrétisme politique et “ commandement ” postcolonial : violences rurales dans le sud malgache

Didier Galibert

► **To cite this version:**

Didier Galibert. Synchrétisme politique et “ commandement ” postcolonial : violences rurales dans le sud malgache. *Revue historique des Mascareignes*, 2002, Les années soixantes dans le Sud-Ouest de l’océan Indien : La Réunion, Madagascar, Maurice, Mayotte, 04, pp.249-256. hal-03454042

HAL Id: hal-03454042

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-03454042>

Submitted on 29 Nov 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

SYNCRETISME POLITIQUE ET « COMMANDEMENT » POSTCOLONIAL : VIOLENCES RURALES DANS LE SUD MALGACHE

Didier Galibert
La Réunion

« Syncretisme politique et “commandement” postcolonial » : il s’agit de questionner les affrontements intervenus en avril 1971 au Sud d’une ligne joignant grossièrement les sous-préfectures de Betioky et Amboasary, sur les confins méridionaux de l’État républicain postcolonial. A bien des égards, ce que la mémoire populaire et les manuels scolaires appellent aujourd’hui « *ny fikomiana tany atsimola* / la révolte du Sud » apparaît comme l’un des deux repères événementiels de clôture des années soixante, conjointement avec l’arrestation de l’ex-ministre de l’Intérieur André Resampa le 1^{er} juin de la même année. Confronté simultanément à une addition de mécontentements populaires et à un aiguisement des rivalités factionnelles en relation avec le délabrement de la santé présidentielle à partir de janvier 1970, l’appareil institutionnel issu des apprentissages sous tutelle de la loi-cadre va succomber aux journées insurrectionnelles tananariviennes de la « seconde indépendance », entre le 24 avril et le 18 mai 1972.

On s’attachera tout d’abord à souligner les limites d’une approche forgée ailleurs, dans des champs de pouvoir gouvernés par une logique de sécularisation et d’autonomie du champ politique par rapport aux autres pratiques sociales, soucieuse de reconstituer prioritairement des cohérences opérationnelles et des organigrammes clandestins, attentive à des références idéologiques d’importation brandies par les protagonistes des deux camps. Passé au crible de cette rationalité-là, l’événement devient illisible et se résout en symptôme caricatural de l’égarement présidentiel et de l’arriération politique des paysans du Sud, laquelle serait caractérisée par une maladresse opératoire et une crédulité déconcertantes. Il ne s’agit pas de nier les difficultés neurologiques du président Tsiranana, ni le caractère massif de l’analphabétisme chez les paysans du Sud, mais de prendre en compte :

« [...] ce qui vaut pour les agents africains en tant que raisons d’agir, ce que leur prétention à agir selon une raison implique comme prétention générale à avoir raison, ce qui rend leur action intelligible à leurs propres yeux [...] »^[1].

[1] A. Mbembe, *De la Postcolonie. Essai sur l’imagination politique dans l’Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000, p. 18.

Cette posture théorique du politiste et anthropologue Achille Mbembe peut être ici étendue à l'ensemble des champs politiques extra-européens.

Nous verrons dans un second temps qu'une approche différente est possible. Il s'agit de prendre en considération la diversité des situations d'acculturation inhérentes à l'ouverture du monde vécu des différents acteurs sociaux, depuis l'ex-parlementaire de la IV^e République qu'était Philibert Tsiranana jusqu'aux pasteurs semi-nomades du bush, encadrés par de petits notables ruraux en contact avec l'appareil bureaucratique des sous-préfectures et avec les missions. Au-delà du monde quotidien de l'intersubjectivité, la personnalité sociale des paysans du Sud est définie par leur appartenance à un groupe de filiation patrilinéaire : celui-ci fonctionne parfois comme un simple champ de possibles dans les rapports sociaux, mais le plus souvent comme un cadre cognitif contraignant, interdisant en tout cas de penser les rapports de pouvoir en dehors des obligations sociales et des catégories de la parenté.

