

SOMMAIRE

INTRODUCTION GÉNÉRALE

PREMIÈRE PARTIE : CADRE DE L'ÉTUDE, MÉTHODOLOGIE D'APPROCHE ET ENVIRONNEMENT PHYSIQUE ET SOCIO-ÉCONOMIQUE

CHAPITRE I : PRÉSENTATION DU TERRAIN D'ÉTUDE ET MÉTHODOLOGIE

- 1.1. Localisation des zones d'études
- 1.2. Méthodologie
- 1.3. Études bibliographique et comparative du contenu des ouvrages

CHAPITRE II : ENVIRONNEMENT PHYSIQUE

- 2.1. Une potentialité naturelle
- 2.2. Une difficulté interne de communication terrestre
- 2.3. Un compartimentage physique et des micro-cultures
- 2.4. Le canal des Pangalanes comme ouverture entre les micro-régions
- 2.5. La période coloniale et les voies de communication
- 2.6. La capitale betsimisaraka, une localité stratégique

CHAPITRE III : ENVIRONNEMENT SOCIO-ÉCONOMIQUE

- 3.1. Généralités sur l'ensemble de la région betsimisaraka
- 3.2. Situation des activités dans toute la région betsimisaraka
- 3.3. L'environnement socio-économique villageois
- 3.4. La domination des compagnies durant la colonisation et l'indépendance
- 3.5. La production caféière et les rapports sociaux villageois
- 3.6. Le circuit des produits agricoles
- 3.7. Le litchi, un produit impliquant des acteurs de toutes catégories sociales
- 3.8. La campagne du litchi un « phénomène social total » ?
- 3.9. Poids des industries et sociétés importantes de la région

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

DEUXIÈME PARTIE :
LES INSTITUTIONS TRADITIONNELLES
BETSIMISARAKA ET LEURS ÉVOLUTIONS

CHAPITRE IV : LE SYMBOLISME ET SON ARTICULATION AU VÉCU

4.1. Institutions culturelles et cérémonielles traditionnelles

- 4.1.1. Le Joro
- 4.1.2. Le Tsaboraha
- 4.1.3. Le sambatra
- 4.1.4. Le Sorona
- 4.1.5. L'Ala tsikafara
- 4.1.6. La cérémonie des funérailles
- 4.1.7. L'alliance par le Fatidrà ou serment de sang
- 4.1.8. L'alliance politique et Fatidrà

4.2. Les interdits comme régulations sociales

- 4.2.1. Les sandrana
- 4.2.2. L'Ota Fady
- 4.2.3. L'Ala Fadindrazana
- 4.2.4. Conclusion sur les interdits

4.3. L'« ombiasa » ou « ombiasy » ou « mpimasy » : le devin

4.4. Le tangalamena et l'ombiasa

4.5. Le tromba

- 4.5.1. Définition sommaire
- 4.5.2. Déroulement d'une séance de tromba
- 4.5.3. Environnement, symbolisme et tromba

**CHAPITRE V : ANALYSE COMPARATIVE DES « THÈSES »
OU OPINIONS SUR LE TROMBA**

- 5.1. Pascal Lahady et le « manongehy »
- 5.2. Gérard Althabe : le tromba comme « effet interne » à l'indépendance politique
- 5.3. Suzy André Ramamonjisoa : tromba et souverain sakalava
- 5.4. Marie Pierre Ballarin : le tromba comme récupération royale
- 5.5. Paul Ottino : le tromba comme moyen de contrôle social
- 5.6. Lombart : le bilo aux ancêtres et le tromba au roi
- 5.7. Marcelle et Jacques Faublée : tromba et fuite à l'autorité
- 5.8. Jean Marie Estrade : possession et « rupture d'équilibre » social
- 5.9. Synthèse sur l'analyse comparative sur le tromba

- 5.9.1. Possession : faits de même essence, donc de même nature ?
- 5.9.2. Relation de cause à effet
- 5.9.3. Concordance des transes collectives

- 5.9.4. Classification des esprits
- 5.9.5. Le tromba comme ordre et désordre
- 5.9.6. Comparaison entre Estrade et Jaovelo-Dzao
- 5.9.7. Tromba lignagers de couches urbaines défavorisées

5.10. Conclusion sur le phénomène tromba

CHAPITRE VI : DYNAMIQUE DE L'ORGANISATION POLITIQUE ET DU SYMBOLIQUE DU CLAN À L'INDÉPENDANCE

- 6.1. Le système tangalamena, un système clanique
- 6.2. L'amorce d'un « royaume » et l'indépendance des clans
- 6.3. Les clans lignagers et le royaume de Madagascar
- 6.4. La colonisation : découpage physique et ethnique de l'Ile
 - 6.4.1. Sur la délimitation originelle du pays betsimisaraka
 - 6.4.2. La continuité du pays betsimisaraka allant de Mananara à Maroantsetra
- 6.5. Madagascar divisé en provinces en 1946
- 6.6. Le vécu betsimisaraka pendant « l'insurrection » de 1947
 - 6.6.1. L'effort de guerre de 1939-1945 et le MDRM : l'exemple de Maroantsetra
 - 6.6.2. La dimension de l'insurrection
- 6.7. L'indépendance : théâtralisation d'une liberté masquée

CHAPITRE VII : LA PROBLÉMATIQUE DE L'ETHNICO- POLITIQUE ET DU SYMBOLISME

- 7.1. Différenciation « ethnique » et communauté d'identité
 - 7.1.1. Définition : groupe « ethnique », culture de groupe
 - 7.1.2. Population, représentativité et pouvoir
- 7.2. Une superposition différentielle du pouvoir
 - 7.2.1. Une production de « communauté relais » entre le macrocosme et le microcosme
 - 7.2.2. Résumé du mécanisme relais
 - 7.2.3. Un panachage du pouvoir
- 7.3. Différenciation géo-stratégique et perception identitaire
 - 7.3.1. Stratégie régionale différentielle d'une « politique nationale de développement »
 - 7.3.2. Modalité quant à toute intervention de développement

7.3.3. L'assise psychosociologique et politique de la négociation inter-régionale

7.4. Confirmation de certaines hypothèses

7.5. Différenciation religieuse et communauté d'identité

7.5.1. La place de la religion dans une société

7.5.2. Les caractéristiques de la religion

7.5.3. Les « idéologies » sur le système culturel et religieux

- Théorie de la « libération » dans le tiers-monde et à Madagascar
- Aimé Césaire en Martinique
- Le psychiatre et sociologue Frantz Fanon
- Althabe Gérard

7.5.4. Le religieux dans le cas betsimisaraka

7.6. La conception religieuse des grands penseurs occidentaux

- Tylor
- Durkheim
- Weber
- Engels et Boukharine : le culte des ancêtres et le clan
- Marx et Engels

7.7. Les péripéties du christianisme et des croyances coutumières à Madagascar

7.8. Le christianisme, les missions et le « mouvement de réveil »

7.9. Les particularités betsimisaraka

7.9.1. Le joro et l'unification des clans betsimisaraka en « royaume »

7.9.2. Le manongehy ou tromba betsimisaraka et la dynastie sakalava

7.10. Le christianisme et la religion traditionnelle à partir de l'indépendance

7.10.1. La notion de Zanahary et d'Andriamanitra Andriananahary

7.10.2. La mutation de « Zanahary » en « Andriamanitra Andriananahary »

7.11. L'échange culturel au niveau religieux au plan micro-social

7.12. L'échange culturel au niveau religieux au plan macro-social

7.12.1. Du tromba aux sectes

7.12.2. L'état vis-à-vis de la religion à Madagascar

- Sur l'hypothèse 2
- Sur l'hypothèse 3

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE

TROISIÈME PARTIE : RÉFLEXION SUR LE POLITIQUE, LA TRANSFORMATION SOCIALE ET LE SYMBOLIQUE

CHAPITRE VIII : LA SITUATION DU POLITIQUE ET DES TRANSFORMATIONS SOCIALES

- 8.1. Un contexte d'état instable et d'individualisation de l'homme
- 8.2. Quelle régulation sociale et politique apporter ?
- 8.3. Pour une connaissance de la réalité à la base avant toute régulation
- 8.4. La question sur la légitimité de l'État et celle du « pouvoir traditionnel »
- 8.5. Un système de représentation collective de la transgression des normes
- 8.6. Le foncier, l'état et le pouvoir traditionnel
- 8.7. Le symbolique et la socialité
 - 8.7.1. Norme et contre-norme
 - 8.7.2. La norme, le bien et son symbole
 - 8.7.3. Les fins communautaires, le symbolique et le politique
- 8.8. Les transformations sociales dans les communautés traditionnelles
 - 8.8.1. Le changement social analysé en partant de l'individu
 - 8.8.2. La sacralité de la terre et l'inhibition au changement social
 - 8.8.3. Le changement social analysé en partant du groupe
et du mode de production
 - 8.8.4. Synthèse des deux conceptions de transformation sociale

CHAPITRE IX : LES PHASES ESSENTIELLES LOCALES DE TRANSFORMATION SOCIALE ET DE L'IMAGINAIRE

- 9.1. Des clans au « royaume betsimisaraka »
- 9.2. Le rayonnement culturel de la monarchie merina
- 9.3. Le processus idéologique colonial sur l'imaginaire
 - 9.3.1. L'instrumentalisation de la mythique du « fokonolona »
 - 9.3.2. Le symbolique de la monnaie et le rôle de l'impôt
 - 9.3.3. La manipulation du symbolique ethnique malgache
 - 9.3.4. La destruction d'une unité identitaire malgache
- 9.4. L'indépendance et la construction identitaire malgache

**CHAPITRE X : PROPOSITIONS SUR LA CRISE CULTURELLE ET IDENTITAIRE
MALGACHE**

- 10.1. Sur le mode d'administration directe (direct rule)
- 10.2. Sur la religion
- 10.3. Sur la médiation
- 10.4. Culture, syncrétisme et mondialisation
- 10.5. Pour une plate-forme laïque, cadre de réflexion sur la religion
et la culture

CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE

CONCLUSION GÉNÉRALE

OUVRAGES ET DOCUMENTS CONSULTÉS

TABLE DES MATIÈRES

ANNEXES

RÉSUMÉ / ABSTRACT

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Actuellement on parle de démocratie dans le monde contemporain, en Afrique et en particulier à Madagascar. L'adoption de ce système issu essentiellement de la culture occidentale apparaît comme un passage obligé pour les pays du tiers-monde et notamment ceux des pays anciennement colonisés. On parle alors de « jeune démocratie ». Il faut alors pour la sphère gouvernante de ces pays adapter ce système dans sa propre culture avec toutes les conséquences que cela supposent, notamment pour les communautés traditionnelles. Historiquement à Madagascar, cette sphère a connu successivement différentes phases d'adaptation suivant les contextes historiques : d'abord pendant la période clanique et de regroupement¹ en chefferies, puis de celle de la monarchie *merina*, après celle de la colonisation et enfin celle de l'indépendance politique.

L'avènement de la monarchie *merina* et son rayonnement culturel va véhiculer des enchevêtrements de deux « modes de production » différents à savoir : la subsistance à base de brûlis concurrencée par l'introduction de la riziculture irriguée, la terre des ancêtres s'opposant à des nouvelles législations foncières monarchiques, les

¹Ainsi dans le cas *betsimisaraka*, au début du XVIII^e siècle, le groupe *Tsitambala* s'est emparé, par la force de la région entre *Vatomandry* et *Andevoranto* et celui de *Ramanano* a soumis Fénérive, Foulpointe et Tamatave.

Cf. Cotte, R.P., 1945, pp. 37-41, *Regardons vivre une tribu Malgache, le Betsimisaraka*, Paris, La Nouvelle Edition.

On peut prendre aussi comme exemple de regroupement en chefferies, celui de *Fohiloha* qui a usé aussi des armes pour soumettre des clans en s'installant à *Ivondro*. Outre les moyens des armes, on peut mentionner celui de Jean René. Un métis et riche commerçant devenu influent par ses fortunes et ses rapports avec le pouvoir local et qui sera plus tard reconnu grand chef par des chefs claniques.

Cf. aussi Colancon, M., 1937, pp. 2-32, Histoire de Jean René, chef héréditaire de Tamatave. Tamatave, Imprimerie du Colon.

restrictions sur l'exploitation de la forêt sur une région qui vit de la forêt, l'influence de la religion « officielle » chrétienne au détriment de la religion traditionnelle.

Comment se fait cette adaptation et quelles en seront les conséquences au niveau du symbolisme, du rapport social ou communication entre les membres du groupe social ? Quels en seront les impacts sur les organisations socio-politiques traditionnelles lignagères ? Quels en seront les chocs sur les rôles des « dirigeants » traditionnels charismatiques et les « conseils des anciens », dans cette partie côtière orientale de Madagascar, et notamment dans le pays *betsimisaraka*, dans lequel le *Tangalamena* fait partie intégrante, sinon trouve une place importante au centre même du système culturel et politico-symbolique ? Comment réagiront ces *Tangalamena* locaux, ses conseils d'anciens ainsi que les natifs lignagers vis-à-vis des transformations imposées « du dehors » ? (Balandier, 1971 : 92)².

MOTIF DU CHOIX DU SUJET

« Pouvoir et symboles en pays betsimisaraka : le tangalamena ». Quelle motivation nous pousse à choisir ce sujet ?

Tangalamena, une notion qui suscite la curiosité des chercheurs, des journalistes, des dirigeants religieux mais aussi des politiciens. Selon le sens commun, le sujet semble très banal. Mais, on se sent ignare quand on se demande enfin qu'est-ce exactement un *tangalamena* ? Etymologiquement *tangalamena* vient de « *tangala* » qui désigne un bâton et « *mena* » qui signifie rouge. Le bâton rouge utilisé comme canne ou « *tehina* » donne une canne rouge ou [*tehi (na) - mena*] : « *tehimena* ». *Tangalamena* par extension indique celui qui porte la canne, qui détient le bâton sacerdotal, enfin, celui qui, en quelque sorte, est *le prêtre* d'une communauté lignagère *betsimisaraka*.

Sujet d'actualité plutôt politique que culturelle, et singulièrement durant les deux dernières décennies, il suscite la passion des uns, mais aussi l'attitude obscurantiste des autres. Les uns comme les autres appréhendent la notion sous un angle parfois étroit. Tantôt sous un axe politicien, tantôt véhiculant un symbole

² Balandier met en exergue les deux dynamiques entrant dans la transformation sociale en écrivant : « Il convient de renoncer [] à la découverte d'une solution globale et unique et de procéder à un repérage de questions limitées [], l'une d'elle, la première sinon la plus simple est l'évaluation du rôle respectif des deux dynamiques - celle « du dedans » et celle « du dehors » dans le mouvement qui provoque le changement [].

Cf. Georges Balandier, (1971), Sens et puissance : les dynamiques sociales, Paris, Edition PUF, p.92.

religieux d'inclusion ou d'exclusion ethnique, vide de sens. En fait un ensemble contradictoire de prénotions et de préjugés s'installe parfois au niveau de la société globale à Madagascar, de part et d'autre des factions ou des entités politico- régionales. Des personnalités³ « manipulent » et usent à tort ou à raison le symbole du système *tangalamena* à des fins conservatrices, d'autres par contre l'emploient à des fins de légitimation d'une tendance séparatiste. Ceci entraîne alors un faux dialogue ou un faux débat sur le plan « ethnico-politique », étriqué, donc infructueux. C'est en fait un monologue « ethnocentrique » stérile, une démonstration d'un « imaginaire » sur une culture originelle sous-jacente.

Cette crise entraîne souvent et parallèlement une rupture d'équilibre entre le symbolisme traditionnel, le système symbolique officiel et la régulation étatique au niveau de la Nation ou société globale. Alors que cette société globale, « du dedans », a amorcé, à travers des luttes de libération, une « dynamique unitaire ». Autrefois, la réponse du colonisateur était le cloisonnement « ethnique » inspiré de sa stratégie de la « politique de race⁴ ». Cela ne s'arrête pas à l'aube de l'indépendance politique de 1960, Madagascar connaît, jusqu'à maintenant, une crise identitaire aigüe ou pour être claire, une instrumentalisation des identités « ethniques », manœuvrée par certains dirigeants de groupes, par exemple, ceux qui s'autoproclament « leaders d'association des *tangalamena* », qui tantôt constitue un « pilier de soutien », tantôt opposants, suivant la circonstance et la conjoncture, au régime. Le mythe de groupes est l'instrument de l'imaginaire social de ces derniers, et dans le cas de la côte orientale qui nous intéresse,

³ Il s'agit surtout des gens à la tête de la province qui se sont succédés (chef de province et consorts, et plus tard « gouverneur » et consorts notamment lors du « fédéralisme ethnique ») et ce, sous le régime Ratsiraka. Période allant respectivement de 1991/ 92 et de celle de 2001/02, lors des crises politiques à Madagascar.

⁴ Sous l'administration coloniale, le Général Gallieni, gouverneur militaire de l'époque est le principal théoricien et praticien de cette politique. Ainsi, par exemple, dans l'ouvrage « *Photographies anthropologiques et politique des races* », Gilles Boetsch fait remarquer que : *La connaissance des différentes « races » constituait [] pour Gallieni un pré-requis indispensable à l'instauration d'un ordre colonial fondé sur l'autonomie de chacune d'elles. De la sorte, les « cinq principales » « races » composant la population de l'île [] seront systématiquement répertoriées sur les nombreuses photographies réalisées*

Cf. Gilles Boetsch, (2000 : 247-249) : Boetsch Gilles et Savarese Eric, « Photographies anthropologiques et politique des races », In le Journal des anthropologues.

[En ligne], 80-81 | 2000, mis en ligne le 01 juin 2001, consulté le 02 avril 2016.

certaines « élite⁵ » propulsent le système symbolique *tangalamena* comme moyen de pression pour assouvir des appétits, des revendications, à connotation « ethnique » et ce, à contre-courant d'une vision plus globalisante ou vision unitaire qui est fondamentale, sinon obligatoire, face à la dynamique « du dehors » : la mondialisation. Dans cet ordre d'idées, Jacques Coenen- Huther⁶, dans *Sociologie des élites*, parle de l'existence en toute société de minorités [élites] qui se différencient « par le haut ». Il se pose alors des questions, à savoir si ces élites se fondent sur la notoriété, la richesse ou le pouvoir ? Si elles ont une perception commune d'entente pour qu'elles puissent s'ériger en une classe dirigeante ?

Par ailleurs, le choix du thème est aussi motivé par le fait qu'il est une continuation ou développement de notre recherche, faite auparavant et relative à nos mémoires de DEA en 1999 et 2000⁷. Dans le cadre de la présente thèse, nous avons choisi, en plus de la zone de *Mahanoro* qui est au Sud, une zone localisée dans le Nord-*Betsimisaraka* dans l'actuelle commune de *Mahambo*, région *Analanjirofo*. Ceci nous est dicté par le souci méthodologique d'avoir un segment plus vaste de zone du Nord au Sud en termes d'aire culturelle, donc pour mieux appréhender les différenciations possibles.

Ces zones complémentaires maintiennent l'équilibre géo-spatial et culturel de l'étude, incontournables du point de vue méthodologique et donc nécessaires dans le cadre de la présente thèse. Elles seront présentées dans le paragraphe *localisation des zones d'études* de la première partie de l'étude.

