



HAL
open science

Le Malgache à la recherche de son futur

Jean-Claude Ramandimbarison

► **To cite this version:**

Jean-Claude Ramandimbarison. Le Malgache à la recherche de son futur. Kabaro, revue internationale des Sciences de l'Homme et des Sociétés, L'Harmattan ; Université de La Réunion, 2014, Culture et identités : approches cliniques, sociologique et anthropologiques, VIII (12-13), pp.81-90. hal-03484858

HAL Id: hal-03484858

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-03484858>

Submitted on 17 Dec 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.

LE MALGACHE À LA RECHERCHE DE SON FUTUR

JEAN-CLAUDE RAMANDIMBIARISON
PROFESSEUR DES UNIVERSITÉS
UNIVERSITÉ D'ANTANANARIVO

Résumé

Les identités suscitent de nos jours les plus grands engagements. Cette brève étude tente de situer la culture malgache dans le contexte africain.

La genèse d'un imaginaire et des pratiques rituelles qui leur sont associées se transmettent sur le plan symbolique en remplissant plusieurs fonctions simultanées d'expression (*tromba*), d'invention (*antsa*). Ici l'art (comme l'*antsa*) a son rôle à jouer à travers la théorie de la purgation des passions. Il s'agit de purger l'homme des mauvaises passions.

Mots-clés : malgache, domination, « *aina-vie* », « *fibavanana*-liens de parenté », *antsa*, *tromba*.

Abstract

Now identities bring about greatest interest. This study tempt to situate malagasy culture in the african contexte. The genesis of an imaginary and associated ritual practices are in a symbolic level passed filling simultaneously some expression (*tromba*) and inventive (*antsa*) functions. Art here play his part across the passion purgation theory. It's a question of purgate man of bad passions.

Keywords : Malagasy, dominate position « *aina-life* », « *fibavana*-parent relationship », *antsa*, *tromba*

Les manifestations des crises sociales assénées quotidiennement par les mass media ne cessent de nous rappeler que la pluralité culturelle antérieure à la modernité n'est pas dépassée et qu'elle demeure vivace sous la forme d'identités collectives nettement différentes les unes des autres. Et les forces de l'uniformisation d'origine technique et de nature économique continuent de façonner ces identités tendant à instaurer une civilisation massifiée et massifiante.

Nous pensons que le monde de demain ne pourra s'établir qu'à partir de la résolution de ces imbroglios culturels qui sont ceux d'une pluralité incompressible et d'une convergence vers l'universel. Cependant, quels que soient les problèmes abordés, nous ne pouvons éviter les questions déjà soulevées en son temps par C.W. Mills (2006).

... Où se situe cette société dans l'histoire humaine ? Quelle est la mécanique de ses transformations ?... Quelles sont les influences tour à tour subies et exercées par les aspects étudiés, au sein de la période historique où ils gravitent ? Et cette période elle-même, quelles en sont les

caractéristiques ? En quoi se distingue-t-elle des autres ? Quelle est sa façon à elle de faire l'histoire ?

... Quelles sortes de « nature humaine » voit-on apparaître dans la conduite et le caractère de cette société, à cette période-là ? Et quel rôle joue chaque aspect de la société examinée auprès de la « nature humaine » ?

Dans cette brève étude, nous avons fait appel à l'histoire, à l'anthropologie politique, à la sociolinguistique, à la philosophie.

La question de violence et de domination ne peut être évacuée si on veut comprendre la situation culturelle dans les pays anciennement colonisés. Faut-il rappeler que Madagascar, Etat souverain avec toutes les caractéristiques d'une nation achevée (langue unifiée, entre autres...), a été asservi pendant trois quarts de siècle par l'impérialisme colonial français de l'époque. Cette domination coloniale se déploie dans un cycle de violence entre dominants étrangers et dominés indigènes, la violence étant la seule relation possible entre les deux termes d'une altérité irréductible.

La reproduction de cette domination se réalise par l'intrusion du système colonial dans l'univers social et symbolique des dominés. Les dominants européens se regroupent dans un monde d'où ils exhibent sans relâche leur supériorité. Cette présence implique la reconnaissance de la supériorité du monde des Européens et dans le même moment, l'inaccessibilité de ce monde aux autochtones. En conservant les univers sociaux et symboliques peuplés par les dominés, la domination se reproduit à travers cette conservation même (Althabe, 1981).