Dans un troisième temps enfin, on s'attachera à l'impact de l'introduction autoritaire des obligations de l'État-nation sur l'imaginaire politique des paysans, sans perdre de vue les tensions d'un univers symbolique tiraillé entre, d'une part, les représentations issues des migrations de travail et, d'autre part, la permanence d'un ordre territorial avant tout religieux, lié au maillage des poteaux du culte ancestral et au cadastre coutumier des terrains de parcours des troupeaux de zébus, médiateurs entre les vivants visibles et ces vivants invisibles que sont les ancêtres pourvoyeurs uniques d'identité.

La nécessité de prendre en compte l'altérité du système symbolique des paysans ne doit pas conduire à escamoter les difficultés proprement historiographiques de l'étude des événements, entre la radicalisation de la contestation fiscale en milieu rural, à partir de février 1970, et le retour des derniers déportés de l'île pénitentiaire de Nosy Lava, dans la seconde quinzaine d'août 1971. Les sources écrites restent lacunaires, malgré l'existence d'une presse indépendante et la reprise des événements du Sud dans un certain nombre de tracts et de documents d'analyse circulant sur le campus tananarivien, avec le soutien d'un noyau d'assistants techniques français. L'insuffisance du réseau des correspondants et la crainte des saisies, voire des règlements de comptes, se conjuguent pour cantonner la presse non-gouvernementale dans un discours d'opinion contournant littéralement la localisation exacte des faits et la mise en cause des individus, selon une pratique journalistique qui n'a rien perdu de son actualité à Madagascar. Un sondage à coup sûr trop rapide fait ressortir le caractère plus informatif de l'hebdomadaire *Lumière*, soutenu par la Conférence épiscopale de l'Église catholique, dont les précisions courageuses ne sont toutefois effectives que pour fournir un ordre de grandeur des tués (entre 1 000 et 2 000), des arrestations (1 500 environ), pour chiffrer le nombre des déportés (523) et égrener les libérations successives : 177 à Tuléar le 7 mai, la moitié environ des déportés à Nosy Lava le 7 juin, le reste enfin au cours de la deuxième quinzaine d'août^[2]. On y trouve également quelques témoignages non datés et non localisés de violences répressives, la même prudence apparaissant dans les articles qui tentent une explication rétrospective des affrontements entre paysans et forces de l'ordre.

[2] Ces chiffres sont tirés des éditions du journal échelonnées entre le 30 mai et le 29 août 1971.

Les documents issus du milieu universitaire tananarivien sont de deux ordres.

Tout d'abord, les tracts et les exemplaires du journal *Ny Andry/Le Pilier* : ils sont distribués clandestinement sur le campus au cours du mois d'avril, alors que l'initiative est passée dans le camp des colonnes répressives mises en œuvre par le pouvoir ou encore diffusés lors des journées révolutionnaires d'avril et mai 1972 à Tananarive.

Ensuite de véritables analyses : la première est publiée dès juin 1972 par Gérard Althabe dans la *Revue française d'études politiques africaines*^[3] ; la seconde, publiée en 1984 par André Rasolo, figure dans le premier numéro des Cahiers des sciences sociales, revue de la filière de sociologie de l'Université de Madagascar^[4] ; la troisième enfin est publiée en 1988 par Gérard Roy dans les *Travaux et documents microédités* de l'ORSTOM^[5], une bonne quinzaine d'années donc à l'issue des faits et de son propre départ de Madagascar. C'est à dessein que l'on cite simultanément trois analyses rédigées, l'une par un universitaire malgache, les deux autres par des chercheurs français affectés à l'antenne locale de l'ORSTOM.

Pour A. Rasolo, qui cite scrupuleusement les jugements contemporains sur les faits, le face-à-face entre l'État et les paysans du Sud est une émotion populaire, un soulèvement sans lendemain à fondement économique :

« *Complot maoïste pour les uns, action subversive du MONIMA + RESAMPA + CIA pour les autres, soulèvement sauvage à coloration tribale pour certains, la révolte du Sud explosait face à la misère, la sécheresse et la famine qui minaient cette région oubliée* »^[6].