⁵ Nous parlons ici de l'élite régionale ou à proprement parler de l'élite politique qu'on peut qualifier de « bourgeoisie » administrative *betsimisaraka* qui n'a pas toujours une assise effective sur l'économie, mais plutôt un soubassement de pouvoir de par le contrôle de l'appareil d'État.

⁶ Jacques Coenen- Huther dans le résumé de son ouvrage, met en relief le mode de constitution de ces élites et leur capacité à la reproduction ou au renouvellement.

Jacques Coenen-Huther, (2004), « Sociologie des élites », éditeur : Armand Colin.

<http://www.decitre.fr/livres/sociologie-des-elites-9782200261870.html>, consulté le 8 mars 2016, p. 174.

⁷ Mémoires de DEA en 1999 et 2000, dans le cadre de l'anthropologie et l'histoire dans la zone de Mahanoro, intitulé : « *Tangalamena* : rôle historique et portée actuelle dans la société *betsimisaraka* » et autour de l'espace financier et développement rural sous le titre : « *Impact de l'implantation du réseau MEC/OTIV à Ampasimbe-Onibe, Toamasina* ».

Tels sont les leitmotiv de fond qui nous a amené au choix du thème.

L'organisation sociale ou le politique est l'un des facteurs conservant ou aliénant. A cet égard, Jean Pouillon (1975 :70 -71)⁸ dans son ouvrage *Fétiches sans fétichisme* remarque concernant l'anthropologie politique que :

« Plus profondément, toute société est société politique parce que son unité n'est pas donnée, ne va pas de soi, parce qu'elle implique le choix d'un ordre artificiel ou contractuel, imposé ou consenti, ainsi que les moyens de son maintien. [...] ».

Cette fonction politique de totalisation renvoie-t-elle obligatoirement à une structure particulière ? Ne peut-elle au contraire être assumée par telle ou telle structure de parenté ? ».

En effet, la culture traditionnelle malgache est dominée essentiellement par le culte des ancêtres, le respect des anciens qui représentent les ancêtres directs ou indirects ainsi que des aînés et ceux-ci dans une structure parentale.

En la circonstance, Paul Ottino⁹ a réalisé des études comparatives, notamment sur la parenté, des peuples « du Nord, du Centre et du Sud », [en fait, nous dirions plutôt, si l'on peut rectifier, peuples « de l'Est, du Centre et du Sud »], car il s'agit respectivement du peuple *betsimisaraka* - vivant le long de la frange de la côte orientale -, *merina* et *antandroy*. Il a mis en relief que la forme de parenté, non seulement oppose les peuples de Madagascar, mais aussi les rapproche.

En ce qui concerne le peuple *betsimisaraka*, il observe que ce groupe, en plus de la prééminence au sein de la société *betsimisaraka* du lien qui unit l'individu au père, la « filiation » [patrilineaire], connaît aussi un rassemblement au sein du *fehity* [ou *fehitra*]. Ce rassemblement permet aux individus d'accéder à la terre [des ancêtres], une réunion qu'il nomme « parenté d'ancestralité ». Enfin, il ajoute à la « filiation » et à

⁸ Pouillon, J. (1975), *Fétiches sans fétichisme*. Paris, Éd. Maspero, pp. 70-71.

⁹ Paul Ottino trouve trois formes de parenté, à savoir : « la filiation proprement dite, la parenté d'ancestralité et la parenté de patrimoine ». Si les trois peuples [de l'Est, du Centre et du Sud] sont patrilinéaires (sur le plan de la filiation) ils se différencient par contre par les deux autres notions (celle de la parenté d'ancestralité et la notion de parenté de patrimoine) [Ottino, Paul (1998), « Les champs de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliance et patrimoine ». *Compte rendu de Georges Augustins*. *L'Homme* [En ligne], 154-155 | avril-septembre 2000]. Consulté le 08 avril 2016.

la « parenté d'ancestralité » une autre notion, « la parenté de patrimoine ». Cette dernière est constituée par le « *lova raiki* » (ou héritage indivis). Selon lui, le « *lova raiki* » caractérise certains groupes *betsimisaraka* au sein duquel existent des subdivisions de parentés. Donc, si on le définit d'une autre manière, c'est une forme de parenté formée autour d'un bien indivisible et successoral.

Par ailleurs, à part la parenté, la notion d'ancêtre domine en premier lieu l'univers traditionnel *betsimisaraka*, si bien que Paul Ottino, après avoir séjourné à Madagascar et notamment en pays *betsimisaraka* pendant une « période de plus de vingt ans » (Georges Augustins¹⁰, 2000), a aussi constaté ce fait majeur. Le culte de l'ancestralité est un dénominateur commun des peuples à Madagascar. C'est ainsi qu'en outre certains chercheurs comme Malanjaona Rakotomalala¹¹, Sophie Blanchy et Françoise Raison-Jourde, soulignent également ce fait, lorsqu'ils ont étudié le système religieux/ancestralité à Madagascar. Cependant, leur investigation sur les manifestations du système concerne plutôt les Hautes-Terres.

Dans le système culturel traditionnel objet de notre étude, le fondement de l'organisation sociale est d'abord cette parenté. Elle en est le « squelette politique » de ces sociétés dites, à tort ou à raison, « acéphales ». Ces considérations d'ordre socio-politiques citées ci-dessus mettent en contact deux univers différents. Deux univers qui ont des caractéristiques qui tendent à se reproduire perpétuellement : le monde rural qui constitue la « société traditionnelle » et le monde urbain formé par les villes où domine une culture du secteur moderne. Ces centres urbains où se déploient les panoplies de ce secteur moderne constituent, par le biais de l'Administration locale, une courroie de transmission disponible s'ouvrant au « Centre Mondial » pour atteindre le monde rural.

De plus, s'agissant du peuple *betsimisaraka*, on pense souvent, d'emblée, d'un groupe totalement homogène et on est tenté alors de le globaliser comme une seule entité préexistante et statique. L'histoire même la contredit. La preuve en est

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Jean-Marie Aubert, « Malanjaona Rakotomalala, Sophie Blanchy, Françoise Raison-Jourde, Madagascar : les ancêtres au quotidien, usages sociaux du religieux sur les Hautes-Terres Malgaches », Archives de sciences sociales des religions [En ligne], 120 | octobre - décembre 2002, document 120.35, mis en ligne le 24 octobre 2005, consulté le 09 avril 2016. URL : <http://assr.revues.org/648>

l'avènement historique de la confédération *betsimisaraka* qui a été une tentative d'unification de ce peuple, jadis très cloisonné. Donc, il y a d'abord cloisonnement puis unification, faits développés dans cette étude.

A travers ce constat, on peut dire que notre recherche, relativement, n'est pas monosite.

En effet, les *Betsimisaraka*, curieusement et singulièrement connaissent des particularités liées à celle de leur « origine » : il y a les *Antavaratra* (du Nord) et les *Antatsimo* (du Sud). Et ce fait persiste de nos jours dans la conscience collective de ce peuple. Mais prenons plutôt des exemples pertinents.

C'est ainsi que l'usage du terme *tangalamena*, la pratique de la religion traditionnelle et certaines coutumes - qui seront évidemment traités dans cette recherche - diffèrent, ou du moins relativement, du Nord au Sud *betsimisaraka*, sans parler des variétés dialectales et de la perception de *Zañahary* ou Dieu¹². Donc, on peut parler en ce qui concerne ce travail, d'une entreprise basée sur une dualité de sites. De plus, il tient compte, en outre, de l'articulation de cette région à un autre niveau, c'est-à-dire celui de son intégration dans la société globale, du micro au macro et inversement. Bref, on ne peut vraiment comprendre le pays *betsimisaraka* sans tenir particulièrement compte, de son histoire et de sa géographie du peuplement : la dualité Nord - Sud.

PROBLÉMATIQUES

Ainsi, ce travail part du concept politico-symbolique et axé d'un côté sur le système traditionnel d'organisation sociopolitique - basé sur un *type* de communication, de *rapport social coutumier* - et de l'autre sur le système politique de la haute sphère

¹² On peut se référer, entre autres à l'ouvrage de Descheemaeker A., in *Vocabulaire des Betsimisaraka Atsimo [du Sud], Ambositra, 1969, cité par Lahady Pascal. Ainsi « le Nord parle explicitement de Zañahary añambo (Dieu en haut) et de Zañahary ambony tany (Dieu sur la terre) [] tandis que les Betsimisaraka du sud, avec plus de réalisme [parle] de Zañahary qui est là-haut,... ». Pascal Lahady (1979), Le culte Betsimisaraka, Librairie Ambozontany-Fianarantsoa, pp 107-108.*

dirigeante, basé sur la manipulation de ce type de communication, de ce rapport social basé sur l'ancestral orthodoxe.

Le mode de fonctionnement des deux systèmes entre fréquemment en conflit qui, de plus, ne fait que s'aggraver et s'amplifier dans la mesure où la société malgache est de surcroît à structure « duale », déjà en opposition constante par le paradigme ou le modèle du modernisme / traditionalisme. Non sans contradiction manifeste, parfois visible, les deux systèmes sont néanmoins en relation dialectique depuis la phase clanique, puis des différents regroupements cités auparavant jusqu'à l'indépendance politique.

Une des problématiques est de savoir comment le système *tangalamena* basé notamment sur la parenté et l'ancestralité a fonctionné au cours des successions historiques des systèmes politiques dans la région et à Madagascar.

Cette question paraît instructive dans l'analyse politico-anthropologique des sociétés traditionnelles.

Il s'agit aussi de savoir comment saisir et comprendre la dynamique « du dedans » comme « du dehors » du système traditionnel (Georges Balandier, 1971 : 92-93)¹³. Comment les choses ont changé ? Quelles hypothèses poser sur les « possibles » quant à la dynamique de ces communautés traditionnelles *betsimisaraka* dans son intégration dans la société globale ?

Ainsi, une communauté d'identité pourrait, hypothétiquement, résorber la différenciation « ethnique » et permettrait une meilleure intégration de ces communautés traditionnelles dans le macrocosme.

Comme nous l'avons dit au début, la notion de *tangalamena* est sujet d'actualité surtout politique. Les acteurs appréhendent la notion parfois dans un angle politicien, véhiculant un symbole d'inclusion ou d'exclusion « ethnique ». Soit à des fins imaginaires traditionnels et conservateurs, soit par contre à des desseins de légitimation de séparatisme, qui amène à un faux dialogue centré en sens unique sur le plan « ethno-politique ».

¹³ Balandier, Georges (1971), *Sens et puissance, les dynamiques sociales : sociologie des mutations*. Paris, Edition PUF, pp.92-93.

Il s'agit en fait d'un monologue égocentrique ou plutôt « ethnocentrique », une agitation des esprits par un « imaginaire » coupé de la base réelle, de la culture originelle. Ce phénomène se passe surtout et à chaque fois qu'émerge une crise socio-politique aigüe ou rupture d'équilibre socio-politique au niveau de l'institution étatique ou de la société globale. Le mythe de groupes est l'instrument de l'imaginaire social de ces derniers, et dans le cas de la côte orientale qui nous intéresse, certains soi-disant « leader » ou « élite » propulsent le système symbolique *tangalamena* comme moyen de pression pour rassasier des appétits, des revendications, à connotation « ethnique » et ce, en contre-courant d'une vision plus globalisante ou vision unitaire qui est fondamentale, sinon obligatoire, face à la dynamique « du dehors » : le processus de la mondialisation.

En revenant au monologue que nous avons qualifié « d'ethnico-politique », ses acteurs méconnaissent peut-être ou semblent ignorer le mode de communication dans le sens des rapports de relations inter-individuelles ou inter-groupales inséré dans l'univers même du système *tangalamena*. Or, ces rapports relationnels se trouvent incrustés dans le symbolique culturel endogène. Un échange relationnel avec l'extérieur de cet univers ne sera donc possible, fécond et fructueux qu'en s'éclairant sur ce système endogène de communication dont le soubassement se trouve dans la médiation¹⁴.

On peut alors poser aussi la question sur la place actuelle de cette médiation dans la marge de manœuvre du tangalamena dans son rapport avec un autre univers, la société globale.

¹⁴ Nous voudrions faire ici un éclaircissement pour dissiper l'équivoque sur cette notion qui en terme religieux, renvoie à celle de médium. Ainsi, par exemple, le *tangalamena*, est un personnage « médium » ou « médiateur », intermédiaire entre les hommes et les esprits, et constitue un trait d'union des vivants avec l'au-delà. Cette notion est donc différente du terme médiation dans le sens usité dans la gestion de conflit.

Elle diffère donc de celle employée, par exemple, par TOUZARD Hubert concernant la recherche de solutions à des intérêts divergents et où se pratique la médiation par une tierce personne. Celle - ci est exercée par des spécialistes « dans le secteur judiciaire, dans les entreprises et les administrations, à l'école et dans le cadre de conflits familiaux »

Cf. Hubert Touzard (2003), « Les médiations, la médiation », <http://www.cairn.info/les-mediations-la-mediation--9782865867424-page-7.htm>. Consulté le 14-04-16.

En effet, la médiation est une étape obligatoire, en tant qu'institution ancestrale, l'unique voie qui permet la liaison des hommes avec les ancêtres, les esprits et Dieu. Elle est au centre de toutes les activités productrices et des événements heureux ou malheureux du groupe et accompagnée d'acte culturel. Cet acte ne peut se réaliser que par l'invocation sacrée des ancêtres et de Dieu ou *joro*,¹⁵ qui est le procédé culturel central, en pays *betsimisaraka*, en ce qui concerne les cérémonies traditionnelles. Le médium *tangalamena* en est aussi le personnage central dans cette invocation, en tant qu'individu investi des pouvoirs conférés par les Ancêtres et Dieu.

La pratique de la médiation existe tant dans les communautés traditionnelles comme dans le système moderne. C'est seulement sur la nature de la légitimité du médium qui diffère chez les deux mondes. En prenant le culte ou la religion comme soubassement de la médiation au sein de la société globale, il apparaît que les cultes et religions existants présentent des éléments participant au cloisonnement culturel mais aussi des principes identiques concourant à une unité culturelle.

Dans ce dernier cas, les cultes et religions peuvent être socialement intégrateurs, à condition qu'ils renferment des éléments essentiellement semblables à mettre ensemble en honneur. Ces principes essentiels constituent alors des fondations vers une unité culturelle.

Dans les variétés culturelles existant dans la société globale, on peut aussi se demander ce qu'il y a de commun ou de spécifique, par exemple, entre le *tromba* et le christianisme, entre *Zanahary* et *Andriamanitra* ? Sans parler pour le moment des religions montantes, dites cadettes. Une continuité de vision confirme une même conception d'un même univers. En cas de discontinuité, chaque univers doit alors avoir sa propre spécificité et dynamique interne. Dans ce second cas, un mode d'articulation entre univers différents doit nécessairement exister pour que, historiquement, ils puissent se communiquer entre eux au sein de la société globale.

Des hypothèses nous permettront d'effectuer la recherche en ayant alors des objectifs ou des fils conducteurs.

¹⁵Cf. Chap. IV. Institutions culturelles et cérémonielles traditionnelles

HYPOTHÈSES

Comme l'hypothèse est une supposition ou pour être plus clair, une « proposition de réponse à la questions posée » (Madeleine Grawitz, 1976)¹⁶ et ce « par rapport à l'objet de recherche »¹⁷. Et comme l'étendue peut être vaste, il est logique de formuler d'abord des hypothèses « directrices » et prévoir celles limitées aux « faits sociaux particuliers »¹⁸.

Les objets de recherche étant empiriques et concernant des faits, des événements, qui peuvent présenter des anomalies, des dysfonctionnements ou des problèmes.

Formulons alors les hypothèses suivantes :

Hypothèses directrices

Hypothèse 1

Se référant à la problématique générale soulignée précédemment, l'accession à une communauté d'identité serait une condition essentielle d'intégration des communautés traditionnelles, œuvrant ainsi dans la résorption de la « différenciation ethnique » dans le macrocosme.

On peut alors poser l'hypothèse directrice suivante.

« Si la différenciation « ethnique » n'est pas déterminante dans l'équilibre du système du pouvoir alors il doit exister d'autres éléments prépondérants et intégrateurs conduisant à une communauté identitaire ».

¹⁶ « Méthodes des sciences sociales » (Madeleine Grawitz, 1976 : 391). Troisième édition. Dalloz, 1976. Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences Morales et Politiques.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibidem*

Hypothèse 2

Concernant la nécessité de la médiation, mise en exergue préalablement, et en se basant sur les faits religieux, posons l'hypothèse ci-après.

« Si les religions existantes sont des entités de représentations unificatrices, elles doivent renfermer, en eux et entre eux, des éléments semblables, de même nature pour se faire comprendre. Elles construisent alors l'imaginaire commun qui doit refléter ce qui est ».

Cependant une médiation doit finaliser et couronner l'éventuel rapprochement culturel.

Hypothèse 3

Si l'on veut un même registre, une compréhension mutuelle, il faut qu'il y ait symbiose, dans un cadre sans cloisonnement et dynamique, de l'ensemble culturel et religieux. Dynamiser le système d'inclusion-exclusion culturelle.

L'hypothèse directrice 3, a priori, semble au contraire un apport de solution en cas de confirmation de l'hypothèse 2. Par conséquent, on peut s'en tenir seulement aux deux premières concernant les hypothèses directrices.

Hypothèses limitées aux faits sociaux particuliers

Par ailleurs des hypothèses limitées « aux faits sociaux particuliers » mais liées aux postulats directeurs ci-dessus sont alors aussi à vérifier.

Hypothèse 4

Si le système tangalamena a pu survivre historiquement dans la société globale, une structure socio-politique d'adaptation ou de dépassement existe - et à rechercher - dans le rapport système tangalamena et système étatique.

Hypothèses 5

Parlant de la problématique du pluralisme religieux prenons le cas du *tromba* et du christianisme. Le *tromba* au fond apparaît non comme une manifestation religieuse isolée – *betsimisaraka* ou *sakalava*, ..., etc. Il est d'abord une forme de communication socio-religieuse ritualisée autour d'un acteur - médium - en transe. Comme d'autres formes de manifestations du genre existent à travers la Grande Ile, nous posons l'hypothèse que :

« Toutes ces expressions religieuses autochtones caractérisées, disons, par un « messenger » capable d'entrer en transe, sont produites essentiellement à partir des mutations socio-économico-politiques et à travers l'histoire. Elles essaient de s'ériger en religions ou cultes adaptés et ajustés, localement et conjoncturellement ».

Il en est de même du christianisme. Comme le *tromba* à côté du christianisme, les cultes dits « cadets » ou « sectes¹⁹ » engendrent des formes religieuses concurrentes au christianisme.

Apparemment vivaces, adaptables, fournissant des alternatives de confessions d'espérance dans la croyance, ces cultes « cadets » remplissent, probablement, des fonctions non assumées par les religions « officielles ».

Ce sont donc des questions majeures qui nécessitent des réponses dans notre analyse du « pouvoir et symboles » et ce dans une vision dynamique de la réalité malgache et de son devenir.