La décolonisation officielle en 1960 voit une nouvelle configuration où les nouveaux dirigeants (autochtones) doivent produire leurs instruments idéologiques de classes et pour cela construire un cadre d'unification dans lequel leur position est justifiée. Le transfert des instruments de violence (physique, symbolique) se trouve alors légitimé.

Ainsi, l'agression de la mondialisation sur la culture locale a déjà connu son précédent. Il y a eu une différence cependant, et de taille : le temps et les techniques de diffusion. La culture française a mis plus d'un demi-siècle pour modeler le milieu malgache ; la modernité actuelle en un temps infime et sans besoin de force physique, pénétra tous les secteurs de la société.

Sous la colonisation, seules les couches sociales des villes et, plus particulièrement la petite bourgeoise, ont eu des contacts constants avec les étrangers. Actuellement, avec les techniques de communication de masse, aucun petit village ne se trouve à l'abri des sous-produits culturels des sociétés « avancées ». L'adoption des technologies nouvelles, leur développement dans tous les secteurs de la vie publique, privée, et surtout dans le banal quotidien d'un chacun, tout cela pourrait-il concourir à la mise

en place d'une structure sociétale nouvelle, significativement différente des ordres construits par les systèmes antérieurs de l'oralité, de la scribalité et de la massalité ? Ces différentes mises au point mènent tout droit à la question du « lien social à l'épreuve des cultures ».

Considérés comme forme de relations qui lient l'individu à des groupes sociaux et à la société, les liens sociaux permettent à celui-ci de se socialiser, de s'intégrer à la société et, éventuellement de construire son identité (Akoun, 1999).

CONCEPTION MALGACHE DE LA VIE ET DE L'HOMME

En malgache, le mot français « vie » se traduit par « *aina* » et d'un point de vue autochtone, les termes malgaches « *aina-vie* », « *saina-esprit* », « *fanahy-conscience* », spécificité de personne, principe spirituel d'existence, « *hasina-sacré* », concepts aussi importants les uns que les autres dans la pensée indigène, dériveraient par transformations successives de la racine indonésienne « *a'in* », signifiant « force vitale ».

L'être inanimé, tout comme l'être animé, porte en lui une « force vitale », se trouvant à des degrés et des quantités variables selon les êtres et que les Malgaches appellent « *hasina* ». En conséquence, l'animaliste (Marett, 1909) éprouve un respect profond pour la nature avec laquelle il vit en symbiose, les objets étant traités comme des êtres vivants. Et ceci correspond à une philosophie privilégiant toujours la position moyenne dans la vie. Car la notion malgache de vérité, exprimée par « *marina* », ne désigne pas la vérité en soi ; elle induit plutôt deux lignes de conduite : la conformité avec ce qui est admis dans la communauté (norme) et l'équilibre du jugement et du comportement dans tout rapport avec autrui. C'est « *le juste milieu – ny antonony* ».

L'appréciation du juste milieu, impliquant à la fois le jugement (*safidy*) et la volonté (*sitrapo-finiavana*), est en étroite corrélation avec la « *raison-conscience-eritreritra* » et la « *raison-intelligence-saina* », qui, dans la conception malgache est le prolongement de la vie « *aina* ». Le tout (« *saina, eritreritra, safidy, sitrapo, finiavana* »), compose le « *fanahy* », terme impossible à rendre en français.

Le « *fanahy* » est le moyen dont l'individu dispose pour mesurer à sa juste valeur tout comportement social.

La matérialisation du « *fanahy* », sa traduction dans la société, est le « *fibavanana* ». Ainsi, toute relation sociale – familiale ou territoriale – se réalise sous le sceau du « *fibavanana* ». Composé du préfixe « *fi* » (instrument dont on se sert pour) et de la racine « *bavana* » (parenté, famille), le

« *fibavanana* » est le moyen pour entretenir de bons rapports et nouer de bonnes relations. Les rapports sont multiples et impliquent une tolérance mutuelle (*fifandeferana*) en vue de sauvegarder une harmonie générale.