De son côté G. Althabe adopte la dénomination prudente de « *manifestations armées* ». Il souligne qu'elles sont exigées par une jeunesse rurale organisée à l'intérieur du parti nationaliste MONIMA, d'implantation surtout méridionale, contre le gré des notables traditionnels de ce parti. Ce ralliement à une révolution violente et égalitaire traduit selon lui l'emprise de l'intelligentsia marxisante de Tananarive, au sein de laquelle se crée effectivement une section de cette organisation à partir de 1968. Cette intelligentsia aurait acquis un contrôle idéologique sur les jeunes du MONIMA à compter du congrès d'Amboasary, en juillet 1970.

Quant à G. Roy, il attribue aux violences de 1971 le statut de « *seconde révolution populaire malgache* »^[7], la première correspondant à l'insurrection de 1947.

Malgré des différences certaines de points de vue, ces trois textes se rejoignent dans le choix d'une analyse privilégiant l'aspect proprement insurrectionnel du déclenchement des affrontements, comme s'il ne faisait aucun doute que les rassemblements nocturnes de paysans avaient pour but de renverser la Première République ou, tout au moins, de balayer son appareil bureaucratique à l'échelle locale. Le retour aux faits plaide cependant pour une explication plus complexe. Il peut être enrichi par

[3] cf. G. Althabe, « Les manifestations paysannes d'avril 1971 », *Revue Française d'Études Politiques Africaines*, n° 78, juin 1972, pp. 71-77.

[4] cf. A. Rasolo, « Autour de mai 1972 : la question du pouvoir », *Cahiers des Sciences Sociales*, n° 1, Tananarive, Université de Madagascar, 1984, pp. 7-37.

[5] cf. G. Roy, *Contributions à l'histoire des indépendances malgaches : 1959-1960 et 1972*, Paris, ORSTOM, 1988 (coll. Travaux et Documents Microédités, n° 34), pp. 60-66.

[6] cf. A. Rasolo, *op. cit.*, p. 14.

[7] cf. G. Roy, *op. cit.*, p. 64.

l'existence d'un mémoire de maîtrise^[8] soutenu en août 2000 sur le sujet à l'Université de Tuléar par un descendant de deuxième génération du principal dirigeant d'opposition dans le Sud, Monja Jaona. Ce travail nous est précieux à la fois par les retranscriptions de témoignages oraux de ses annexes et par son caractère de plongée dans la mémoire familiale du leader, laquelle fait de l'étude elle-même un objet ethnographique, en dépit de son caractère universitaire.

La trame des faits peut être reconstituée comme suit.

A la fin des années soixante, il existe deux grands facteurs de mécontentement contre la Première République dans le Sud malgache. Le premier est politique : il s'agit de la non-représentation du parti nationaliste MONIMA à l'Assemblée nationale, alors qu'il jouit d'une représentativité sociale effective. Fondé contre la logique de la Communauté et de l'« indépendance octroyée » en 1958, le MONIMA se réclame du socialisme et invoque l'exemple chinois, soulignant la pauvreté de la Chine populaire et la place tenue par sa paysannerie dans le processus révolutionnaire. Son leader, Monja Jaona, s'est rendu dans ce pays en décembre 1970, avec le statut d'invité officiel du gouvernement chinois. Le second facteur de mécontentement est social : les paysans acceptent mal le versement d'un impôt annuel de capitation, dit « du minimum fiscal » et d'un impôt sur le bétail, lequel constitue leur seule véritable richesse. En tant que victime sacrificielle dans tous les rituels ponctuant la vie sociale, le zébu constitue de surcroît la médiation symbolique indispensable avec les ancêtres^[9]. Ces facteurs sont aggravés par une conjoncture alimentaire défavorable, liée à l'une des sécheresses récurrentes dans cette région de la Grande Île.