¹⁹ Père Jacques Trouslard : « Sectes ? Religions ? », Un article paru dans la " Vie Diocésaine de Soissons " (1er juin 1995), parle de la différence entre une secte et une religion. Ainsi selon l'auteur, « désigner un groupe du nom de secte est péjoratif [car] c'est porter sur lui un jugement défavorable, négatif. Par ailleurs, toujours selon lui, les spécialistes préfèrent le terme « nouveaux mouvements religieux » de manière très générale à celui de « secte » [qui est] « généralement péjoratif et de maniement délicat ».

OBJECTIF GÉNÉRAL ET SPÉCIFIQUE

En parlant d'objectif général il nous faut établir un énoncé des questions majeures ou directrices de recherches relatives à la problématique. Ainsi deux repères, au moins, découlant de cette dernière sont à mettre en évidence.

- Celui de rechercher des éléments prépondérants qui sont intégrateurs au sein du macrocosme global à partir des éléments culturels que l'on peut trouver dans le microcosme (communautés traditionnelles). La mise en évidence de ces éléments permettra d'abord une analyse et vérification des possibilités, d'une communauté d'identité qui pourraient être intégratrice.
- Celui de déterminer des entités possibles de représentations unificatrices entre les pratiques religieuses locales ou endogènes et celles venant de l'extérieur, autrement dit, entre cultes dits traditionnels et ceux introduits historiquement plus tard, donc aussi bien au cours de l'histoire passée que présente.

En ce qui concerne les objectifs spécifiques, il s'agit de :

- Analyser les coutumes dans leur cadre environnemental, le microcosme ;
- Relever dans ce cadre, les faits à caractère politiques et par ricochet, la production symbolique ;
- Mettre, en conséquence, en exergue les transformations éventuelles existantes et les actualiser sur le plan macrocosmique ;
- Fournir alors des réponses aux postulats de départ.

RÉSULTATS ATTENDUS

Il y a lieu de mettre en place la construction au plan macro-social d'un cadre sans cloisonnement et dynamique de l'ensemble culturel et religieux. Enfin, d'avancer des suggestions sur la crise culturelle et identitaire malgache au niveau de la société globale, et ce, à partir des réponses fournies aux postulats de départ.

BREF APERÇU DE L'APPAREILLAGE MÉTHODOLOGIQUE

D'une manière générale, la méthode de recherche ou d'enquête menée dépend de la nature et de la spécificité des zones d'investigation, donc elle sera présentée, dans la première partie de notre travail, après la présentation des zones d'étude.

Mais d'abord, avant d'exposer un bref aperçu méthodologique ou une vue d'ensemble, il n'est peut-être pas superflu que nous énoncions ici une courte autobiographie relative aux circonstances historiques concourant à notre étude.

C'est avec une grande humilité que nous partageons ici notre vécu, d'une période d'assez long séjour de seize années en région *betsimisaraka*. Nous sommes arrivés dans cette région, d'abord pour travailler au sein de la Raffinerie de Pétrole de Tamatave, en tant que cadre administratif.

En effet, c'est à partir des aides des collègues de cette société, et non moins amis *Betsimisaraka*, au sein de cet organisme, que nous avons pu nous intégrer dans l'univers de cette communauté, de cet univers comprenant aussi bien la communauté urbaine que rurale, et ce, par leur précieuse entremise.

Ils ont pu nous partager des moments et événements dans lesquels nous avons pu vivre et voir de près les us et coutumes *betsimisaraka* et cela de façon intermittente, c'est-à-dire suivant les occasions qui se sont présentées durant ces années et de faire des observations répétées.

AXE CHRONOLOGIQUE DE L'ÉTUDE

Ces longs séjours nous ont permis le choix de la « méthode longitudinale »²⁰ et d'apprendre la tradition *betsimisaraka* de 1990 en 2006. Par contre notre véritable enquête, dans le cadre de cette étude, ne s'est déroulée qu'à partir de 2000 dans les limites du D.E.A. et de 2013 jusqu'à 2015 dans le cadre du doctorat. En quelques sortes c'est une étude s'appuyant sur la méthode historique et sur la « méthode longitudinale ».

Ces us et coutumes ont suscité notre curiosité et intérêt du fait que nous avions vécu auparavant dans un autre univers différent, quand bien même Malgache comme eux. C'est dans cette vision « extérieure » donc mais en même temps « impliquée » - intégration - que nous avons conduit notre étude tout au long des étapes différentes.

Nous avons employé deux étapes complémentaires et dialectiques de démarche méthodologique dans la conduite de l'étude :

- recueil des informations supplémentaires à nos études faites auparavant en DEA, et constituant les matériaux de base en employant dans nos enquêtes les techniques vivantes comme l'entretien semi-directif et l'observation directe ;
- études bibliographiques additionnelles, études comparatives du contenu des ouvrages.

²⁰ Méthode longitudinale : « Les modèles d'études transversales et longitudinales diffèrent sur le plan de la méthodologie bien qu'elles soient toutes les deux des études observationnelles. La première [transversale] observe principalement ses sujets à un moment donné, tandis que l'autre [longitudinale] peut réaliser des observations répétées du même sujet pendant une longue période de temps ».

Cf. Encyclopédie, Glossaire cerveau.

http://www.enfant-encyclopedie.com/Pages/PDF/Glossaire_Cerveau_EL.T.pdf. Consulté le 06-04-16.

Nous avons dit dialectique dans le sens que nous revenions systématiquement au recueil d'informations supplémentaires et notamment sur les points jugés importants ou qui présentent des lacunes, et retournions repasser enrichir la bibliographie en fonction.

Comme nous l'avons souligné plus haut, une présentation en détail, des matériels et méthodes appliqués, sera exposée dans la première partie de cette étude mais d'abord exposons la limite épistémologique.

LIMITE ÉPISTÉMOLOGIQUE DE L'ÉTUDE

Nous pensons que personne ne peut prétendre détenir dans sa totalité la vérité. L'existence dans l'histoire des études, sur les méthodes et les résultats de la science ou épistémologie, la témoigne.

Pour notre part, dans la présente étude, deux « mondes » doit être confrontés : celui des communautés traditionnelles et celui de l'univers où règne la modernité.

L'un est basé avant tout sur la parenté qui est gouvernée par le lien de sang, le monde des ancêtres et de l'invisible. Inversement l'autre est un monde citadin, balisé par des règles régies plutôt par la rationalité juridico-économique.

C'est dans ce sens que dans notre étude, nous n'avons pas abondé dans les sciences juridiques ni dans les sciences politiques ni dans la sociologie purement politique mais dans l'anthropologie dite politique qui a l'avantage de cerner la réalité endogène des communautés dites traditionnelles.

Ainsi par exemple, les cultes traditionnels comme le *joro*, *tromba*²¹ doit selon nous être pris dans toutes leurs manifestations dans la culture endogène au niveau micro avant d'être interprétés sociologiquement après avec leurs imbrications au macro.

Ce va - et- vient micro-macro et du macro-micro a nécessité donc une socio-anthropologie. C'est la raison du choix de cette orientation, de cette discipline disons « carrefour ». Elle peut être une force mais connaît aussi une limite comme les autres, en tant que science jeune qui est en train de construire son devenir.

²¹ Cf. Deuxième partie : Les institutions traditionnelles *betsimisaraka* et leurs évolutions. Chap. IV : Le symbolisme et son articulation au vécu.

Par ailleurs d'autres limites doivent aussi être soulignées, telles que :

- l'étude de la religion, qui apparaît comme un grand chantier titanesque et qui nécessite autant de spécialistes que de savoirs et ce dans des axes pluridisciplinaires ;
- l'insuffisance relative de documentation en général sur la culture *betsimisaraka* ;
- la sensibilité du thème de recherche, c'est-à-dire de la question « ethnico-politique » envers : les enquêtés, certains notables et surtout les politiciens;
- l'auteur qui est avant tout un sociologue mais qui essaie de s'inspirer de l'anthropologie.

PLAN DE TRAVAIL

La présente étude comportera trois parties :

- La première partie sera consacrée à la présentation du « *Cadre de l'étude, de la méthodologie d'approche et de l'environnement physique et socio-économique* »
- La seconde, intitulée « *Les institutions traditionnelles betsimisaraka et leurs évolutions* », analysera le vécu historique dans la région ainsi que les différentes visions du symbolique liées au pouvoir.
- La troisième et dernière partie sera réservée à une « *Réflexion sur le politique, la transformation sociale et le symbolique* ».

Abordons alors la première partie qui est la présentation du terrain d'étude de la méthodologie et de l'environnement physique et socio-économique dans lesquels est produit et s'enracine le système tangalamena.

PREMIÈRE PARTIE :

**CADRE DE L'ÉTUDE, MÉTHODOLOGIE D'APPROCHE,
ENVIRONNEMENT PHYSIQUE ET SOCIO-ÉCONOMIQUE**

CHAPITRE I :

PRÉSENTATION DU TERRAIN D'ÉTUDE ET MÉTHODOLOGIE

Une présentation du terrain d'étude s'avère d'abord indispensable pour une meilleure compréhension : de la dimension « environnementale » - géographique - et socio-culturelle de la région de recherche, et du choix de l'appareillage méthodologique.

1. 1. LOCALISATION DES ZONES D'ÉTUDES

Comme toute hypothèse n'est pertinente que dans la mesure où elle est susceptible d'être vérifiée par des informations issues de la réalité concrète, des recueils d'information ont été faits au niveau des zones ci-après.

1.1.1. ZONES SPÉCIFIQUES : SAVAHONDA ET NIHAROVANA

Entretien semi-directif avec guide d'entretien

Dans ces deux zones spécifiques, on avait pris deux localités ou villages chacun, plus ou moins retirés l'un de l'autre.

Nous avons employé l'entretien semi-directif car techniquement il permet l'annonce préalable des thèmes disposés dans un guide d'entretien.

L'ordre des thèmes suivra un enchaînement logique mais on laisse quand même l'interviewé suivre sa propre dynamique.

Entretien sommaire préalable de mise en confiance

On avait débuté à chaque fois, le premier jour avec un entretien sommaire de mise en confiance dans chaque village où réside le chef du *fokontany* et le *tangalamena* et ce par l'introduction et l'intermédiaire des collègues cités ci-dessus (phase d'intégration)

Entretien avec le *tangalamena* et les anciens du village

Puis ayant l'autorisation de l'autorité locale - chef du *fokontany* et consorts - ainsi que la confiance de l'autorité traditionnelle - *tangalamena* -, le premier entretien se fait le lendemain avec le *tangalamena* et les groupes d'anciens du village, permettant ainsi à ces derniers de se familiariser d'avance avec les thèmes qu'on avait annoncés le premier jour de rencontre.

Des écrits ou notes sur papier des entretiens ont été faits mais ils sont souvent enregistrés, au besoin et suivant les circonstances, au moyen d'enregistrement vocal par téléphone portable, de façon discrète - caché - pour ne pas éveiller des soupçons négatifs et entraîner une perte de confiance de l'interlocuteur au cas où celui-ci est embarrassé ou inquiet.

Emploi du procédé de l'entonnoir et des thèmes noyés :

On avait d'abord abordé les thèmes généraux avant de s'orienter progressivement vers les thèmes plus précis²² (Descartes, 1637) - ou procédé de l'entonnoir - ou encore aborder les questions délicates par le procédé des thèmes noyés.

Descartes n'a-t-il pas dès son époque, en œuvrant dans la construction de l'édifice scientifique, enseigné qu'il faut, dans la conduite de notre pensée, passer d'abord par « les objets les plus simples et les plus aisés à connaître » puis,

²² René Descartes (1637 : 14), Discours de la méthode. Document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, Professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi.
http://classiques.uqac.ca/classiques/Descartes/discours_methode/Discours_methode.pdf. Consulté le 20-04-16.

graduellement s'élever vers « la connaissance des plus composés » ? Passons maintenant à l'échantillonnage.

Échantillonnages:

Par ailleurs, étant donné les contraintes temps consécutives aux diverses occupations quotidiennes des interviewés, on avait dû élaborer des échantillonnages dont les critères ci-après étaient retenus : l'âge ; le genre ; le charisme (ou le rôle politico-religieux) ; la responsabilité administrative vis-à-vis de l'Administration Centrale ; le statut ou rang social ; l'activité ou la profession ; la religion (traditionnelle ou autre). Enfin, en ce qui concerne l'âge, on a retenu une population cible, « active » âgée de 15 ans et plus, pour des considérations socio-économiques, politiques et religieuses et pour la fiabilité des renseignements fournis.

1.1.2. ZONES CARREFOURS : AMPASIMBE-ONIBE ET ILAKA EST

Recueils statistiques essentiels à base socio-économique :

La même méthodologie, les mêmes techniques - procédé de l'entonnoir - et le même type d'entretien – entretien semi-direct - abordés dans les zones spécifiques avaient été employés à *Ampasimbe-Onibe* et *Ilaka Est*. En sus, nous avons dû procéder à des recueils statistiques essentiels à base socio-économique, étant donné l'importance relative de cette base de données quantitatives, s'agissant ici d'étude de zones carrefours ou mixtes.

En effet, ce sont des localités combinant le mode de faire valoir ancestral (ou culture de subsistance) et l'économie de rente (ou culture d'exportation).

En d'autres termes, ce sont des univers hybrides où il y a coexistence d'un mode lignager de communication se traduisant par diverses manifestations cultuelles traditionnelles, notamment par des cultes agraires, et en même temps par la prédominance du mercantilisme ou la présence dominante d'une relative circulation

marchande monétarisée. Celle-ci est due du fait de l'introduction de financement rural comme le MEC/OTIV²³

1.1.3. ZONE AU CŒUR DE LA CAPITALE DE L'EST : LA RAFFINERIE DE PÉTROLE.

D'abord, en tant qu'employé de la société, on a eu l'occasion de faire des échanges larges avec le *tangalamena* interne, lui aussi employé, surtout lors de déjeuner en réfectoire de l'organisme, en dehors de nos occupations quotidiennes.

Evidemment comme chaque employé est « convié » à participer aux différents événements internes organisés par le *tangalamena* - en fait c'est en quelque sorte une « obligation des membres » de la société - notre observation est non seulement participante, car étant en situation de dédoublement, nous sommes en même temps acteur et observateur. Pour éviter ce dédoublement, nous nous sommes efforcés avant tout de vivre les événements, sans distanciation, comme tous les autres participants, pour ne pas troubler un quelconque culte ni inquiéter l'officiant et altérer ainsi le cours normal des « choses²⁴ » (Durkheim Émile, 1895).

En outre, on a aussi effectué des interviews semi-directives d'employés et de cadres les plus âgés sur ce qu'ils savent du fond du système *tangalamena*, non seulement concernant les différents événements qui se passent au sein de la communauté interne des travailleurs, mais aussi et surtout en dehors, c'est-à-dire, en brousse, au sein de leur communauté traditionnelle d'origine respective.

Des pistes de réflexions, recommandations nous étaient parfois données à l'occasion, par des contacts importants avec des notables de la capitale *betsimisaraka* : des anciens hauts fonctionnaires, des entrepreneurs commerciaux et des concessionnaires agricoles.

²³ MEC/OTIV : Mutuelle d'Épargne et de Crédits ou *Ombon- Tahiry Ifampisamborana Vola*.

²⁴ Comme Durkheim caractérise un fait social, dans : *Les Règles de la méthode sociologique*. Durkheim, Emile (1895). Paris, PUF.

1.14. JUSTIFICATION DU CHOIX DES ZONES BIPOLAIRES (ZONES NORDISTES ET SUDISTES) :

Justification historique

En effet, historiquement, on appelle les peuples du Nord-*bestimisaraka* « *Antavaratra* » qui veut dire ceux du Nord, et celui du Sud « *Antatsimo* » ou ceux du Sud. Ces appellations différentes ne sauraient être dépourvues de signification socioculturelle, sociopolitique, géostratégique et économique.

Nous avons donc et d'abord **deux « zones spécifiques »** d'étude, qui se trouvent aux antipodes l'un de l'autre - nordiste et sudiste - et où résident deux localités de communautés villageoises, à savoir ***Savahonda*** dans la commune de *Mahambo* et ***Niharovana*** dans la commune de *Mahanoro*. Le village de *Savahonda* se situe dans le Nord-*Betsimisaraka* et celui de *Niharovana* dans le Sud-*Betsimisaraka*.

Ces deux zones sont aussi choisies, entre autres critères, de par leur situation d'enclavée du point de vue géographique, donc moins influencées par la culture citadine, et conservant un cadre de vie avec, plus ou moins, une certaine authenticité relative.

A part ces deux localités aux antipodes l'un de l'autre, du Nord au Sud, il nous paraît judicieux d'étudier d'autres zones mixtes ou complémentaires que nous appellerons « **zones carrefours** ». On peut dire que ces zones carrefours ou zones intermédiaires combinent à la fois, dans une grande proportion, la tradition et le modernisme. Ces zones carrefours jouent en même temps le mode ancestral de communication et celui de « *l'homo œconomicus* ». Elles agencent les deux modes, ou du moins elles sont contraintes de les agencer, de marier si l'on peut dire « l'irrationnel » et le « rationnel ». Trois localités seront étudiées en ce qui concerne ces zones carrefours. Il s'agit de la communauté villageoise de la commune d'***Ampasimbe-Onibe*** localisée dans le Nord *betsimisaraka*, d'une organisation moderne située au cœur de la capitale betsimisaraka qui est la **Raffinerie de pétrole de Tamatave à Manangareza**, dans le centre administratif de cette capitale et enfin une autre communauté villageoise située en revanche dans le Sud *betsimisaraka* à savoir ***Ilaka Est***.

La première zone carrefour qui est *Ampasimbe-Onibe*, est une zone, choisie de par sa situation géographique non enclavée, par l'existence quotidienne et fréquente des moyens de transports terrestres motorisés qui assurent la desserte de la zone (taxi-brousse, camion transporteur-collecteur, véhicule de tourisme et touristiques) ou non motorisés (vélo, charrue, charrette), à part l'emploi de pirogue par les villageois empruntant le fleuve *Onibe* pour circuler ou pour se livrer à des activités de pêche. La zone relie la capitale betsimisaraka et Fénérive-Est par la route nationale bitumée (RN5). C'est une localité combinant, comme nous l'avons soulignée ci-dessus, le mode de faire valoir ancestral - culture de subsistance - et l'économie de rente ou culture d'exportation. Un univers où le système est « carrefour », donc hybride, il est en outre dominé, à la fois, par la présence d'une relative circulation monétaire intense. Comme nous l'avons annoncé en introduction, nous avons aussi débuté l'étude de cette zone depuis 1999.²⁵

La seconde zone carrefour est en fait une institution moderne, choisi comme nous l'avons dit précédemment en tant qu'organisation sise au centre même de la capitale *betsimisaraka*, une **société de raffinage de pétrole** ayant en son sein depuis sa création la présence active de *tangalamena* et de cultes traditionnels effectués suivant des événements précis ou selon des circonstances de la vie communautaire intra-entreprise. Hormis les cultes relatifs et « classiques » comme par exemple des inaugurations de nouveaux bâtiments, on peut citer d'autres cultes dirigés par le *tangalamena* :

- en cas de dotation de nouveaux équipements ou matériels relativement importante pour l'usine ;
- lors d'une fluctuation positive ou négative de la productivité de l'usine, donc il s'agit de fluctuation bénéfique ou non bénéfique pour l'entreprise et considérée comme ayant une causalité extérieure immatérielle autre que managériale, technologique, financier ;
- quand il s'agit de veiller à la sécurité physique des travailleurs relative aux accidents corporels de travail, consécutifs à un taux devenu anormal d'accident de travail ou encore de parcours ;
- en cas de répétition de décès anormal au niveau du personnel ;

²⁵ Cf. Introduction: Axe chronologique de l'étude.