Donner un sens pur au mot « *fibavanana* » relève d'une gageure. Il s'agit d'un lien mystérieux qui n'est accessoirement formalisé en tant que tel. Il n'en reste pas moins qu'il œuvre en profondeur de la société malgache. L'appellation de « centralité souterraine » pourrait être proposée ici (Maffesoli, 1988), ainsi que « la puissance sociale » que l'on retrouve chez Goffmann (*La vie souterraine*). Ces expressions voudraient sous-entendre qu'une grande partie de l'existence sociale échappe à l'ordre de la rationalité instrumentale et ne se laisse pas finaliser.

LE « FIAVANANA » MALGACHE FACE AU FUTUR

Une sociologie devrait être sensible à la détection des temporalités propres aux différents segments d'une société comme elle devrait être attentive aux conjonctures particulières. Dans son acception courante, le « *fibavanana* » est le garant du groupe ; l'individu y est enchâssé dans des réseaux inextricables. Il lui est difficile de se mettre en marge de ces réseaux et, d'ailleurs, il a peur de subir des sanctions en se marginalisant. Il y a ainsi « obligation » : le « *fibavanana* » se trouve au cœur de la vie sociale malgache avec comme souffle vital la « *vie-aina* ».

Habituellement, la civilisation traditionnelle africaine est perçue à travers ses anciennes religions ethniques révélant un projet d'alliance entre les êtres humains vivant en société et les forces cosmo vitales de la nature environnante. Par contre, les adeptes du chamanisme, de l'hindouisme ou du bouddhisme se proposeraient de mourir au monde, voire de s'anéantir pour se fondre dans l'« *Un TOUT* » (Fougeyrollas, 1994).

Le Malgache, quant à lui, a une « philosophie » qui considère l'univers comme une entité traversée par une unité profonde dont les éléments sont en harmonie. Et le temps est matérialisé par une série de phénomènes se renouvelant dans un ordre constant, la vie et la mort avec Dieu comme source de vie : le cosmos est un réservoir de vie, les ancêtres ont été les premiers bénéficiaires de vie. Ainsi, la vie semble pour le Malgache revêtue d'un caractère sacré : la mère qui porte la vie, l'enfant qui la manifeste, les vieillards qui relient aux ancêtres. Même la mort n'est pas conçue comme l'arrêt de la vie, mais comme un changement d'état. Vivre sa mort tous les jours, tel pourrait être le résultat d'un sentiment collectif occupant une place privilégiée dans la vie sociale.

Ce qui a surtout changé d'ailleurs, c'est le climat social et le rapport au présent. Ce que nous avons voulu mettre en exergue, c'est la singularité de la culture malgache. Car il existe bien une unicité de la civilisation

malgache, unicité due certainement à son origine et à son insularité (manifestée entre autres par sa langue commune). De cette singularité s'est superposée l'empreinte de la domination coloniale qui a façonné un être spécifique, le « colonisé » : sujet aliéné, à la recherche perpétuelle de son identité. La désagrégation du monde de la tradition n'est plus vécue sous le signe de l'émancipation, mais sous celui de la crispation. C'est la peur qui domine face à un avenir incertain, une logique de mondialisation qui s'exerce indépendamment des individus. Cette angoisse sociale a son pendant au niveau de la personne : crainte des forces maléfiques et de la colère des ancêtres ? Peur d'indisposer les autres et de subir leurs sanctions ? Résurgence de l'oppression coloniale ?

La manifestation de cet état d'esprit est cette mesquinerie sordide vis-à-vis de son entourage « *ory hava-manana* », « être malheureux devant les acquis de son prochain ». Comment tolérer qu'un membre du groupe puisse s'élever au-dessus des autres sans l'accord de ces derniers et sans contrepartie, même symbolique ? L'autonomie cohabite mal avec le « *fibavanana* ». La duplicité, la ruse, le vouloir-vivre, s'expriment au travers d'une multiplicité de rituels, de situations, d'expériences, qui délimitent un espace de liberté. En fait, les catégories d'opacité, de clair-obscur sont avant tout l'expression d'un vitalisme qui assure sur une longue durée l'auto-crédation de la socialité. Il s'agit de faire ressortir les dimensions cachées, non exprimées du lien social, et qui affleurent dans la vie quotidienne et dans ses manifestations les plus simples.