Dans la nuit du 1er au 2 avril 1971, des foules pouvant atteindre plusieurs centaines de personnes se rassemblent à l'appel du MONIMA autour des centres locaux de pouvoir, dans les sous-préfectures les plus méridionales de la province de Tuléar : résidences de sous-préfets à Sakaraha, Betioky, Ampanihy, Ambovombe, Bekily ; maisons de chefs de canton et gendarmeries, caserne du service civique à Amboasary. Elles se munissent d'armes de fortune : sagaies, gourdins. La consigne est d'investir les lieux et de s'assurer des représentants de l'ordre, sans tuer personne et en évitant si possible toute violence physique. Les fonctionnaires, souvent prévenus, choisissent le plus souvent de vider préventivement les lieux. A Betioky et Ampanihy par contre, les gendarmes font feu et tuent une trentaine d'assaillants. Là où l'objectif a été occupé, il est toutefois évacué spontanément dès le lendemain ; des rassemblements se forment en plusieurs points du littoral, dans l'attente d'hypothétiques bateaux d'armes venant de Chine. La répression de l'État dure un peu plus d'un mois. Elle est assortie de rançonnements, viols publics et interdictions de sépulture. Monja Jaona, arrêté le 23 avril à l'issue d'une traque de trois semaines, revendique la responsabilité des faits : placé non pas en prison mais en résidence surveillée à Tuléar, il rencontre à sa demande le président Tsiranana, venu dans le Sud, dès le 16 mai. Le dialogue est retransmis en direct par la radio nationale. A l'issue de l'émission, les deux hommes se serrent la main. Dans le même temps, les déportés de Nosy Lava sont battus et sous-alimentés ; ils seront toutefois rentrés chez eux cinq mois après les faits.

[8] A. Solondraza, *Essai d'interprétation de l'insurrection du Sud de Madagascar de la fin mars au début avril 1971*, Mémoire de maîtrise d'histoire, Université de Tuléar, 2000, dactyl., 179 p.

[9] cf. *supra*, fin de l'introduction, p. 2.

Il est clair que cette trame contradictoire ne cadre pas avec le schéma d'un soulèvement révolutionnaire univoque : le secret de l'attaque souvent non gardé, les consignes de non-violence, l'évacuation immédiate des lieux, la demande de dialogue du leader lui-même : tout cela ne plaide pas en faveur d'un affrontement sans retour avec le pouvoir. Quant à celui-ci, il se déchaîne pendant un mois mais n'est pas non plus exempt de variations : acceptation d'un dialogue public, déclarations contradictoires du président, libération rapide des détenus en contraste avec l'intensité initiale des violences.

Le sens de cette réalité déconcertante peut être cherché dans le caractère syncrétique de l'imaginaire politique malgache immédiatement postérieur à l'indépendance. On formule ici l'hypothèse d'un syncrétisme en miroir, repérable donc dans les deux camps et ancré dans le religieux. Les entrées en sont fournies non seulement par les travaux sur les contacts de culture – on songe aux recherches brésiliennes de Roger Bastide^[10] ou, plus récemment, à celles d'André Mary^[11] sur un culte syncrétique d'Afrique centrale – mais encore par les études consacrées aux usages sociaux du religieux sur un autre terrain malgache, en Imerina^[12].

L'histoire même du nom du parti MONIMA, telle qu'elle est saisie à la fin des années soixante, est susceptible de fournir une entrée concernant ce travail syncrétique autour d'une notion centrale, celle de nationalisme. Lors de sa fondation en 1958, à Tuléar, le parti choisit d'attribuer à son sigle une dénomination en français : « Mouvement pour l'indépendance nationale de Madagascar ». A partir de 1960, le sigle reste le même mais il y a changement de langue et donc d'univers symbolique ; le sens officiel correspond désormais à une dénomination en malgache qui ne signifie pas exactement la même chose : « *Madagasikara Otronin'ny Malagasy* », soit « *Madagascar soutenu par les Malgaches* ». L'analogie est assurée par la continuité du sigle, mais la réinterprétation est là : la version en malgache nous fait passer du registre abstrait de la nation souveraine, sèchement définie dans le *Contrat social* comme la propriété du « corps politique »^[13] institué et constituant, à celui de l'ethos de la parenté, fait d'affection confiante, d'harmonie chaleureuse exigée par les ancêtres à l'intérieur du groupe de leurs descendants ; c'est le registre du *filongoa*, l'équivalent du *fihavanana* chez les Mahafaly et les Antandroy du Sud malgache.