- lors de la demande de bénédiction, prélude ou préliminaire faite juste avant les différentes fêtes de la Nation et avant la fête des morts ;
- en cas de succession du *tangalamena* titulaire qui devrait partir à la retraite ;
- ... etc.

Les participants au culte sont non seulement les simples travailleurs mais aussi les dirigeants de la société. Quels sont les significations ou les enjeux réels de ces événements insérés dans une sphère « non authentique » qui n'est pas la sienne, dans un univers non traditionnel qui devrait être régi avant tout par la nécessité de rationalité et d'organisation moderne ? En d'autres termes, quelles sont les communications latentes ou « cachées » véhiculées par ces événements ou manifestations existants dans un univers géré avant tout par la rationalité, par la logique moderne sophistiquée ?

La troisième zone carrefour qui est *Ilaka Est* est aussi choisie par sa situation géographique non enclavée mais en revanche elle se localise dans le sud betsimisaraka. Elle a les mêmes caractéristiques qu'*Ampasimbe Onibe* sur le plan de la desserte en moyen de transport et sur celui du mode de faire valoir. Elle se trouve à 35 km de *Vatomandry* en allant plus au sud sur le littoral Est vers *Mahanoro* et reliée par une route bitumée.

Justification concernant le terme *tangalamena*

Le terme « *tangalamena* » est utilisé du Nord au Sud betsimisaraka, mais la terminologie change quelquefois de localité en localité, sans pour autant différencier fondamentalement le contenu. Ainsi, plutôt au Nord, le tangalamena est aussi dénommé « *Ampiambinjigny* » ou celui qui garde la sépulture ou la tombe, ou « *Ampively Aomby* » celui qui, par un bâton sacré, effleure le zébu à immoler lors d'une cérémonie traditionnelle, ou « *Ampikabary* » celui qui prend la parole (un tangalamena d'un lignage peut être aussi un des porte-paroles des tangalamena de son clan). Au Sud, certaines communautés l'appellent « *Mpañantso razaña* » celui qui invoque les aïeux ou ancêtres, ou « *Mpitaña trañobe* » dépositaire ou gardien de la grande case traditionnelle collective. Nous y revenons ultérieurement, mais déjà il n'est pas superflu de noter qu'il est d'autres appellations différentes liées aux mouvements ou

« dynamiques » socio-historiques et politico-organisationnelles de la région betsimisaraka et ce dans sa marche historique vers la confédération puis vers le « Royaume *betsimisaraka* ». D'où il nous paraît prudent de par cette diversité de patois ou parler propre, due à l'étalement géographique du pays, de choisir des localités du Nord au Sud *betsimisaraka*.

Considération culturelle

A cet égard, citons ici le Révérend Père Cotte²⁶, qui, dans son ouvrage, « *Regardons vivre une tribu malgache, les Betsimisaraka* », fait état, historiquement, d'une comparaison entre le Nord et le Sud de ce pays :

« Les Betsimisaraka Antavaratra - Betsimisaraka du Nord - et les Betsimisaraka Antatsimo - ceux du Sud - vivant sur la frange littorale de Madagascar allant de Sambava jusqu'à Nosy-Varika, constituent une aire culturelle plutôt très homogène »...
« L'homogénéité est totale de part et d'autre si on fait une démarcation entre le Nord, Antavaratra et le Sud Antatsimo. Le Nord allant de Toamasina à Sambava, tandis que le Sud de Toamasina à Nosy-Varika ».

Du point de vue culturel donc, le Révérend Père Cotte constate qu'il y a une certaine homogénéité entre le Nord et le Sud, et spécifie que cette homogénéité culturelle est totale au sein des gens du Nord, et elle l'est aussi entre gens du Sud. En d'autres termes, il s'agit *plutôt d'une certaine différence culturelle, d'une variation culturelle* entre le Nord et le Sud, quand bien même le tout constitue une homogénéité.

Après cette considération culturelle, on peut avancer aussi une autre qui est historico-politique et concernant l'administration historique de cette côte orientale.

Considération politico-organisationnelle

Sur le plan socio-politico-organisationnel et historiquement, les *Antavaratra* (ceux du Nord) et les *Antatsimo* (ceux du Sud) ont connu chacun deux organisations à part. En effet, en se référant aux différentes périodes de l'histoire du pays

²⁶Cotte, R.P. (1945), *Regardons vivre une tribu Malgache, les Betsimisaraka*, Paris, La Nouvelle Edition, p.33.

betsimisaraka, on constate une certaine opposition des *Antavaratra* et des *Antatsimo*, et ce dès les premières tentatives des étrangers de s'implanter sur la côte Est de Madagascar. Il y avait d'abord les différents essais d'implantation par les Arabes autour du Xe siècle, puis des Européens à partir XVe et XVIe siècle. La côte orientale de Madagascar, fournissait en effet une étape, un transit important, sur cette route maritime des Indes (soit pour le ravitaillement, soit pour les négoce de produits) pour les transporteurs-négociants, les aventuriers, les corsaires et aussi les pirates (Deschamps Hubert)²⁷

C'est ainsi, que par la suite, au XVIIIe siècle, surtout par l'essor croissant des traites et trafics d'esclaves²⁸, devenus un enjeu majeur dans cette région, que les *Antavaratra* et les *Antatsimo* s'opposent et se rivalisent pour le contrôle et la mainmise de ces négoce d'esclaves.

Le fameux *Ratsimilaho*, qui est le fils d'un pirate anglais nommé *Thomas White* et d'une *Betsimisaraka* nommée *Raheñy*, regroupe alors les *Antavaratra* (ceux du Nord) en rassemblant les chefs lignagers nordistes qui le propulsent ensuite en chef absolu des chefferies du Nord. Il chasse *Ramanano* - chef des *Tsitambala* ou *Tsikoa* issus du centre et sud - et tente d'unifier le pays *betsimisaraka* au XVIIIe siècle vers une confédération. *Raheñy*, sa mère, étant une princesse *Zafimandrisoa* de *Fénériver-Est*, le fils *Ratsimilaho*, épaulé par ce pouvoir maternel, lui rendra plus facile alors d'être fédérateur (Chauvin J., 1945)²⁹

Toutes ces considérations, que nous venons d'exposer, à savoir la diversité de patois, la relative variation culturelle et le contexte ou le vécu historico-politique et organisationnel du peuple dans cette frange littorale *betsimisaraka*, nous a amené donc au choix bipolaire des zones d'étude. Ceci, afin de pouvoir appréhender la « dynamique » réelle de la société traditionnelle dans sa marche dans l'histoire, de mettre en évidence les impacts de ces considérations sur la culture et l'organisation sociale ainsi que la question du pouvoir intra-communautés villageoises et extra-

²⁷ Deschamps Hubert dans son ouvrage : *Madagascar, Comores, Terres Australes*, p.16, Paris, 1951.

²⁸ Deschamps Hubert : *Les pirates à Madagascar, au XVIIe et VIIIe siècle*. Paris, 1949.

²⁹ Chauvin J.: *Le vieux Tamatave de 1700 en 1936*. Edition Sourd, Tamatave, 1945.

communautés villageoises, selon la terminologie de Balandier Georges (1971), la dynamique « du dedans » et celle « du dehors ».

Cette culture, cette organisation sociale, trouvant leur fondement, leur base ou *substrat* dans les *fehitra* ou *tarika* - lignages - et dans lesquels les *tangalamena* sont les *médiateurs* tant à l'intérieur de ces lignages qu'à l'extérieur avec d'autres communautés villageoises étrangères ou avec des groupes ethniques étrangers ou encore avec des individus issus de nations différentes.

Nous voulons dire par *étranger* tout individu, tout groupe d'individus, tout groupe social ou tout peuple extérieur qui ne sont pas des gens issus d'une même généalogie ou lignée de la communauté villageoise considérée.

Nous empruntons ici la terminologie d'Althabe Gérard (2002 : 40) qui définit le lignage ou l'univers villageois comme « ...constitué d'un noyau familial dans lequel les individus se définissent et définissent leurs rapports par des relations de filiation qui suivent la ligne paternelle »³⁰

Ce noyau familial est composé de gens intégrés dans une même généalogie. Hors de cette sphère des descendants, c'est le monde des *étrangers* ; c'est-à-dire, le monde de ceux qui *n'ont pas de filiation commune*, pris dans une généalogie autre, enfin les *non-parents*.

Nous tenons déjà, dans cette présentation du cadre de l'étude, apporter clarification à cette notion de base d'*étranger* pour qu'il n'y aura pas confusion de terminologie quant à la suite de notre exposé ou étude.

En résumant, nous avons donc au total, après toutes ces considérations, à étudier **cinq localités** à savoir :

³⁰ Voir l'ouvrage d'Althabe, Gérard (2002), *Oppression et libération dans l'imaginaire : les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar* : Édition F. Maspero & Édition La Découverte- Collection Sciences Humaines et Sociales, p.40.

- **deux zones spécifiques bipolaires enclavées**, l'une située au Nord et l'autre au Sud ;
- **deux zones carrefours**, l'une dans le Nord, l'autre dans le Sud, toutes deux des zones à haute desserte routière ;
- **et la Raffinerie de pétrole en plein centre-ville de Toamasina.**

1.1.5. RÉCAPITULATION DES ZONES :

Deux zones spécifiques enclavées :

- *Savahonda*, village dans la commune de *Mahambo*, Région *Analanjorofo*, dans la partie **Nord – betsimisaraka** ;
- *Niharovana*, village dans le district de *Mahanoro*, Région *Atsinanana*, dans la partie **Sud – betsimisaraka**.

Deux zones carrefours:

- *Ampasimbe-Onibe*, village dans une zone à haute desserte routière, chef-lieu de commune, district de Toamasina II, Région Atsinanana, dans la partie **Nord betsimisaraka** ;
- *Ilaka Est*, village dans une zone à haute desserte routière, chef-lieu de commune, Région *Atsinanana*, dans la partie **Sud betsimisaraka**

Une zone spécifique et carrefour :

- *La Raffinerie de Pétrole* située à *Manangareza*, est une zone **au cœur de la capitale betsimisaraka, Région Atsinanana**.

Elle est spécifique de par sa nature d'entreprise moderne et en même temps carrefour de par sa population (travailleurs) d'origine régionale diverse.

Le tableau ci-après récapitule les différentes zones d'études.

Tableau 1: Récapitulation des zones d'étude

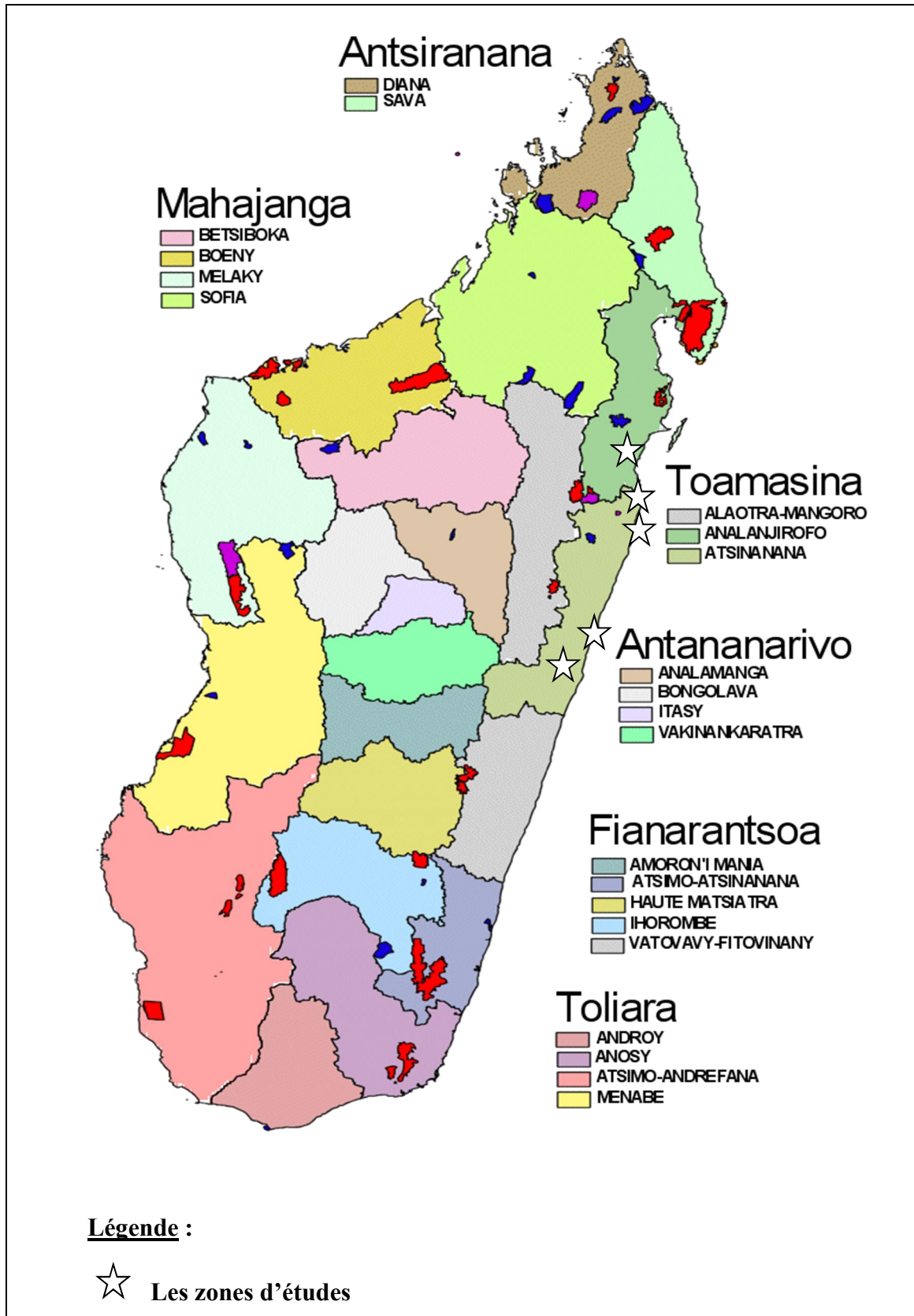
LOCALISATION DES ZONES D'ETUDE			
ZONES	Nord betsimisaraka	Capitale betsimisaraka	Sud betsimisaraka
Zones Spécifiques	<i>Savahonda</i>	<i>La Raffinerie de Pétrole</i>	<i>Niharovana</i>
Zones Carrefours	<i>Ampasimbe-Onibe</i>		<i>Ilaka Est</i>

Source: (auteur, 2012)

Présentons enfin une localisation cartographique, des localités d'étude par rapport :

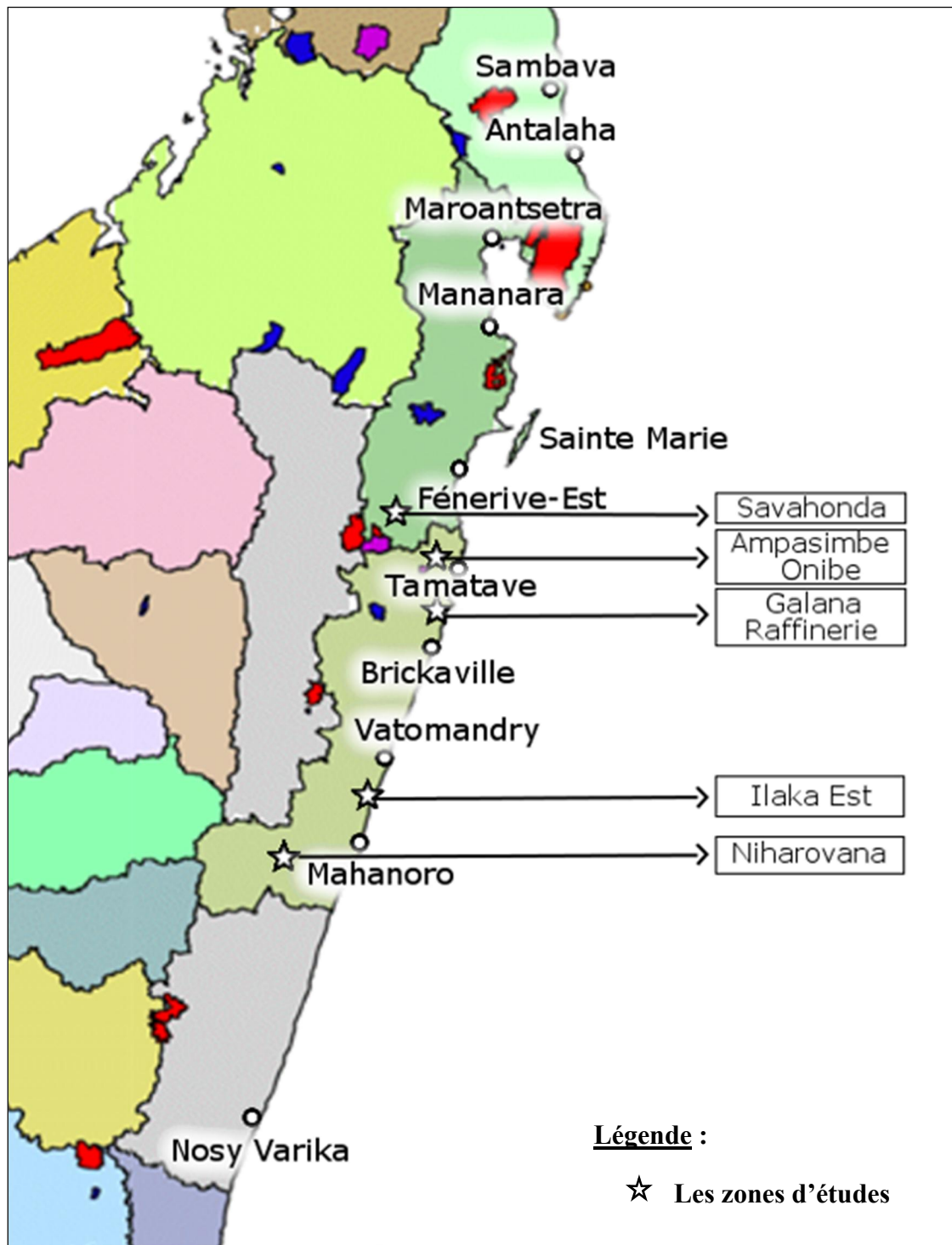
- aux régions officielles de Madagascar ;
- à la côte orientale de la Grande-Ile.

Figure 1. Les régions officielles de Madagascar et les zones d'étude



Source : Foiben – Taosaritanin'i Madagasikara (FTM), 2013.

Figure 2. Les zones d'étude, vue partielle de la côte orientale



Source : Auteur, 2013

Comme souligné plus haut, les deux cartes ci-dessus présentent les zones d'étude, l'une par rapports aux vingt-deux régions officielles de Madagascar et l'autre configurée aux principales villes de la côte orientale.