La socialité tenterait alors dans une approche phénoménologique de comprendre le non-dit des relations sociales. Car le « *fibavanana* » est ce non-dit, le « résidu » qui fonde l'être-ensemble. D'où l'enjeu épistémologique. Car du point de vue épistémologique, on a oublié que les relations sociales reposent aussi sur le « non-dit ». Il se trouve que cette perspective peut conduire au fondement même d'une socialité concrète qui ne doit pas être considérée comme le simple reflet de nos idées mais qui a une consistance propre. Derrière les pratiques de silence, c'est le problème de la survie qui est posé, cette faculté d'adaptation qui permet de s'accommoder des contraintes sans y succomber. Et c'est là que réside essentiellement le problème de la force qu'il ne faut pas confondre avec le pouvoir.

Il faut se demander même, si à l'idéal démocratique qui a été la marque de la modernité, n'est pas en train de succéder un idéal communautaire qui n'a d'ailleurs jamais disparu et, de nos jours, renaît sous la forme d'éléments archaïques. Des regroupements affinitaires réinvestissent cette structure anthropologique qu'est la « famille élargie ». Structure où la négociation de la passion et du conflit se fait au plus proche. Quel que soit le nom que l'on donne à ces regroupements (groupes de parenté, groupes familiaux...), il s'agit d'un tribalisme qui a toujours existé (Maffesoli, 1988). Les « *zanaka ampielezana* – enfants de la

diaspora » prennent alors une dimension exceptionnelle car cette notion sert de soubassement à la pratique religieuse.

Le « *Fiangonan'i Jesoa Kristy eto Madagasikara, le F.J.K.M...- Eglise de Jésus-Christ à Madagascar* » essaie de récupérer ses « brebis dispersées » dans les sectes qui sont légion dans le pays (plus d'une centaine répertoriée). Car, contrairement à l'Occident, il n'y a jamais baisse du sentiment religieux. Les églises de la chrétienté exercent une véritable hégémonie spirituelle sur des populations qui ont abandonné une partie de leurs anciennes religions ethniques pour adopter un christianisme officiel (catholicisme, protestantisme) se fragmentant en une multitude de sectes, sans pour autant briser l'unité clanique, grâce au « *fbavanana* ». Gardons-nous d'assimiler ces spiritualités à un archaïsme prémoderne. Car la progression de la rationalité n'est pas synonyme d'une dissolution de la « demande de sens » qui anime les acteurs sociaux.

Dès lors, l'expression religieuse se caractérise par un « bricolage » des modèles anciens, l'émergence de nouvelles « religions analogiques » (Hervieux-Léger, 1990, 1993). L'âge moderne actuel ne met pas fin au besoin d'en appeler à des traditions de sens sacré, simplement il les réaménage par individualisation, dissémination, émotionnalisation des croyances et des pratiques. On assiste à la naissance d'une multiplicité d'idéologies vécues au jour le jour, et reposant sur des valeurs proches, sur le vécu et la proxémie. Ce vitalisme secrète en quelque sorte une pensée organique appréhendée de l'intérieur en une saisie globale, holistique des divers éléments du donné.

D'une manière plus ou moins consciente se vit une forme d'être-ensemble qui n'est plus tournée vers la recherche d'une société harmonieuse. Avant tout autre détermination ou qualification, l'être-ensemble serait cette spontanéité vitale qui assure à une culture sa force et sa solidité spécifique.

Une nouvelle modernité voit le jour. Il ne s'agit plus de sortir du monde de la tradition pour accéder à la rationalité moderne, mais de moderniser la modernité. Il ne s'agit plus seulement de la déconstruction des traditions mais de leur réemploi, leur réaménagement perpétuel avec le principe de souveraineté individuelle. Car l'histoire va trop vite et les hommes se trouvent désorientés devant les « valeurs » qu'ils se sont forgées. Les anciennes façons de penser et de sentir se trouvent mitées, et il n'est pas certain qu'elles puissent s'appliquer à ce grouillement qui, de tribus en masses, va servir de matrice à la socialité en devenir.