Ce n'est qu'une hypothèse parmi d'autres, mais il n'est pas absurde d'appliquer le même schéma d'intelligibilité aux rassemblements nocturnes du début du mouvement : il faut prendre d'assaut les centres du pouvoir mais il n'est pas question de verser le sang, d'autant plus que le patriotisme, avec la caution idéologique de toutes les Églises, est présenté depuis les débuts du mouvement contre la colonisation comme une extension à toute la population insulaire des relations de parenté définies par le *fihavanana*. Le mot ne désigne des conduites souhaitables que par rebond. Il s'agit en fait d'un cadre cognitif d'autant plus incorporé que l'on a affaire à une population rurale peu acculturée, pour laquelle il n'est pas concevable – au sens propre – d'introduire un obstacle dans un ordre à la fois social et cosmique dont les ancêtres sont les gardiens. Tout se tient : l'ordre des choses et celui des hommes, qui ramène au registre de

[10] cf. R. Bastide, *Anthropologie appliquée*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1971, 247 p.

[11] cf. A. Mary, *Le Bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Cerf, 2000, 213 p.

[12] cf. F. Raison-Jourde, « Le lien aux ancêtres : une pratique sociale de la modernité », in M. Rakotomalala, S. Blanchy, F. Raison-Jourde (éds.), *Madagascar : les ancêtres au quotidien*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 9-37.

[13] cf. J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social ou Principes du droit politique*, Paris, Garnier Frères, 1962, p. 244.

la parenté. L'impasse politique est complète, mais la logique du travail syncrétique n'interdit pas de penser que cette coupure puisse traverser les individus.

L'attitude du pouvoir n'est pas pour autant étrangère à ce type de travail, qu'il s'agisse de la violence d'État initiale, suivie d'un dialogue retransmis en direct avec le leader protestataire ou encore des sévices infligés aux déportés, suivis d'une libération somme toute assez rapide. La disproportion entre la retenue du MONIMA et de ses troupes, d'une part, le déchaînement de meurtres et d'humiliations des colonnes gouvernementales, d'autre part, est cependant flagrante. On peut y voir en premier lieu la mise en œuvre de ce que A. Mbembe appelle le « commandement », en tant que dispositif de pouvoir hérité des formes spécifiques de la domination coloniale :

« Nous utilisons le terme 'commandement' dans son acception coloniale, c'est-à-dire en tant qu'il englobe : les structures de pouvoir et de coercition, les instruments et les agents de leur mise en œuvre, un style de rapport entre ceux qui émettent des ordres et ceux qui sont supposés obéir, sans naturellement les discuter. La notion de 'commandement' renvoie donc, ici, à la modalité autoritaire par excellence »^[14].

Cette violence n'est que l'expression paroxysmique d'une modalité quotidienne des relations entre l'État et les paysans. Voici à présent un extrait du journal *Lumière*, revenant sur les pratiques habituelles du pouvoir :

« Dans une sous-préfecture du Sud de Tuléar, le Sous-Préfet est mal coté. Sans doute, il y a la question des impôts, pour lesquels il est trop exigeant, mais surtout, lorsqu'il se présente dans un village, il réunit la population, fait un kabary, et pendant ce temps repère les jeunes filles avec lesquelles il veut coucher. Ce qui met en colère le *fokonolona*, c'est qu'il exige cela sans avoir averti les *Ray aman-dreny* »^[15].

On songe ici à ce que A. Mbembe appelle « la miniaturisation de la violence »^[16], selon une pratique inaugurée sous la colonisation. Pérennisée après l'indépendance, cette violence détruit la valeur d'usage d'un État qui prétend modifier les obligations sociales sans apporter un supplément de bien-être, introduisant ainsi le simulacre dans sa relation avec les acteurs sociaux. Malgré le glissement de l'identité des acteurs, le sous-encadrement administratif et l'inexistence d'un contrat social incorporé par tous à l'échelle de la société globale entraînent la permanence des abus de pouvoir. Pour autant, cet État bureaucratique et nourri d'une vision évolutionniste du progrès social ne parvient pas à rompre avec le registre de la parenté, bien au-delà de l'appellation de « *rain'ny fahaleovantena*/père de l'indépendance » du président. Les oscillations entre le registre du maintien de l'ordre et celui du pardon sont amplifiées par la lassitude du président. Elles traduisent toutefois une crise du politique antérieure à l'effondrement proprement dit de la Première République et appelée à durer : l'inexistence d'une légitimité à la fois extérieure à la parenté et compatible avec l'ancrage religieux du lien social. Qu'il s'agisse de l'impuissance opératoire du MONIMA ou de l'effondrement de l'image présidentielle, l'imaginaire politique malgache des