Voyons maintenant les détails de notre approche méthodologique.

1.2. MÉTHODOLOGIE

1.2.1. MATÉRIELS ET MÉTHODES

Type de recherche

Cette étude intitulée « *Pouvoir et symboles en pays betsimisaraka: le tangalamena* » se veut avant tout être une recherche – action avec une finalité en recherche -développement.

Type de situation

Elle essaie de procéder toujours, dans toutes les étapes d'investigation, autant que possible, en situations naturelles.

Type d'échantillonnage : aréolaire puis par quota.

Il apparaît que le type d'échantillonnage choisi est celui qui peut permettre une adaptabilité dans la représentation géographique de toute la région, celui dicté par un souci d'équilibre entre les gens du nord et ceux du sud, soit l'échantillonnage aréolaire.

L'échantillonnage aréolaire consiste à prélever l'échantillon de la population étudiée en partant de sa répartition géographique.

En effet, d'une part, il y a les *Betsimisaraka Antavaratra* (*Betsimisaraka* Nordiste) et les *Betsimisaraka Antatsimo* (*Betsimisaraka* Sudiste) et d'autre part les *Betsimisaraka* sans distinction d'origine géographique habitant au cœur de la capitale de l'Est.

Puis dans chaque échantillon aréolaire prise, on a procédé à un échantillonnage par quota d'une valeur de 10 %.

La population enquêtée sera présentée suivant les caractéristiques socio-démographiques ci-après : le sexe ou genre ; l'âge ; l'affiliation religieuse ; le niveau

d'instruction ; le statut politico- religieux ou administratif ; le statut socio-économique et marital ; et particulièrement, la catégorie socio-professionnelle pour les travailleurs de la Raffinerie.

Tableau 2 : Effectifs des cibles par zones et échantillonnage

Zones d'études	Caractéristiques des zones	Situation géographique	Effectifs des cibles	Quota de 10%
Savahonda	Zones enclavées moins peuplées	Nordiste	123	12
Niharovana		Sudiste	108	11
Ampasimbe	Zones carrefours plus peuplées	Nordiste	209	21
Ilaka Est		Sudiste	207	21
Raffinerie de Pétrole de Tamatave	Zone au cœur de la capitale de l'Est	Centre administratif	234	23
TOTAL			881	88

Source : auteur, 2013.

Type d'enquête

Comme cité auparavant, nous avons utilisé les techniques ci-après :

- entretien de mise en confiance ;
- entretien semi-directif avec emploi du procédé de l'entonnoir et des thèmes noyés ;
- observation directe ;
- recueil statistique à base socio-économique.

Moyen :

- guide d'entretien et questionnaires ;
- écrits ;
- enregistrements sonores et prises de photos.

Diverses techniques employées en dehors du groupe-cible :

Tout cela ne nous a pas empêché, suivant les circonstances et les occasions, en dehors du cadre cible mentionné précédemment, de prendre en compte :

- certains *témoignages*;
- des *récits de vie*;
- des résultats de *sondage*;

et ce, auprès d'autres personnes qui pourrait éclairer notre recherche, évidemment toujours dans la région *betsimisaraka*.

1.2.2. APPROCHE THÉORIQUE

Notre approche se veut d'abord dans un premier temps anthropologique dans l'analyse du microcosme traditionnel. Comme signalée auparavant, elle sera plutôt politico-sociologique (Schwartzberg, 1990)³¹ lors de l'étude du rapport microcosme et macrocosme insérés dans la société globale et aussi dans l'analyse de la transformation sociale inhérente à l'échange ou l'interversion du pôle traditionnel - pôle moderne.

Cette approche anthropologique et politico-sociologique sera complétée par une autre. En effet, comme ces univers, communautés traditionnelles sont incrustées dans la société globale parsemée de « rationalité moderne », il nous faudrait, à part, et suivant les circonstances, une approche holistique avec l'emploi de la triangulation systémique qui combine : l'aspect fonctionnel ou le rôle du système ; l'aspect structural ou la manière où le système est organisé ; et l'aspect historique ou la situation où le système

³¹ Cf. Schwartzberg, Roger-Gérard, *Sociologie politique*, Éd. Montchrestien. Collection Précis Domat 1990 & Jacques Benjamin. Article sur : Schwartzberg : Sociologie politique dans *Science Politique. Université de Montréal*.1971. p.562

L'approche de Schwartzberg, Roger-Gérard se veut sous forme de système ; il s'inspire notamment de David Easton pour envisager d'abord le système politique dans son environnement et analyser ensuite le système politique dans ses éléments internes. (Schwartzberg cité par Jacques Benjamin)

était et devient. Et tout cela dans l'aspect dynamique du système appréhendé « du dedans » et « du dehors » (G. Balandier, 1971 : 92)³²

En somme, notre approche est d'abord anthropologique et on peut dire qu'elle s'inspire notamment de Schwartzberg sur le plan système et de Balandier sur le modèle dynamique. L'analyse systémique de la société ne peut se passer de la dynamique sociale. En effet, on peut dire avec Balandier que :

*« L'analyse « systémique » quels que soient ses limitations et ses artifices, manifeste la liaison nécessaire du système et de la dynamique ».*³³

1.2.3. DESCRIPTION SOCIOLOGIQUE DE LA MICRO - POPULATION ENQUÊTÉE

Pour plus de clarté et avoir une vue synthétique, une description de la micro - population enquêtée s'avère nécessaire et cela sous forme de tableau synoptique renfermant les critères sociologiques.

Les critères retenus sont :

- hameaux d'études ;
- effectif : population âgée de plus de 15 ans ;
- échantillonnage aréolaire puis échantillonnage par quota de 10 % ;
- sexe ou genre ;
- tranche d'âge ;
- affiliation religieuse ;
- statut politico-religieux ou administratif de l'individu ;
- niveau d'instruction ;
- statut socio-économique ;
- catégorie socio-professionnelle ou C.S.P. ;
- statut marital.

³² Sens et puissance, op.cit., p.92.

³³ *Ibidem.*, p.53.

Tableau 3 : TABLEAU SYNOPTIQUE, DESCRIPTION SOCIOLOGIQUE DE LA MICRO - POPULATION ÉTUDIÉE

Zones d'études	Échant. Aréolaire Effectif : individus x ≥15 ans	Échant . quota de 10 %	Sexe ou genre		Tranche d'âge				Affiliation religieuse				Individus ayant un statut :							Niveau d'instruction					Satut socio- économique				C S P	Statut marital				
													Politico- religieux				Politico- Admini.		citoyen															
			M	F	T1	T2	T3	T4	R c	R t	R m	R s	T a	C o	T r	t r	P	mP	C	N1	N2	N3	N4	N5	1	2	3	4	5	a	b	c	d	e
Savahonda	123	12	6	6	2	4	4	2	4	5	3	0	1	2	1	2	1	1	4	1	4	5	2	0	6	1	3	2	-	2	4	3	2	1
Niharovana	108	11	5	6	2	4	3	2	4	5	2	0	1	2	1	2	1	1	3	1	3	5	2	0	5	1	3	2	-	2	4	2	1	2
Ampasimbe	209	21	10	11	4	7	7	3	7	10	3	1	1	3	2	3	1	4	7	1	4	7	7	2	7	8	3	3	-	4	6	5	2	4
Ilaka Est	207	21	10	11	4	7	7	3	6	9	4	2	1	3	2	2	1	5	7	1	3	6	8	3	8	7	2	4	-	4	6	8	2	1
Raffinerie Tamatave	234	23	11	2	0	11	10	2	7	11	3	2	1	0	0	0	0	0	22	0	0	0	6	17	-	-	-	-	23	14	4	2	1	2
Total de la population	881	88	42	46	12	33	31	12	28	40	15	5	5	10	6	9	4	11	43	4	14	23	25	22	26	17	11	11	23	26	24	20	8	10
Quota 10 %	88,1		88		88				88				88							88					88				88					

Source : auteur, 2016.

DÉCODAGE DU TABLEAU SYNOPTIQUE

Échant. = Échantillonnage.

Genre ou sexe :

M = Masculin ;

F = Féminin.

Tranche d'âge prise:

T1 = Tranche d'âge de 15 à 17 ans ou [15, 17] ;

T2 = Tranche d'âge de 18 à 39 ans ou [18, 39] ;

T3 = Tranche d'âge de 40 à 59 ans ou [40, 59] ;

T4 = Tranche d'âge de 60 et plus ou [60, ≥ 60[.

Affiliation religieuse existante :

Rc = Religion chrétienne ;

Rt = Religion traditionnelle ;

Rm = Religion mixte (chrétienne et pratique en même temps la religion traditionnelle) ;

Rs = Religion « sectaire » (église « cadette » appelée populairement « secte »).

Rôle Politico- religieux existant :

Ta = *Tangalamena* ;

Co = Conseiller (le conseil des anciens aide le *Tangalamena* dans certaines prises de décisions) ;

Tr = Maître *Tromba* ;

tr = Adeptes de *Tromba* ;

P = Président du *fokontany* (*fokontany* ou circonscription administrative de base) ;

mP = Membre de la Présidence du *fokontany* (ou comité) ;

C = Simple citoyen.

Niveau d'instruction:

N1 = Ne sait lire ni écrire ;

N2 = Sait lire et écrire, mais sans diplôme ;

N3 = Diplômé en CEPE ;

N4 = Diplômé en BEPC ;

N5 = Diplômé en BEPC et plus.

Nomenclature des statuts socio-économiques existants :

1 = Agriculteur et éleveur sur petite exploitation ;

2 = Agriculteur sur moyenne exploitation ;

3 = Pêcheur, cueilleur, petit commerçant et artisan ;

4 = Profession intermédiaire.

5 = Cadre et profession intellectuelle supérieure.

Détails de la nomenclature ci-dessus :

1 = Agriculteur et éleveur sur petite exploitation :

L'agriculture et l'élevage constituent une activité de subsistance :

- riziculture sur tanety ou irriguée ne dépassant pas une superficie agraire de 2 à 3 ares ;
- parcelle de caféier, de giroflier ; culture de manioc, patate, brèdes de même superficie que ci-dessus ;
- élevage bovins ne dépassant pas individuellement 3 têtes ;
- quelques volailles ne surpassant pas en général 10 têtes.

2 = Agriculteur sur moyenne exploitation :

L'agriculture et l'élevage restent toujours ici, en général, une activité de subsistance, mais avec un dégagement de petit surplus destiné au marché. Le surplus est évalué généralement à 1/5 jusqu'à 1/3 de la production totale :

- riziculture sur *tanety* ou irriguée ne surpassant pas une superficie agraire de 4 à 8 ares ;
- les terrains sont d'étendues variables, souvent éparpillés et dont la capacité totale ne dépassent pas les 8ares : des parcelles de caféiers, de girofliers ; cultures de manioc, patate, de divers fruits tropicaux tels le letchi, la banane, l'ananas qui est cultivé surtout au sud *betsimisaraka* ;
- élevage bovins ne dépassant pas 8 têtes individuellement ;
- élevage de volailles ne surpassant pas en général 30 têtes, sauf pour les paysans riverains des fleuves qui peuvent posséder jusqu'à 60 têtes et plus quand il s'agit de volailles comme les canards et les oies nécessitant l'immersion du corps dans l'eau.

3 = Pêcheur, cueilleur/chasseur, petit commerçant et artisan :

- Pêcheur à la nacelle muni de filet, en eau douce ou en eau de mer. Vend la plupart du temps les grosses prises (après séchage) et consomme les petites ;
- Cueilleur qui vit d'activités de cueillettes et de chasses (fruits sauvages, miels, gibiers, plantes médicinales, produits végétaux et certains feuillages destinés à la construction de logis traditionnels);

- Petit commerçant (de PPN ou Produit de Première Nécessité ; de légumes et fruits).
- Artisan : s'occupe d'activité de petite construction de logis en matériaux locaux ; de réparation de charrettes ; de bicyclettes ; d'ustensiles courants ; de paniers en matériaux locaux ou *garaba* surtout en période de campagne officielle de letchi.

4 = Profession intermédiaire:

- Instituteur et assimilé, directeur d'école, d'éducation de base (École Primaire Publique ou EPP) ;
- Profession intermédiaire de la santé : sage-femme, infirmier, aide-soignant ;
- Religieux (curé et pasteur dirigeant une paroisse).

Remarque sur cette profession intermédiaire :

Les individus se trouvant dans cette catégorie socio-professionnelle possèdent ou louent, en général, des terres destinées à l'agriculture et à l'élevage, soit « sur petite exploitation », soit sur « moyenne exploitation » (cf. Statut socio-économique 1 et 2). Parfois aussi ils sont en même temps des commerçants. Dans leurs diverses activités (exercées en parallèle avec leur profession), ils adoptent soit le métayage en contractant avec des paysans parcellaires (cf. statut socio-économique : 1= agriculteur et éleveur sur petite exploitation) recevant alors en nature une partie des récoltes, soit ils confient ces activités secondaires, la majeure partie du temps, aux membres désœuvrés de leur famille, ce qui est le cas en ce qui concerne particulièrement le commerce.

La profession confère à cette catégorie de gens le statut de notable dans les villages étudiés, de par leur autorité morale et intellectuelle (en tant que directeur et instituteur d'école ; infirmier et sage-femme ; ...), mais aussi de la place qu'elle tient

économiquement (métayage, commerce), sans compter que des paysans lui demande quelquefois des aides financières sous forme de prêt avec ou sans usure.

5 = Cadres et professions intellectuelles supérieure (Concernent uniquement la Raffinerie de Tamatave) :

Effectif de la population enquêtée :

Catégories socio-professionnelles (CSP) des enquêtés				
Cadres	Agents de maîtrise	Ouvriers	Employés	Total
5	6	6	6	23

Source: Auteur, 2013.

Statut marital:

a = Marié légalement;

b = Marié traditionnellement;

c = Célibataire;

d = Veuf ou veuve;

e = Fille-mère.

1.3. ETUDE BIBLIOGRAPHIQUE ET COMPARATIVE DU CONTENU DES OUVRAGES

Elle a été faite tout au long de l'étude, avec un va-et-vient « recueil des informations supplémentaires - études bibliographiques additionnelles », comme nous l'avions souligné précédemment, et ce dans les différents centres de documentation ci-après : Archives Nationales ; Archives de l'Académie Malagasy ; Musée d'Art et d'Archéologie ; Centre de documentation de la Faculté DEGS , de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, des Archives Nationales, de l'ORSTOM, du CITE, de l'Institut Français de Madagascar, IFM, du Centre Culturel Américain, de la bibliothèque du PNUD et de la Banque Mondiale ; documentation dans d'autres bibliothèques d'universités privées comme l'ISTS et l'UCM ; le centre de documentation régionale ainsi que le Centre d' Études et de Recherches Ethnologiques et Linguistiques

(C.E.R.E.L) à Toamasina, les documentations communales et notamment des Plans Communaux de Développement (PCD) intégrant la monographie villageoise des localités d'étude, le Journal Officiel, les revues, les journaux et quotidiens nationaux et locaux, de simples manuscrits de notables locaux retraçant des informations non moins importantes et enfin les bibliothèques et ouvrages des projets implantés dans la région d'étude, comme le Projet MEC/DID.

Voyons maintenant l'environnement physique.

CHAPITRE II :

ENVIRONNEMENT PHYSIQUE

Tout essai d'analyse d'un système social repose tout d'abord sur le milieu où il s'attache. Aussi, il nous est d'une importance particulière d'y consacrer une relative exposée éclairée et minutieuse.

2.1. UNE POTENTIALITÉ NATURELLE

Le pays *betsimisaraka*, s'il est très allongé en latitude sur environ 800 km sur la côte orientale de Madagascar, par contre sa largeur ne dépasse en moyenne que de 60 à 75 km. Il présente une unité climatique car toute sa façade est exposée à un vent humide et tiède de l'alizé. Cette exposition à cette humidité rend cette bordure littorale très pluvieuse surtout entre le fin novembre et le début du mois de mai. D'un climat de type tropical, cette pluviométrie déjà excessive est accentuée parfois par le passage des cyclones qui sévissent la région pendant cette période, surtout dans la partie Nord de cette bordure littorale. Ce qui fait au total une abondance de pluie qui affiche une précipitation moyenne de 2500 m/m par an. Pour une ample description, cette bande littorale est constituée de trois zones longitudinales, du Nord au Sud, structurées de falaises, de collines et de plaines littorales. Le milieu offre en générale toute une potentialité agricole indéniable, sans parler de ce que fournit l'océan. De la sorte, les collines, les vallons, les vallées semblent se compléter. En effet, l'ensemble forme un écosystème apte à une activité de cueillette, de chasse et qui répond aussitôt au besoin primaire de l'homme, à la survie.

- Ainsi, les *collines* constituées de surfaces gazonnées verdoyantes permettent l'élevage de bétail ou d'animaux d'exploitation agricole.

- Autant les *vallons* et *vallées* allongées façonnées par des cours d'eau sont, suivant les constats jadis de divers spécialistes, propices à la culture comme le canne à sucre, la vanille, la riziculture, et plus à l'intérieur, elles sont favorables à la culture du café.
- Les *versants des montagnes*, s'ils ne sont pas défrichés, comme ce qui est le cas quelquefois, sont couverts de végétations luxuriantes surtout par du « *ravinala* » francisés « *ravenala* » ou encore « arbres du voyageur », famille des musacées. Notons au passage le caractère précieux de cet arbre surtout pour les natifs de la région. Ceci est aussi d'ailleurs valable chez les autres régions de Madagascar. En effet, l'arbre entier, des feuillages à la racine, en passant par les tiges, le tronc et ce qui est dedans, fournissent non seulement des matériaux de construction de logis traditionnel mais aussi à d'autre utilisation domestique et ménagère.
- Pareillement la grande falaise dite « *falaise betsimisaraka* » se présente souvent comme une bande de densité forestière très importante et où s'entremêlent des suites de vallées. Les autochtones, traditionnellement y trouvent une partie de leurs vivres par la pratique :
 - du « *mambely* » ou cueillette, constitués essentiellement de fruits sauvages ou de miel ;
 - de l'extraction de tubercules comestibles ou encore de racines à vertu médicinale ;
 - du « *haja* » ou chasse notamment la capture d'oiseaux et d'animaux sauvages.

C'est aussi, la plupart du temps, le lieu de ramassage de bois de chauffe. Pendant une certaine période de l'histoire et notamment pendant les luttes internes entre chefferies, ou durant la colonisation, les natifs s'y réfugient soit pour fuir la traite d'esclave, soit pour se soustraire aux collectes d'impôts obligatoires, sentis très pénibles et démesurées.

Cette situation de fuite aux tributs devient souvent irréversible et les gens commencent à s'adapter dans ces vallées qui s'entremêlent dans les falaises. Ce qui engendre progressivement des groupes de foyers sédentaires, campés en arrière-pays, appelés localement les « *ambanivolo* » (littéralement « campagnards ») par opposition aux gens du littoral. Ces derniers, en effet, vivent non pas d'activités de prélèvement comme les *ambanivolo* mais surtout de la pêche en mer, d'autres activités salariées maritimes et de l'agriculture.