Le second cycle de la modernité n'est pas seulement autoréférentiel : il est marqué par le retour en force d'exigences ethno-religieuses s'appuyant sur des patrimoines symboliques de très longue durée et d'origines diverses. A l'impératif catégorique kantien, impératif, moral, actif et rationnel succède un impératif atmosphérique que l'on peut comprendre

comme une ambiance esthétique, où seule importe la dimension trans-individuelle, collective voire cosmique.

Par-delà la saturation du sujet se dessine le « narcissisme de groupe », c'est-à-dire le fond, voire le fonds de tout être-ensemble. (Maffesoli, 1988).

DE QUELQUES FAITS DE CULTURE

LE TROMBA

Ce rituel est à la religion malgache ce que la vision extatique est à la chrétienté. Nous trouvons ici le signe visible d'une valeur profonde : la communion reconnaissante envers ces vivants invisibles que sont les morts, sources de la culture dont on a hérité, et de la vie dont on constitue un chaînon. La religion malgache aspire ardemment à l'harmonie entre la parenté visible et celle invisible. Les ancêtres (« *razana* ») souhaitent revivre et les vivants (« *olombelona* ») désirent faire ressusciter ces morts réputés puissants pour les aider à surmonter les difficultés de la vie : c'est dans ce contexte complexe que va naître la possession. D'autant plus qu'il n'existe pas de frontière précise entre le visible et l'invisible.

Le « *tromba* » se manifeste au cours d'un rituel spécifique dans chaque région de Madagascar, par l'intermédiaire d'un médium chargé de l'invocation. Mais quel que soit le degré d'élévation auquel est parvenu le « maître du *tromba* » dans sa quête du savoir et du pouvoir, il ne doit jamais se replier sur lui-même, car il est appelé à éclairer les autres de sa force occulte issue des ancêtres.

La démarche du *tromba* est d'amener l'individu à devenir le point de rencontre de l'homme et son ancêtre, entre le visible et l'invisible, pour devenir l'un des piliers fiables et toujours disponibles de l'armature sociale.

Cet enracinement dans le sol, cette élévation vers le ciel, cette liaison envers les divers éléments du macro et du micro-cosmos, voilà bien ce qui définit la transcendance immanente, essence même de la religion considérée d'un point de vue socio-anthropologique (Maffesoli, 1992).

Georges Balandier dans la préface qu'il consacre à l'ouvrage de G. Althabe (1982) met, quant à lui, en relief la signification des systèmes symboliques au sein de la communauté *betsimisaraka* partagée entre le monde traditionnel de production et le travail de plantation soumis aux contraintes du salariat et de l'économie monétaire.

Les cultes de possession récusent le culte des ancêtres et repoussent en cela les formes traditionnelles d'existence. Ils rejettent aussi les moyens de modernisme et les religions qui les cautionnent (catholicisme, protestantisme etc.).

Le *tromba* constitue alors un troisième système symbolique à travers lequel ces paysans échappent symboliquement aux contraintes pour rêver

un mode de résolution aux problèmes qu'ils subissent. Le *tromba* révèle ainsi un processus de transposition des contradictions et d'invention de solutions.

LE TSANGATSAINA (LEVÉE DE FANION)

Le *Tsangatsaina* est une cérémonie d'échange de procédés entre maîtres et serviteurs dans la région *antakarana* (Nord de Madagascar) entre familles (restreintes et élargies), entre villages. La population fait acte d'allégeance envers le Roi au cours de ce rituel. Il est interdit au Roi d'observer le déroulement de cette cérémonie. Il se trouve ainsi provisoirement dépouillé de sa sacralité, ce qui revient à dire que ses sujets se voient dotés d'une autorité provisoire, ce qui signifie aussi que le pouvoir de la dynastie *antakarana* repose sur le peuple. Le *Tsangatsaina* serait alors une source de légitimation du pouvoir royal.

Ainsi, ce pouvoir se légitime, se renforce par la production d'image et de dramatisation. A la fin de la cérémonie, lorsque le mât est dressé, la foule acclame « *ninay manjaka ê e* » (le nôtre règne).