[14] A. Mbembe, *op. cit.*, « Du commandement », pp. 41-93.

[15] cf. [Anonyme], « A Tuléar ou la région, en avril 1971 », in *Lumière*, n° 1824, 2 mai 1971, p. 5 [N.B. : le *fokonolona* désigne ici la communauté villageoise, dont les *Ray aman-dreny* sont les notables].

[16] cf. A. Mbembe, *op. cit.*, p. 47.

années soixante évoque une logique de fragmentation, que l'on retrouve dans la relation des acteurs sociaux avec la nationalisation du territoire.

Il existe une double distorsion entre le système traditionnel de délimitation territoriale des sociétés pastorales du Sud et celui de l'État-nation postcolonial. Le caractère religieux du maillage territorial a déjà été relevé : l'appropriation de l'espace passe par la certitude que tous les voisins sont issus d'un ancêtre commun, dont les descendants se sont segmentés en un certain nombre de groupes identitaires, formant une population régionale de quelques milliers d'individus tout au plus. Il y a donc communauté imaginée, mais à une échelle différente de celle de l'État.

À la fin des années soixante, cette perception symbolique de l'espace est attaquée à la fois de l'intérieur et de l'extérieur. Voici ce que l'on peut lire en mai 1971 dans *Lumière*, sous la plume d'un collaborateur malgache du journal :

« Parmi les grands hommes qui ont connu et aimé le Sud, un des plus célèbres fut le Maréchal Lyautey. C'était en 1900-1902 ; Lyautey était alors colonel. Il est évident que l'heure coloniale est passée, mais les grands principes communs, les résultats de recherches utiles, les méthodes d'action administrative et sociale qui ont fait leur preuve ne sont pas à dédaigner »^[17].

L'appropriation du discours civilisateur de l'administration coloniale est ici complète, transposant la relation impériale à l'intérieur du territoire national. On songe dès lors aux travaux de l'historien thaï Thongchai Winichakul, cité par Benedict Anderson dans son ouvrage sur *L'Imaginaire national*^[18]. Dans un article montrant le lien entre l'acculturation politique et le changement dans la perception de l'espace, paru dans la revue *The Journal of Asian Studies*^[19], il montre comment les sociétés périphériques du royaume de Siam sont devenues « *the Others within/ l'Autre de l'intérieur* »^[20], à partir du moment où l'Empire britannique fournit le modèle de la puissance. L'État de la Première République malgache reprend à son compte cette mission civilisatrice et le dispositif de pouvoir autoritaire mis en place par les Français : une ordonnance du 25 septembre 1962 institue le délit d'oisiveté, passible de un à trois mois de prison ; les communes rurales sont dotées d'un conseil élu, mais regroupent en fait plusieurs villages, dont les chefs sont nommés pour cinq ans par le sous-préfet. À la base de la pyramide administrative, le chef de canton est avant tout un percepteur, chargé aussi de la rédaction des actes et de l'établissement des cartes d'identité. Le récit de l'un des anciens militants du MONIMA, tel qu'il est recueilli dans le travail d'étudiant sus-mentionné, commence de la façon suivante :

« Le système d'impôts fut instauré par les étrangers pour mobiliser sinon contraindre les gens à se déplacer. Monja le haïssait éperdument. Il était en tresses puisque c'est [sic] la mode de l'époque »^[21].

[17] cf. [Anonyme], « Dans le Sud de Madagascar », in *Lumière*, n° 1824, 2 mai 1971, p. 5.