2.2. UNE DIFFICULTÉ INTERNE DE COMMUNICATION TERRESTRE

L'existence de cours d'eau nombreux perpendiculaires à l'Océan Indien (cf. figure 3) caractérise la région, qui d'une part constitue une richesse et potentialité naturelle mais en revanche érige aussi de véritables barrières qui rendent difficile la communication terrestre du Nord au Sud et vice-versa.

Ainsi, fleuves, rivières, torrents, sont autant d'obstacles qui compartimentent la bande littorale *betsimisaraka*. Autrement dit, jadis, un groupe ou peuplade ne pouvait se déplacer dans la pratique, du Nord au Sud et inversement, sans traverser fréquemment des cours - d'eau parfois larges. Ce qui rend nécessaire des moyens d'embarcation sur les lieux à chaque fois qu'on rencontre ces affluents.

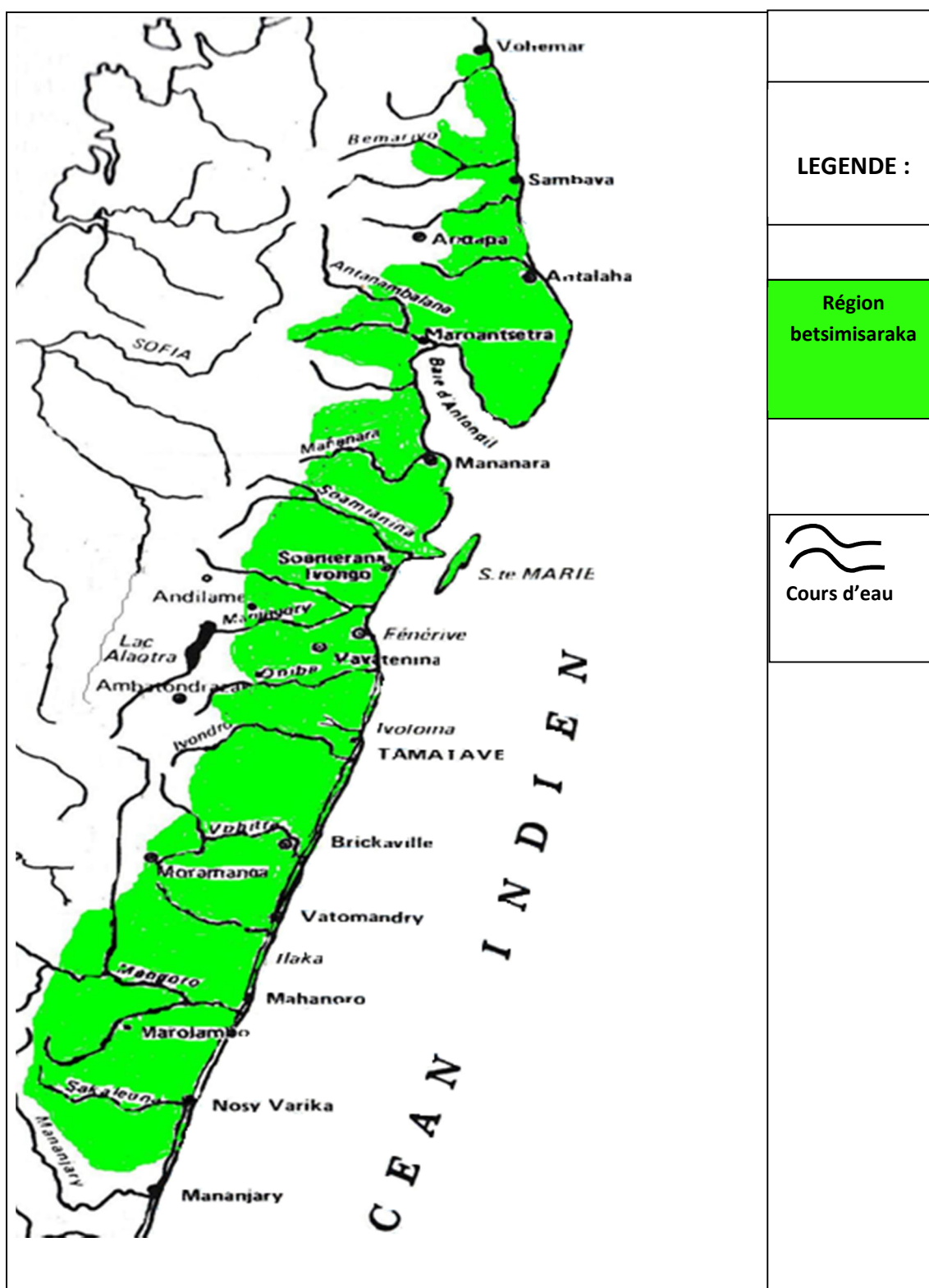
Plus tard ces embarcations locales étaient fournies par l'Administration à partir de la période coloniale et gérées par les collectivités locales.

Ils furent constitués par des radeaux ou des bacs mais rarement par des ponts, sauf en cas d'intérêt pour l'économie de traite d'antan.

Ces cours d'eau, comme l'illustre l'exemple de la figure 3 se dressent comme des entraves naturelles au déplacement terrestre des natifs quant au mouvement du Nord Vers le Sud et vice-versa.

Essentiellement on peut citer : *Antanambalana*, *Mananara*, *Onibe*, *Vohitra*, *Ivondrona*, *Mangoro*, *Sakaleony*, *Mananjary*.

Figure 3 : Les cours - d'eau divisant en compartiments la région *betsimisaraka* du Nord au Sud et vice-versa



Source : auteur, 2014.

La figure 4 montre en l'occurrence un bac qui assure le trafic ou circulation des gens et des produits traversant le fleuve *Onibe*.

Fig. 4 : Le fleuve *Onibe*, un des affluents cloisonnant la région *betsimisaraka*



Source : Photo d'archive, Bureau de la Région *Analanjirifo*, Fénérive-Est : transbordement de passagers d'une rive à l'autre par un bac sur la rivière *Onibe*, vers 1965 selon les renseignements reçus des anciens employés.

Cette dernière est à l'origine de l'appellation du village d'*Ampasimbe*, qui se trouve à sa proximité, pour devenir *Ampasimbe-Onibe*, une de notre zone d'étude. *Onibe* constitue un des affluents dont la traversée est un passage obligé pour se rendre de Tamatave à Fénérive-Est.

La photo date de l'époque de la première République et aujourd'hui le bac a été remplacé par un pont d'infrastructure moderne.

2.3. UN COMPARTIMENTAGE PHYSIQUE ET DES MICRO-CULTURES

Comme l'Est étant constitué par l'Océan et l'Ouest par les falaises, ces deux milieux constituent aussi deux entraves pour la circulation. Ce qui donne au total un espace géographique très compartimenté et qui érige un milieu d'une difficulté de communication entre groupes riverains du Nord au Sud.

Ce fait engendrerait, historiquement, une isolation de peuplades formées de petits groupes, communautés, clans, ou au plus et à une échelle plus grande, de chefferies relativement hermétiques.

Ces communautés, même supposées venir d'une origine historique unique, une fois repliées sur elles-mêmes pendant une certaine période déterminée, généreraient inéluctablement des micro-cultures apparentées aux micro-milieus d'adaptation.

Cependant, consciemment ou inconsciemment, un besoin incessant d'extension de l'espace vital devrait se faire sentir par le groupe, par exemple du fait de la menace d'une pression démographique³⁴ par rapport à la rareté des exigences de survie et qui entraînerait nécessairement un débordement de la communauté par-dessus les barrières naturelles.

De plus, sur le plan de la reproduction, un système d'échange matrimonial est nécessaire pour la perpétuation de la descendance. Ce qui suppose que le groupe, même

³⁴ La côte est très compartimentée et les clans isolés les uns des autres. Avec les luttes intestines entre clans, l'occupation du sol devient alors problématique, d'où une « pression démographique relative » due à une fixation éphémère à la terre. Du plus, l'insécurité due aux luttes internes accentue ce fait. Ces rencontres belliqueuses concernent les *Betsimisaraka*, *Sihanaka* de l'intérieur, *Sakalava* du Nord-Ouest et *Tsimihety* de la côte orientale. Ainsi, la côte orientale a été un carrefour où se rencontrent différentes populations de l'île, des rencontres qui sont soit pacifiques (échanges de produits importés ou locaux) ou belliqueuses (pour se procurer des esclaves). Voir à ce propos les ouvrages de :

- Petit M. (1967), « Les Zafirabay de la baie d'Antongil », *Annales de l'Université de Madagascar, Série Lettres et Sciences Humaines*, N°7.
- Deschamps Hubert (1949), *Les pirates à Madagascar aux XVIIe et XVIIIe siècle*. Paris.

isolé devrait avoir un minimum de porosité, de perméabilité relative en vue de contracter des mariages, donc des alliances avec d'autres groupes étrangers³⁵.

Le groupe dans la région, dans sa stratégie de reproduction de la vie connaît la prohibition de l'inceste et doit se conformer à ce système mais pas indéfiniment, seulement jusqu'à un niveau de génération de descendants.

En effet, à partir de la sixième génération, [où le degré de parenté et la liaison de sang semble relativement estompés, suivant la coutume et croyance locale], les descendants de même génération de lignée utérine d'une ascendante peuvent se marier.

De même, pour les collatéraux de lignée patrilinéaire, la prohibition s'arrête à la neuvième génération où l'inceste n'est plus de mise et donc levé.

En poussant la démonstration plus loin et en d'autres termes, on peut déduire qu'un groupe peut être autonome en reproduction, à tous les époques où se renouvellent ces générations intra-lignagers auto-reproductrices.

Cette digression, qui nous semble importante, nous permet de confirmer, si on en tient à cette démonstration, du moins théorique, qu'un tel groupe peut s'isoler pour sa reproduction dans un cadre physique hermétique pendant une certaine période plus ou moins longue.

Revenons au cadre physique pour signaler l'importance dans cette région littorale de l'existence « *d'Ampagnalaña* », qui sera dénommé ultérieurement « *Canal des Pangalanes* ».

³⁵ Aujas remarque à juste titre que les immigrations historiques ont donné, selon lui, à la population *betsimisaraka*, des souches de familles différentes mélangées, mélanges plus intenses que chez les peuples de l'intérieur. Aujas (1906 : 87), *Histoire et coutumes betsimisaraka*, in B.A.M.

2.4. LE CANAL DES PANGALANES COMME OUVERTURE ENTRE LES MICRO-RÉGIONS

En fait le Canal de Pangalane est obtenu au moyen de l'aménagement des lagunes étirées, en séries, ainsi que des lacs déjà existants et qui longent la bordure littorale orientale. Cet aménagement n'a vu le jour qu'à partir de l'époque coloniale.

Ce passage naturel aménagé va permettre plus tard la communication entre les micro-régions, jusque-là cloisonnées, sans passer obligatoirement par la voie maritime qui est moins commode et comportant plus de dangers.

C'est entre 1896 et 1905, années de résidences du Gouverneur colonial, le Général Gallieni, consécutivement à l'instauration de l'économie de traite, que celui-projette l'aménagement de ces séries de lagunes et de lacs naturels en un canal.

Ceci étant nécessaire entre autre pour l'écoulement des produits, venant des régions littorales enclavées, vers les ports. Gallieni donne ainsi le feu vert pour entamer le projet. Il s'agit de creuser afin de relier ces lagunes et ces lacs naturels sur la partie du littoral connue jusque-là sous le nom de « Côte du Palissandre » (Mada - Économie, 1999 : 54).

Les travaux d'aménagement furent effectués par des immigrants chinois et s'arrêtent à *Andevoranto* à 70 km au Sud de Tamatave. Notons en effet, à cet égard et au passage, l'influence et la prépondérance chinoise sur cette littorale Est. Nous y reviendrons ultérieurement.

Par la suite, pour ce qui est du canal, c'est seulement un siècle plus tard, en 1980 que le gouvernement malgache reprit les travaux de dragage et d'élagage plus au Sud jusqu' à *Mananjary*. En fait seul un tronçon de 38 km a nécessité ces travaux, le reste du parcours étant des lacs naturels.

Fig.5 Les Pangalanes, avec quelques affluents, longeant la bordure orientale



Source : auteur, 2014

Légende :

	Les Pangalanes longeant le littoral Est de <i>Toamasina</i> à <i>Farafangana</i> .
	Affluents importants compartimentant la région Est.

De nos jours les Pangalanes constituent des voies navigables qui peuvent relier Tamatave, la capitale *betsimisaraka* jusqu'à *Farafangana* au Sud, soit environ 650 km, en passant par les localités historiques importantes comme *Vatomandry*, *Mahanoro*, *Nosy Varika* pour ce qui est de la région côtière traditionnelle *betsimisaraka*.

En ce qui concerne les autres régions non *betsimisaraka*, le canal permet dorénavant la liaison, à partir de *Toamasina*, des localités comme *Mananjary*, *Manakara*, *Farafangana*, qui sont situées plus au Sud de la région d'étude.

2.5. LA PÉRIODE COLONIALE ET LES VOIES DE COMMUNICATION

2.5.1. BREF HISTORIQUE DES VOIES FERRÉES ET DES ROUTES

Une voie ferrée et une route nationale reliant Tamatave à Tananarive sont construites essentiellement pendant la même période coloniale. Elles sont réalisées sous l'impulsion de la politique coloniale des grands travaux, particulièrement de la SMOTIG (Service de la Main-d'œuvre pour les Travaux d'Intérêt Général), servant de support à l'économie de traite et qui constituent les seules voies d'accès vers l'intérieur.

La voie ferrée présente au niveau de Brickaville (lieu de plantation de canne et d'implantation d'usine sucrière d'orientation vers l'exportation) une bifurcation vers la côte jusqu'à *Ambila Lemaitso* permettant une évacuation maritime.

Avant la période coloniale, l'ancienne piste historique qui relie Tamatave à Tananarive se présente en deux tronçons : un tronçon plus ou moins marécageux, sablonneux et dont l'usage est malaisé. Elle longe parallèlement la côte de Tamatave jusqu'à *Ambila Lemaitso* et *Andevoranto*. De là, se poursuit le deuxième tronçon qui pénètre directement vers l'intérieur, en ascension vers l'Ouest jusqu'à Tananarive, plus malaisée encore et très pénible car très escarpé.

Cette piste a été l'itinéraire emprunté (du temps de la Monarchie *merina* et aussi pendant une certaine période de l'époque coloniale) par les agents de

l'Administration, qui sont portés aux moyens des « *filanjana* », chaises à porteurs ou *filanzanes* en français.

Cette ancienne piste deviendra la route nationale actuelle. Cependant, la nationale ne longera plus la bordure maritime comme l'ancienne piste et ne desserve plus en conséquence *Ambila* et *Andevoranto* qui sont des localités historiques.

Par ailleurs, en ce qui concerne la route, une rallonge sur environ 100 km est réalisée reliant Tamatave jusqu'à Fénérive-Est au Nord et plus tard encore plus au Nord, de Fénérive-Est à *Soanierana Ivongo*.

En outre, de *Soanierana Ivongo*, une embarcation motorisée est disponible, de nos jours, qui permet la traversée de l'Océan pour parvenir à l'Ile Sainte Marie. Notons que cette île est un des hauts lieux historiques du pays *betsimisaraka* en ce qu'elle constitue la zone de prédilection des premiers pirates européens en 1698 (Boiteau, 1958)³⁶. La présence des pirates va agiter le milieu dans cette côte orientale.

Plus au Nord, une route sera aménagée par le Gouvernement malgache en 1974, avec la collaboration du FED (Fonds Européens de Développement), reliant *Sambava* à Vohémar, dernière localité-limite nordique de la région traditionnelle *betsimisaraka*.

Soulignons l'importance particulière, historiquement et jusqu'à nos jours, qu'accordent les administrations successives aux infrastructures de communication entre la région *betsimisaraka* et *Antananarivo*.

2.5.2. LE PROJET DE VOIES FERRÉES DU ROYAUME DE MADAGASCAR

Déjà, vers 1888, le Royaume de Madagascar projette déjà la construction d'une voie ferrée, reliant Tananarive à Tamatave. C'est pour dire l'importance pour le Royaume d'antan d'avoir une communication terrestre rapide et sûre avec une région

³⁶ Boiteau, Pierre (1958), *Contribution à l'histoire de la nation malgache*. Paris pp.31, 32.

maritime et c'est la côte Est *betsimisaraka* qu'il a porté son choix étant donné que celle-ci est la plus proche.

De plus, elle est aussi la plus séduisante et attrayante, en termes économiques, commerciaux, et présente largement une potentialité. Mais elle constitue surtout une littorale qui va permettre l'ouverture vers la mer du Royaume de Madagascar qui a besoin de s'ouvrir de plus en plus vers l'extérieur.

Il s'agit pour lui de côtoyer les puissances étrangères de l'époque³⁷ qui s'intéressent davantage à la Grande Ile, de développer une politique de sa géographie, en termes d'enclavement.

Une alliance internationale sur le plan commercial et surtout militaire a été donc nécessaire. Du même coup, c'est en quelque sorte un moyen de devancer des possibilités d'alliances des grands chefs *betsimisaraka* avec ces puissances étrangères.

Enfin, c'est surtout une quête d'alliance et d'aide militaire qui a été nécessaire pour le Royaume afin de réaliser ou, pour plus de clarté, finaliser la « pacification » de toute l'Ile.

De ce constat, nous insistons sur un fait important, celui de la nécessité d'une mise en relation particulièrement de l'ensemble du milieu physique, entre la région littorale orientale étudiée et la capitale administrative des Hautes Terres. Et cela, en effet, concerne leur dynamique historique d'ensemble, expliquant le présent et orientant l'avenir. L'histoire a sa dynamique interne. Ainsi par exemple, l'unité linguistique malgache découle d'un processus interne. Cependant, cette dynamique est aussi façonnée toujours de l'extérieur quant à son évolution. Exemple,

³⁷ Outre les Américains, les Allemands, les Indiens et Arabes qui sont relativement en marge, c'est la période où, essentiellement, la rivalité franco-anglaise est à son apogée dans le contrôle politique de la concurrence, notamment commerciale et religieuse. Se référer aux ouvrages de :

- O. Hatzfeld (1952), *Madagascar*. Que sais-je. Paris, p. 38
- Esoavelomandroso, M. (1979), *La province maritime orientale du « Royaume de Madagascar » à la fin du XIXe siècle (1882-1895)*, éd.F.T.M. Antananarivo, pp. 65-67.

l'évangélisation de l'île fait par les missionnaires protestants David Jones et Thomas Bevan, de la LMS ou « London Missionary Society », est à l'origine de la traduction de la Bible en langue malgache et a permis la mise en place de l'alphabet pour cette langue. En effet, « l'écrit reste » et maintient dans une large mesure le langage, malgré le dynamisme relatif de ce dernier.