On peut aisément extrapoler ce propos et attribuer à la masse la ou les qualités qui étaient l'apanage de Dieu. L'énergie vitale est une métaphore de la force suscitée par le groupe.

Les participants se sentent rassurés après avoir accompli ces services, et le Roi se trouve honoré devant une communauté prête à le servir.

Une telle union est une recherche de globalité, un désir de fusion dans une niche matricielle, où grâce aux autres et à travers les autres, tout un chacun peut en totalité ou pour partie, réaliser la plénitude de ses potentialités. Cette réalisation peut être réelle ou fantasmatique, cela ne change rien à l'affaire puisque l'imaginaire est une des modalités de l'être individuel et social.

L'ANTSA SAKALAVA

Cette incantation relève des cultes royaux *fanompoa* et *fitampoa*. Les chants et danses font partie des liturgies traditionnelles *sakalava*. Au cours de la cérémonie, les fidèles entrent plus ou moins en transe.

Ces cultes proposent trois objectifs :

- réaffirmer la continuité de la royauté *sakalava* qui n'était plus qu'un nom ;
- sacraliser les ancêtres royaux ainsi que les *ampanjaka* (souverains) actuels ;
- revivifier l'identité *sakalava*.

Les *antsa* seraient un moyen puissant pour parvenir à ces objectifs.

L'antsamalama

- instaure la symbiose entre les psalmistes et l'auditoire en vue de renforcer la fusion entre le peuple et les *ampanjaka* vivants (ou non) ;
- avive l'éréthisme des participants.

Les recherches à partir des *Antsa sakalava* (Ravonison, 2013) ont permis de dégager des résultats anthropologiques généraux.

Ainsi au niveau du politique se trouve la légitimation de la royauté *sakalava*.

En outre, persiste un courant de pensée qui associe religion (culte des ancêtres royaux) et forme de pouvoir virtuel (la royauté).

Ces situations prennent en compte toutes les forces qui agissent à l'intérieur du système social ou à l'extérieur, pour son maintien comme pour son changement (conflit entre groupes sociaux antagonistes, de lignages concurrents...).

La complexité et la vulnérabilité de ces systèmes sociaux tous approximatifs viennent de ce qu'ils comportent des sous-systèmes plus ou moins compatibles (mercantilisme et sacralité) et des éléments hétérogènes historiquement.

On comprend qu'en raison de ces désajustements, approximations, décalages, toute société présente d'elle-même des auto-interprétations et qu'elle soit sans cesse en train de se faire (Rivière, 1995).

CONCLUSION

Dans toutes les sociétés en transformation rapide où s'opposent les croyances traditionnelles et les représentations modernisatrices, vont se composer et s'opposer le traditionnel et le moderne selon de multiples combinaisons imprévisibles. Et au moment où la modernité semble abolir l'imaginaire, celui-ci revient comme ressource à un monde qui a perdu ses repères.

BIBLIOGRAPHIE

- ALTHABE, G., *Oppression et Libération dans l'imaginaire*, Paris, F. Maspero, 1982.
 AKOUN, A., *Dictionnaire de Sociologie*, Paris, Le Robert/Seuil, 1999.
 BALANDIER, G., *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, Paris, PUF, 1971.
 BALANDIER, G., *Anthropo-logiques*, Paris, PUF, 1974.
 BOUDON, R., *La place du désordre, critique des théories du changement social*, Paris, PUF, 1984.
 FOUGEYROLLAS, P., *Vers la nouvelle pensée*, Paris, L'Harmattan, 1994.
 HERVIEUX-LÉGER, D., *De l'émotion dans la religion*, Paris, Le Centurion, 1990.
 MAFFESOLI, M., *Le temps des tribus*, Paris, La Table Ronde, 1988.

- RAVONISON, A. B., *Cultes royaux et Antsa « Chants » sakalava du Nord-ouest de Madagascar*, Thèse, Université d'Antananarivo, 2013.
- RIVIÈRE, C., *Les rites profanes*, Paris, PUF, 1995.
- WRIGHT MILLS, C., *L'imagination sociologique*, Paris, Ed. La Découverte, 1997, 2006.