[18] cf. B. Anderson, *L'Imaginaire national*, Paris, La Découverte, 1996, 213 p. ; voir en particulier pp. 174-181.

[19] cf. Th. Winichakul, « The Quest for 'Siwilai' : A Geographical Discourse of Civilizational Thinking in the Late 19th and 20th C. Siam », *The Journal of Asian Studies*, vol. 59, n° 3, August 2000, pp. 528-549.

[20] cf. *ibid.*, p. 534.

[21] Témoignage de J. Randrianambinina, in A. Solondraza, *op. cit.*, p. 173 [Trad. de l'auteur].

A l'appropriation administrative et citoyenne de l'espace répond un discours de l'autochtonie, dans lequel la mémoire du corps et celle du lien politique sont indissolublement liées, comme menacées de la même intrusion dans un système de sens faisant figure de totalité.

Pour autant, la perception non officielle de l'espace politique n'est pas figée dans les petites unités culturelles associées à l'humanisation du sol par un ancêtre fondateur. Sous l'influence des catéchistes et de l'ensemble des individus scolarisés, le travail syncrétique est à l'œuvre pour forger un espace protestataire qui n'est plus celui des ancêtres sans pour autant être celui de l'État. Ce territoire s'appelle « le Sud » : peuplé par des sociétés multiples aux contours poreux et changeants, le voilà ordonné comme dans les musées. Je cite un autre témoignage :

« L'organisation a été faite en fonction des ethnies : Vezo, Mahafale [sic], Tañalaña [sic], Masikoro et Tandroy. Quel nombre ! Ils se sont divisés en deux groupes, l'un devait veiller sur le vieux tandis que l'autre devait attaquer les PSD »^[22].

Cet égrenage puise dans un capital symbolique de traits culturels et physiques considérés comme immémoriaux. En agglomérant ces identités territorialisées et stéréotypées dans un ensemble régional dénommé « le Sud », il retourne seulement la nomenclature coloniale et postcoloniale contre un pouvoir mal accepté, dont il entérine le caractère englobant. C'est une posture défensive, signant une perception de l'espace aussi fragmentée que celle du lien politique, mais de nature à pérenniser les frontières de l'État.

Par sa violence et sa brièveté, l'affrontement entre les foules rurales galvanisées par les militants du MONIMA et les agents de l'État postcolonial dans le Sud malgache fait figure de filtre grossissant, braqué sur les imaginaires politiques et sociaux. L'événement a été rapidement intégré à une dramaturgie révolutionnaire soucieuse de forger des héros alternatifs pour une histoire nationale dressée contre la puissance française, mais largement conçue selon les catégories dans lesquelles le monde occidental se pense lui-même au cours des années soixante et 70. Le retour aux faits les plus modestes et à une prise en compte de l'altérité culturelle des sociétés du Sud malgache conduit à évoquer le chevauchement de deux imaginaires socio-politiques syncrétiques – celui des paysans et celui des bureaucrates de l'État – traversés tous deux – mais avec une inflexion différente – par une coupure symbolique entre le registre de la parenté d'ancestralité et celui d'une citoyenneté d'importation, rattachant le sujet individuel à une vaste communauté imaginée par des droits et des devoirs à caractère abstrait et universel. Ces deux imaginaires syncrétiques ne se retrouvent pas seulement dans ce chevauchement qui les place au cœur de la même histoire culturelle. Ils se rejoignent dans la même perception d'un espace politique élargi aux frontières de l'État, entérinant la géographie culturelle et administrative mise en place par le colonisateur. Les « manifestations armées » de 1971, pour reprendre l'expression de G. Althabe, dévoilent à la fois le déficit de légitimité de l'État postcolonial et l'acceptation des frontières nationales.

[22] Témoignage de S. Ranaivoson, *ibid.*, p. 161 [Trad. de l'auteur]. [N.B. : le PSD (Parti Social-Démocrate) est le parti présidentiel sous la Première République. Le multipartisme est effectif, mais le PSD dispose d'un quasi-monopole de la représentation parlementaire pendant toute la durée du régime].