En revenant toujours sur le milieu physique, voici un extrait d'un discours d'un notable malgache lors de l'inauguration du chemin de fer T.C.E (Tanananive Côte Est), en présence de l'Administration coloniale. Il permet de comprendre le problème de la communication par voie terrestre et la difficulté d'échange commercial entre Tanananive et Tamatave, et ce de l'époque du Royaume de Madagascar jusqu'à la phase coloniale :

« Si nous nous reportons à l'époque antérieure à l'occupation française nous constatons que pour descendre de Tanananive à Tamatave, un voyage de huit à dix jours était nécessaire. Et quel voyage ! A travers des sentiers à peine formés, fortement accidentés, d'un accès parfois difficile ; sans compter les intempéries qui prolongeaient encore la durée du voyage ; sans compter aussi l'insécurité des voyageurs et des porteurs et la crainte du pillage des marchandises.

Si d'autre part, nous établissons le compte des dépenses pour effectuer ce trajet, nous voyons qu'une équipe d'au moins 6 porteurs de filanjana entraînait un débours de 100 francs environ. Pour les marchandises, un bourjane [« borizano » en malgache, qui veut dire porteurs] ne consentait pas à descendre une charge de 40 à 45 kg à moins de 18 à 20 francs. Et ce porteur restait un mois pour atteindre Tamatave. Il fallait bien davantage de temps lorsqu'il s'agissait de conduire à la côte des troupeaux d'animaux que l'on n'était pas certain de retrouver en totalité à la fin du voyage, à cause des maladies, des disparitions ou de vols survenus en cours de routes.

Etant données les difficultés de transport, il ne fallait pas songer à exporter sur la côte ni céréales, ni autres produits de l'Imerina tels que : riz, maïs, manioc, pomme de terre, etc. ... Pour le transport des tissus, les commerçants payaient de trois à cinq francs [...].

Ce n'était avantageux pour personne, ni pour les commerçants, ni pour les porteurs, ni pour les consommateurs [...]. Il fallait aux particuliers, commerçants ou autres des motifs graves pour aller si loin s'exposer à tant de tracas. Nombreux sont les Merina qui ne connaissaient pas encore les bords de la mer et pour lesquels le Mangoro [grand

fleuve de la côte Est, voir (cf. Figure 5)] constituait jusqu'alors la limite extrême de leur déplacement ». (Bulletin Économique de Madagascar, 1913)³⁸.

De cet extrait, on voit bien qu'il est presque impossible à l'époque de transporter des céréales (riz, maïs, manioc, pomme de terre,...) de Tananarive à Tamatave. Il est aussi risqué et demande beaucoup plus de temps lorsqu'il s'agissait d'emmener des bétails, tels que les zébus, étant donné les maladies qui peuvent survenir en cours de route.

C'est une des raisons historiques de la faiblesse relative en capital bovin dans la région *betsimisaraka*, par rapport à certaines régions de Madagascar, alors que ces animaux constituent tout un symbole dans les manifestations religieuses traditionnelles dirigées par le *tangalamena*.

2.5.3. LE CÔÛT SOCIAL DE LA CONSTRUCTION DU CHEMIN DE FER

« TCE »

Dès 1909, le chemin de fer TCE (Tananarive - Côte Est) est la première ligne à entrer en fonctionnement, d'abord sur le tronçon Tananarive et Brickaville, puis durant l'année 1913 dans la totalité du parcours. Les études ont commencé en 1895 et les travaux en 1901.

Des écrits officiels et d'historiens témoignent des difficultés qu'ont dû surmonter les milliers d'hommes qui ont pris part à leur construction. Les ouvriers paient souvent de leur vie l'entreprise titanesque et surhumaine pendant cette période. En effet, leur réalisation s'est reposée surtout sur un coût humain très élevé et qui, dans une large mesure est une des causes de l'insurrection de 1947 dans ces contrées.

A part les tactiques de guérilla empêchant les engins de guerre coloniaux de circuler il faut comprendre aussi que la destruction de ces voies ferrées et ponts pendant le soulèvement est une manifestation de la frustration des révoltés consécutivement à l'oppression.

³⁸ Bulletin Économique de Madagascar, 1^{er} semestre, 1913, pp. 19 -20

Le texte ci-dessous montre bien la stratégie coloniale de la politique des grands travaux (construction de chemins de fer renforçant le canal des Pangalanes et divers réseaux routières) en liaison avec l'économie de traite, le commerce à l'intérieur du pays et vers les Mascareignes (Zimmermann Maurice, 1909 : 191-192)³⁹ :

« Le 1er janvier 1909 la locomotive arrivait à Tananarive et dès le 2 janvier la ligne était ouverte à l'exploitation .Bien qu'elle ne mesure depuis Brickaville jusqu'à la capitale malgache que 269 km, elle aura coûté singulièrement cher, 63 millions de francs. Soit 15 millions de plus qu'on ne comptait en 1900 lors du premier emprunt en vue de sa construction ...

Le gouverneur général de Madagascar insiste très vivement pour qu'on la prolonge sans retard en reliant par fer Brickaville à Tamatave. Quelques services que rende et surtout qu'ait rendus, au début de notre exploitation de l'île, le canal des Pangalanes [Cf. fig. 5 précédente], il ne saurait, au point de vue de la sécurité des marchandises, de l'économie d'argent et de temps, soutenir la comparaison avec une voie ferrée....

Ainsi, le gouverneur général compte exporter des produits, en effet l'auteur poursuit :

D'ores et déjà on espère que l'ouverture de la voie ferrée surexcitera vers la Réunion et l'Ile de France l'exportation du riz, dont la production se développe rapidement dans les dépressions inondées du plateau central, mais que le haut prix des transports ne permettait pas d'amener à la côte.⁴⁰

Déjà une évolution frappante s'est opérée dans le commerce de cette céréale à Madagascar, grâce au réseau de routes à la contribution duquel Mr Augagneur a donné particulièrement ses soins ...⁴¹

En effet, outre le chemin de fer, diverses infrastructures routières étant déjà prévues :

Au cours de 1908 le gouverneur général a fait construire diverses routes convergeant vers Tananarive en vue de drainer vers le chemin de fer la production d'Imerina-

³⁹ Zimmermann, Maurice (1909), « Achèvement du Chemin de Fer de Madagascar », In Annales de Géographie., t. 18, n° 98. pp. 191-192.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.

Betsileo. Les principales sont : la route de Tananarive à Fianarantsoa aujourd'hui poussée à Ambositra ; la route vers Miarinarivo et le lac Itasy.

En même temps un sérieux effort a été fait pour relier divers ports secondaires leur hinterland [arrière-pays], de manière assurer l'écoulement des produit : réfection de la route de Mevatanana à Majunga ; création une route du lac Alaotra à la mer, d'une route de Mananjary à Fianarantsoa.

D' un autre côté Mr Augagneur estime ... que c'est du côté de l'Afrique du Sud qu'est l'avenir commercial de Madagascar.⁴²

Et profiter en retour de l'importation du charbon, faire d'une pierre deux coups :

C' est pourquoi l'on a refait complètement la route de l'Ouest, outillé le port de Tuléar et créer un service régulier de cabotage sur la côte Ouest. Madagascar peut fournir à l'Afrique du Sud du bétail, du bois, du riz, du café, le fret de retour sera constitué par du charbon, dont l'île a grand besoin.⁴³

2.5.4. LE GÉNÉRAL GALLIENI, LE MORALISATEUR DE L'ÉPOQUE

L'idée maîtresse à l'origine du chemin de fer pendant la phase coloniale est à Gallieni. Pour lui la construction de ces voies ferrées est d'abord et avant tout de booster l'économie, de garantir la sécurité et la domination française à Madagascar par rapport aux autres puissances internationales, en permettant à Tananarive d'avoir un accès ferme à la mer.

Cet accès à la mer par voie ferrée comme nous l'avons souligné précédemment a été déjà une préoccupation majeure dès 1888 du Royaume de Madagascar.

Militaire mais aussi idéologue, le général Gallieni, avec ses cursus d'officiers généraux et aussi d'homme politique, légitime la construction du chemin de fer TCE [et aussi des routes] aux yeux de la population en termes de « progrès social » dans le cadre de la « mission civilisatrice ».

⁴² *Ibidem*

⁴³ *Ibidem*

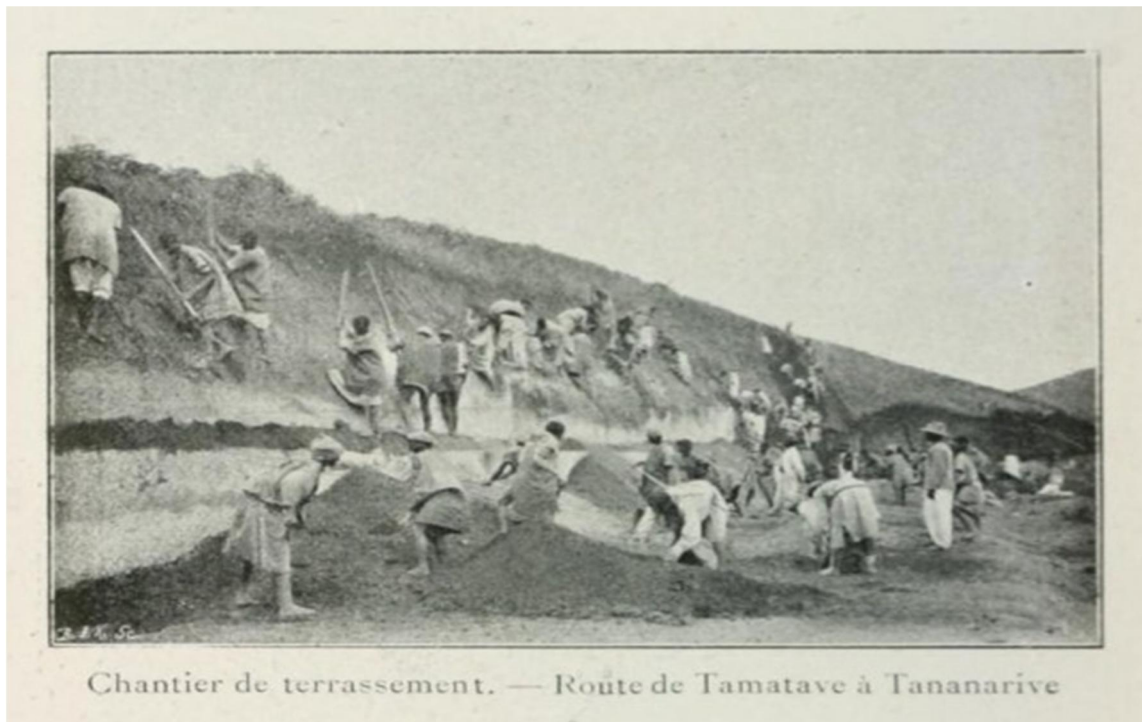
Fig. 6 : Chemin de fer : le Boulevard baptisé au nom de Gallieni à Tamatave



Fig.7 : Le Général Gallieni sur chantier, Route de Tamatave / Tananarive



Fig.8 : La main-d'œuvre : terrassement de la route de Tamatave / Tananarive



Sources : Annales de géographie, XIII, 1909 (fig. 6, 7 et 8).

C'est un homme d'expérience en « guerre coloniale » car il a servi au Soudan et au Tonkin (Nord-Viêt-Nam) puis désigné par la suite en « pacificateur » à Madagascar de 1896 à 1905. Il devient gouverneur de Paris en 1914, Ministre de la Guerre en 1915-1916. Décédé en 1916, il sera promu Maréchal à titre posthume en 1921.

Son leitmotiv dans la mission à Madagascar peut se résumer dans la formule suivante : « l'impôt est moralisateur » et « le chemin de fer civilisateur ».

Or ce qui s'est passée après, en mars 1947, atteste le contraire : une insurrection d'une masse qui est « démoralisée » et un soulèvement d'un peuple qui n'a pu être « civilisé ».

2.6. LA CAPITALE BETSIMISARAKA, UNE LOCALITÉ STRATÉGIQUE

Revenons à la relation du rapport du milieu physique entre cette région littorale Est et la capitale administrative des Hautes Terres.

Jadis et de nos jours encore ce capital *betsimisaraka* s'avère comme un lieu stratégique, surtout après l'indépendance en ce qu'il abrite le dépôt, l'usine de la transformation du pétrole brut ainsi que le stockage et la distribution de produits finis pétroliers. C'est la SMR ou Société Malgache de Raffinage, construite en 1964/1965, qui assure ces activités et ayant comme actionnaire l'Etat malgache et cinq compagnies pétrolières étrangères. Nationalisée en 1976 elle donne naissance à la Solima ou *Solitany Malagasy* (littéralement Pétrole Malgache). La Solima, à son tour, privatisée il y a quelques années, sera éclatée et cédée aux compagnies étrangères distributrices actuelles comme Total, Shell, Jovenna, Galana. Notons que c'est cette dernière société, au nom de « Galana Raffinerie Terminal », dans cette capitale *betsimisaraka*, qui devra assurer, en terme stratégique, en plus des activités délicates de distribution vers toutes les régions de l'Ile, le stockage de tous les produits finis.

L'histoire nous témoigne récemment que la rupture d'approvisionnement en produits pétroliers ont des conséquences graves non seulement sur la marche de l'économie qui en dépend largement mais aussi sur la vie quotidienne des citoyens et opérateurs économiques : usines en souffrance, transports publics en dérèglement, approvisionnements en PPN insuffisants ou en rupture, pannes répétitives d'électricité qui dépend du fuel et du gas - oil, ..., tracasserie et inquiétude du service de sécurité publique rendue souvent immobile faute de moyen de déplacement motorisé..., etc.

Nous avons parlé jusqu'ici de rupture d'approvisionnement dont la cause peut être purement technique. Par ailleurs, cette rupture peut aussi être occasionnée par l'intempérie, dont le passage fréquent sur ce littoral Est de cyclones tropicales, qui peuvent entraîner des dégâts à l'usine pétrolière ou à ses installations de stockages, ou simplement par la coupure de la route ou du chemin de fer due aux éboulements ou affaissements de terrain pendant une forte pluviosité provoquant ainsi l'obstruction pour un temps indéterminé des voies de communication.

Enfin, ce que nous voulons en venir, c'est la rupture d'approvisionnement volontaire ou commanditée. Sujet d'actualité surtout politique durant les deux dernières décennies passées.

C'est ainsi qu'en 2002⁴⁴, la crise politique post-électorale paroxysmique, entraînant un mouvement populaire, obligea le président d'alors, Ratsiraka et ses factions, acculés par une masse se dénommant « Forces Vives de la Nation » annonce une auto-proclamation à *Toamasina* (Tamatave) d'une « République » rassemblant les cinq provinces et excluant celle d'*Antananarivo*. Une des stratégies employées étant l'asphyxie d'*Antananarivo* par la cessation de l'approvisionnement en produit pétrolier de cette capitale. La finalité était entre autres d'isoler la province - capitale, étant déjà géographiquement enclavée territorialement des autres provinces. C'est ainsi que les moyens terrestres de déplacement y compris l'aviation y étaient presque immobilisés, atteints de la rupture pétrolière.

⁴⁴ Voir à ce titre :

Madagascar 2002. Genèse et Silences d'une crise, ouvrage du journaliste et historien Gilbert Raharizato qui, interviewé par le journal local Madagascar-Tribune (14-06-2008) à ce sujet, relate les événements politiques de cette période où il souligne que : «... la crise de 2002 est quelque chose de très spécifique dans l'histoire nationale. C'est un grand tournant, voire une véritable cassure. ». <http://www.madagascar-tribune.com/Madagascar-2002-o-Genese-et,7165.html>. Consulté le 11-04-16.

Stratégies territoriales de la crise malgache, article de Christiane Rafidinarivo Rakotolahy. Politologue, Université de la Réunion. L'auteur y parle notamment de l'étouffement de la capitale par les barrages dressés par le camp Ratsiraka en 2002. Elle écrit : « Le 18 mars 2002 sont signés les accords de Dakar entre Didier Ratsiraka et Marc Ravalomanana. Leur premier terme concerne la levée immédiate des barrages qui ont été dressés sur l'ensemble du territoire national par les partisans du premier pour contrer les velléités du second et étouffer la capitale, favorable à l'opposition. En effet, depuis février 2002, les entraves à la circulation des biens et des personnes s'y sont multipliées, et elles deviennent sources de blocus économique, de prises territoriales, de pratiques de frontières, d'affrontements violents entre militaires et de violences faites aux civils » (p.1) [] « La clé de voûte de ce dispositif est le verrou stratégique du barrage de Brickaville. Celui-ci est présenté comme une frontière politico-ethnique entre Antananarivo et les provinces, les Merina et les Côtiers. C'est aussi un marquage de territoire communautaire et politique des hommes forts de Tamatave. » (p.10) [] « Le barrage de Brickaville coupe le principal accès d'Antananarivo au pétrole débarqué et raffiné à Tamatave. C'est donc d'abord un *barrage pétrolier* fonctionnant en blocus économique quasi imperméable. Les passagers et les autres produits passent moyennant *péages* » (p.10).

Article cité : Rakotolahy Christiane Rafidinarivo, « Stratégies territoriales de la crise malgache. », *Politique africaine* 2/2002 (N° 86), p. 138-151 .URL : www.cairn.info/revue-politique-africaine-2002-2-page-138.htm. DOI : 10.3917/polaf.086.0138. Consulté le 11-04-16.

Cette auto-proclamation pourrait signifier selon nous, en termes d'hypothèses et d'objectifs de deux ordres agencés. D'une part, la capitale, une fois asphyxiée, demanderait un rétablissement ou réaménagement du régime périlissant, ou du moins des arrangements et concessions. D'autre part, en cas d'échec de cette première hypothèse, il s'agit alors d'appliquer pratiquement ce qui a été manifesté et annoncé. Donc de persister dans une voie aventureuse de la sécession ou séparation territoriale, consécutive à l'auto-proclamation d'une « République ».

Ce qui s'est produit, c'est l'effet de boomerang. En fait, c'est que *Toamasina*, dénommé historiquement « Poumon de Madagascar », a arrêté d'oxygéner sa propre tête, qu'est la capitale, *Antananarivo*, centre nerveux d'organisation et de direction. Or, le cerveau, une fois atteint de manque d'oxygène entraîne nécessairement la paralysie des autres parties du corps, de toutes les autres régions de l'Ile. Bref, il s'agit en réalité d'un dérèglement volontaire des rapports « ethniques » par chantage de sécessions. Cela n'a abouti qu'à une menace de guerre civile, à un marasme économique. Sans parler du choc de la violence par la manipulation de l'imaginaire à travers les collectivités nationales, que nécessite la dérive « ethnique ». Bref, nous pensons que le soubassement structurel et surtout culturel du pays ne sont pas prêts à ces éventualités, ou si l'on le veut, ne sont pas préparés à ces velléités, ou encore et ce qui nous semble le plus probable, ne sont pas du tout disposés à une forme de sécession aventureuse.

Historiquement donc et de nos jours la capitale *betsimisaraka* se présente relativement comme un lieu stratégique. Mais en plus de ce que nous avons présenté, c'est elle qui dispose aussi, et historiquement, du premier grand port de Madagascar. Ce qui de plus renforce sa prééminence logistique par rapport aux autres régions côtières. Nous aurons l'occasion appropriée de revenir sur ce point.

Voyons à présent comment se présente le cadre socio-économique de la région à partir de ce que nous avons abordé : telle sa potentialité agricole indéniable liée à son milieu physique (bordure littorale humide et pluvieuse), pareillement sa position par rapport à l'ensemble du pays (relation extérieure, commerciale, géo-politique (infrastructure stratégique : port international, porte pétrolière).

CHAPITRE III :

ENVIRONNEMENT SOCIO - ÉCONOMIQUE

Notre objectif dans ce chapitre n'est pas d'étudier d'une façon systématique l'économie en tant que tel, mais surtout de mettre en exergue les relations qui peuvent exister entre cette sphère avec le social et le politique. C'est à juste titre la mission de notre recherche. Ainsi, après une brève généralité sur l'importance de la modélisation de la structure géographique sur les activités, nous allons présenter le cadre socio-économique, en examinant successivement les rubriques ci - après, que nous pensions être importantes:

- l'importance de la couverture forestière dans l'économie villageoise ;
- les cultures de rentes ou produits agricoles villageois échangeables ;
- la situation actuelle des activités économiques dans toute la région *betsimisaraka* concernant l'agriculture et l'élevage ;
- la problématique de la terre et la stratégie de la gérontocratie ;
- le *tavy*, système séculaire de production avec notre analyse du système en termes de « rationalité » ou « d'irrationalité » ;
- le manque de terre dans les zones carrefours ;
- les poids des grandes compagnies comme la « Lyonnaises » et la « Marseillaises » pendant la colonisation et l'indépendance et leurs impacts dans l'économie et les rapports villageois ;

- la place des chinois et métisses sino-malgaches ainsi que celle des autres groupes sociaux dans les réseaux commerciaux ;
- les cas des deux exemples de produits à l'exportation, le café et le litchi :
 - le cas de la production caféière et l'économie villageoise ;
 - le cas du litchi, un produit impliquant des acteurs de toutes catégories sociales.
- le poids actuel des industries et sociétés importantes dans la région.

3.1. GÉNÉRALITÉS SUR L'ENSEMBLE DE LA RÉGION BETSIMISARAKA

3.1.1. DES ACTIVITÉS MODÉLÉES PAR LA STRUCTURATION GÉOGRAPHIQUE

Chez le pays *betsimisaraka*, l'occupation du terroir est très inégalement répartie ce qu'atteste le cadre physique, que nous venions de présenter et qui donne la forme d'occupation spatiale.

En effet, dans cette région qui est de structure allongée, le secteur littoral est la plus peuplée. Les potentialités agricoles sont très remarquables. Nos deux zones carrefours à savoir *Ampasimbe – Onibe* (Nord *betsimisaraka*) et *Ilaka-Est* (Sud *betsimisaraka*) sont comprises dans ce secteur littoral.

Ainsi, les zones constituées par les bas-fonds sont des aires très productrices de culture vivrière. De plus le littoral combinant l'océan, les marais et les lagunes où végètent souvent des plantes aquatiques, permettent des activités employant divers moyens et techniques de pêche traditionnelle.

C'est aussi une bande attrayante en tant que pourvoyeur d'activités offertes par les ports depuis longtemps. Traditionnellement, les collines ne sont pas les moins habitées car ces hauteurs constituent jadis des lieux stratégiques permettant la sécurisation des villages contre des attaques possibles de l'extérieur. Les pentes y sont souvent défrichées mais par contre les fonds sont cultivés car alimentés par irrigation naturelle.

3.1.2. L'IMPORTANCE DE LA COUVERTURE FORESTIÈRE

Par ailleurs la forêt caractérisée par une densité très forte couvre les falaises. Difficile d'accès et moins peuplée, elle offre un contingent important de la composante de la subsistance des gens qui y vivent. Cette part notable de la subsistance est essentiellement constituée des produits de la cueillette et de la chasse : des tubercules et des fruits sauvages qu'offre la flore ; du miel, d'oiseaux et d'animaux que procure la faune. L'exploitation forestière (cf. tableau 4) dont les produits sont les bois précieux ou d'œuvres constituent aussi, surtout pendant la Monarchie *merina* et la période coloniale, des sources de travail des gens de forêt.

Tableau 4: Principaux bois d'exploitation forestière

Classement par catégorie :	Bois précieux et semi-précieux	Bois destinés aux meubles ou à la construction
Types de bois :	<i>Volombodimpona, ou Andramena</i> (Bois de rose)	<i>Andrilava</i> (Bois très dur de couleur jaune)
	<i>Hazo mainty</i> (Bois d'ébène)	<i>Nato</i> (Bois de couleur rougeâtre)
	<i>Voamboana ou Hazovola</i> (Palissandre)	<i>Hintsina</i> (Bois de couleur allant du jaune au rouge)
		<i>Vintanona</i> (Bois de couleur jaunâtre)

Source⁴⁵: *Ny Gazety Malagasy*, Journal Officiel du Gouvernement (1889), N° 91 & Petit M. et Jacob Guy (1965).

⁴⁵ *Ny Gazety Malagasy* (1889), Journal Officiel du Gouvernement, N° 91, p. 1 : Les principales concessions.

Durant la période citée, la plupart des exploitants concessionnaires forestiers de la Grande Ile se trouvent dans cette bande littorale *betsimisaraka*. L'exploitation est localisée dans la région comprise entre Vohémar et Foulpointe en passant par *Maroantsetra*, Fénérive-Est (en ce qui concerne le Nord *betsimisaraka*) et celle entre *Andevoranto / Ambila* incluant *Vatomandry*, *Mahanoro* (pour le Sud *betsimisaraka*) et plus tard, plus au Sud, jusqu'à *Mananjary*.

Les concessions exploitent entre autres et surtout les bois résumés dans le tableau 2, y compris le fameux bois de rose, appelé dans la région *volombodimpona* ou encore *andramena*. L'exploitation d'*andramena*, qui est illégale, est un sujet d'actualité brûlante actuellement, si bien que des *tangalamena* montent au créneau pour fustiger ce vol de patrimoine considéré comme « sacré ». Nous revenons plus tard sur cette sacralité.

3.1.3. LES CULTURES DE RENTE

Durant ces périodes les produits de rente ci-après entre aussi dans le domaine de la concession⁴⁶ :

- la canne à sucre et sucrerie (Zone Melville et zone de l'*Ivoloina*, *Vatomandry*, *Mahanoro*), plus tard dans quelques zones comme Brickaville : *Maromamy*)
- le caféiers et cacaoyer (Zone de l'*Ivoloina*, *Andevoranto*, *Vatomandry*)
- le vanillier (Zone de l'*Ivoloina*, zone de *Vatomandry* et de *Mahanoro*)

Petit M. et Jacob Guy, « Un essai de colonisation dans la baie d'Antongil (1895-1926) » in *Annales de l'Université de Madagascar, Série Lettres et Sciences Humaines*, N° 4, 1965, pp. 32-56.

⁴⁶ Voir Les sources manuscrites malgaches, Série III CC (ou Correspondance Générale) :
Série III CC 1888- Toamasina-Tanimandry, Lettre du 7-06-1888 de Rahaga à Rainilaiarivony
Série III CC 1891- Toamasina-Toetoetry ny Fanjakana. Lettre du 5-03-1891 de Rainandriamapandry à Rainilaiarivony.

Ceci concerne évidemment les concessions mais les *betsimisaraka* du Nord au Sud pratiquent relativement certaines de ces cultures de rente mais sur des superficies faibles et comprises dans le terroir traditionnel de proximité.

Après ces périodes, des extensions vont se créer dans toute la région *betsimisaraka*, mais concernent surtout les petites plantations familiales ou lignagères. Ainsi le giroflier se propage surtout dans le Nord, mais de nos jours, les clous de girofle sont concurrencés par ceux qui exploitent uniquement les feuilles de girofliers pour produire plus d'essence. Ce qui entraîne ainsi un frein au développement de la plante qui est ainsi amputée de ses feuilles.

En effet, le giroflier, une fois ébranché, devient non seulement moins producteur en clous mais aussi peut abîmer la plante.

Notons au passage qu'actuellement, des forêts moins denses existent, en dehors des espaces constitués de falaises cités précédemment, nos zones d'étude qui sont *Savahonda* et *Niharovana* en font partie et en bénéficient. En fait, elles se localisent plus au sud pour *Savahonda* près d'*Ambalatany* et plus à l'Ouest de la rivière *Ivolo* en ce qui concerne *Niharovana*.

3.1.4. LES PRODUITS AGRICOLES VILLAGEOIS ÉCHANGEABLES

En général, les produits échangeables pour les villageois avant même l'avènement du Royaume de Madagascar (Esoavelomandroso, 1979)⁴⁷ et qui continuent de l'être jusqu'à nos jours (d'après nos enquêtes), sont essentiellement :

- en quantité moindre : la culture vivrière comme le riz, le manioc, le maïs ;
- vient ensuite la culture de rente (se trouvant en petites plantations aux alentours des villages) comme le café, le cacao, la vanille, les fruits tels le citron, l'orange, l'avocat, le litchi, le « *soanambo* » ou fruit à pain, le coco,

⁴⁷ Esoavelomandroso Manassé (1979), *La province maritime orientale du « Royaume de Madagascar » à la fin du XIXe siècle (1882-1895)*. Antananarivo. FTM, pp.194-198.

le jacquier ou « *ampalibe* », la mangue et l'ananas (qui se cultive surtout au sud *betsimisaraka* actuellement) ;

- enfin, les produits de cueillette commercialisables (se trouvant dans la forêt) comme le miel, les fruits sauvages, les tubercules comestibles, le raphia (dont les pétioles fournissent des légumes verts et les filaments en étoffes ou rabanes), et plus tard le caoutchouc (pendant l'époque coloniale).

Il nous paraît maintenant important de présenter d'abord la situation globale des différentes activités productrices dans la région *betsimisaraka* avant d'exposer l'environnement socio-économique direct des localités d'étude.

3.2. SITUATION DES ACTIVITÉS DANS TOUTE LA RÉGION BETSIMISARAKA

Selon les statistiques officielles⁴⁸, la culture vivrière occupe 20% de la superficie totale cultivée sur toute la région *betsimisaraka* (cf. tableau 3). Elle concerne le riz sur « *tavy* » ou riziculture sur brûlis, le manioc, le maïs, la patate douce. On n'a pas de chiffres officiels concernant les autres cultures pratiquées, quand bien même les statistiques les énumèrent (cf. tableau 5) à savoir :

- les cultures de rentes : café, poivre, girofle, cannelle ;
- les cultures industrielles : canne à sucre, palmier à huile ;
- les cultures maraîchères : tomate, brèdes,...etc. ;
- les cultures fruitières : banane, litchis, agrumes, ananas.

⁴⁸ Vice-Primature Chargée de l'Economie et de l'Industrie de Madagascar, 2013.

Tableau 5. Les différentes filières agricoles : cultures

Filières agricoles porteuses				
Cultures vivrières	Cultures de rente	Cultures industrielles	Cultures maraîchères	Cultures Fruitières
Riz sur tavy (sur brûlis), manioc, maïs, patate douce.	Café, poivre, girofle, cannelle.	Canne à sucre, palmier à huile.	Tomate, brèdes,	Banane, litchis, agrumes, ananas.
Occupent 20% de la superficie totale cultivée	-	-	-	-

Tableau 5 bis. Les différentes filières agricoles : élevage et pêche

Elevage et Pêche				
Elevage	Pêche			
Bovin, volaille, porcin, caprin, ovin, apiculture	Pêche en eau douce	Pisciculture	Rizi-pisciculture	Pêche côtière
Activités pratiquées par :				
-	32% des communes	27% des communes	18% des communes	17% des communes

Source : Vice-Primature Chargée de l'Economie et de l'Industrie de Madagascar, 2013, Activités économiques, régions de l'ancienne province de Toamasina.

Les cultures de rentes et industrielles ont vu leur essor pendant la période de la monarchie *merina* et durant la colonisation. Les militaires - administrateurs (officiers supérieur) - pendant la monarchie constituent ainsi dès le règne de *Ranavalona 1^{ère}* un groupe « économique » qui exploite à distance, par l'intermédiaire des chefs militaires sous leurs ordres et par leurs aides de camp ou « *deka* », la ressource en pays *betsimisaraka*.

En effet, ces derniers, en tant qu'émissaires des officiers peuvent se procurer d'esclaves qui vont travailler dans les concessions octroyées à ces officiers successivement par *Ranavalona 1^{ère}* puis *Radama II*. Enfin les « *deka* », intermédiaires, contrôlent à leur place les grandes propriétés, la collecte et la vie quotidienne et économique des *Betsimisaraka*. Cet essor se cumule et s'intensifie, plus tard, avec l'avènement de la colonisation et de l'économie de traite.

Nos deux zones carrefours, *Ampasimbe-Onibe* et *Ilaka Est* combinent le mode de faire valoir ancestral - culture de subsistance - et cette économie de rente. Ces univers où le système est hybride, sont dominés, à la fois, par la présence d'une relative circulation monétaire intense, du fait de l'introduction de financement rural (Mutuelle d'Epargne et de Crédit (MEC), en malgache, *Ombon-Tahiry Ifampisamborana Vola* ou O.T.I.V.) ainsi que par un mode lignager de communication se traduisant par diverses manifestations culturelles traditionnelles.

Pour les zones enclavées comme *Savahonda* et *Niharovana*, quelques cultures de rente qui n'occupent que de très faible superficie sur le terroir lignager étaient nécessaires pour les villageois pour faire face aux impôts en numéraire d'antan, mais c'est la culture de subsistance, représentée par la culture sur brûlis, la cueillette et la chasse, qui prédominent.

La place du bœuf ou zébu dans l'élevage

A part les différents élevages à savoir celui de la volaille, du porc, du caprin, de l'ovin, de l'apiculture et la pisciculture, soulignons l'importance dans notre étude de celui du zébu.

Les bœufs, animaux surtout symboliques pour la région étudiée, méritent particulièrement d'être spécifiés. En effet, si les *Betsimisaraka* sont relativement parmi les peuples de la Grande Ile pourvus faiblement en zébu, leur pays par contre est un lieu de passage des zébus destinés à l'exportation vers l'étranger.

Le discours ci-après d'un *tangalamena* lors d'une invocation sacrée avec offrande de zébu à Dieu confirme bien que les *Betsimisaraka* dépendent relativement des autres régions de la Grande Ile en ce qui concerne le zébu.

Ainsi à l'occasion d'une cérémonie du « *laza* » ou circoncision collective des garçons à *Ilaka-Est* (Sud *betsimisaraka*), lorsque le *tangalamena* procède à l'invocation, en désignant le zébu en offrande, il cite toutes les régions de provenance et de passage du zébu jusqu'au pays *betsimisaraka* :

... « Nous vous offrons ce zébu ô ancêtres et Dieu, il vient du Boeny, terres des bœufs, issu de la terre sakalava, passant chez les Merina, chez les Bezanozano et arrivant enfin chez la terre betsimisaraka » ...

Nous aurons l'occasion de revenir ultérieurement sur l'intérêt de l'élevage du zébu en tant que signe de puissance pour un *Betsimisaraka* ainsi que sur son rôle dans toutes les manifestations culturelles, religieuses afférentes aux événements de la vie comme de la mort et de l'au-delà.

3.3. L'ENVIRONNEMENT SOCIO-ÉCONOMIQUE VILLAGEOIS

3.3.1. LA PROBLÉMATIQUE DE LA TERRE ET LA STRATÉGIE DE LA GÉRONTOCRATIE

Dans les villages, suivant nos enquêtes, si dans le passé lointain, les terres cultivables de proximité sont souvent disponibles, de nos jours la majorité des terres défrichées a été déjà accaparée par les personnes de génération ancienne et par des personnes très âgées. Consécutivement à ce fait, on peut relever les constatations ci-après :

1. Le souci des jeunes générations ne trouvant que rarement des terres fertiles aux environs immédiats du terroir lignager. Ainsi, la course à la terre devient de

plus en plus vive, ce qui entraîne une tendance à défricher davantage les « *tanety* » sur les versants et les basses pentes. C'est le cas dans les zones carrefours comme *Ampasimbe-Onibe* et *Ilaka Est*.

2. La transmission traditionnelle par héritage reste présente parmi les modalités d'accès à la terre. Cependant, si elle est encore le mode d'attribution dominante dans les zones spécifiques enclavées, elle ne représente plus cette importance dans les zones carrefours. Ainsi suivant les Plans Communaux de Développement (P.C.D.) consultés touchant chaque zone d'étude (Plans datant de 2006 à 2008), et avec un recoupement par nos sondages auprès des personnes âgées, on peut relever, en faisant la moyenne, la part en pourcentage, ci-après, du mode d'occupation par héritage, par type de zone :

- autour de 70% dans les zones spécifiques enclavées : cas de *Savahonda* (Nord-betsimisaraka) et de *Niharovana* (Sud-betsimisaraka) ;
- autour de 20% dans les zones carrefours : cas d'*Ampasimbe-Onibe* (Nord-betsimisaraka) et *Ilaka Est* (Sud-betsimisaraka).

On peut alors constater que les zones reculées et enclavées comme *Savahonda* et *Niharovana* tiennent encore de la tradition concernant le foncier alors que les zones carrefours sont plutôt moins enclines à cette tradition ou, à proprement parler, semblent avoir dépassé cette coutume. Ainsi ces zones carrefours dans leurs pratiques combinent l'ancestralité (tradition) et la modernité. Nous faisons ici un parallèle avec les études réalisées par le Pr Louis Paul Randriamarolaza⁴⁹ sur le « modèle chrétien de

⁴⁹ Randriamarolaza écrit : « Nous avons pu vérifier l'existence d'un modèle chrétien de développement. Élaboré en Occident et introduit par les Missionnaires à Madagascar dès les années 1820, ledit modèle est d'après nous, un modèle intermédiaire ou un modèle de transition. Il se situe entre le modèle traditionnel, qui subordonne les activités économiques aux institutions sociales, politiques et religieuses (embedded economy, selon une expression de K. Polanyi, 1957), et le modèle occidental moderne, qui désenclave les activités économiques de l'ensemble des institutions de la Société et fait de l'accumulation des biens matériels une fin en soi (desembedded economy, toujours selon K. Polanyi). [L'auteur poursuit] : « C'est donc un modèle totalisant, de type traditionnel, car elle procède à une saisie globale de l'homme (âme-esprit-corps) et insiste sur les dimensions éthico-religieuses de la stratégie de développement ; mais, du fait des capitaux et de la technologie qu'il utilise, il relève aussi du modèle occidental moderne dont la rationalité prône l'individualisme » :

développement », étudié sur les Hautes Terres, et qui n'est pas loin de la réalité dans nos zones d'investigation où la pluralité religieuse, mais à soubassement avant tout traditionnelle (ancestrale), prédomine. Nous aurons ultérieurement l'occasion de le développer.

Le droit d'aînesse et le degré de lien de parenté restent en général les critères traditionnels de transmission par héritage. Ce « droit » ou cette norme et valeur traditionnelle de la gérontocratie s'appliquent ainsi en cas de dévolution du bien foncier et ce sur la base de la lignée du sang.

3. Une seconde tendance, inhabituelle, est fondée sur la capacité matérielle de l'éventuel héritier, à savoir s'il a des potentialités, d'habitude pécuniaires et ainsi peut assurer la valorisation de la « terre des ancêtres ».

Ainsi, *Lekamisy*, revenant au village natal à *Savahonda* (communauté Nord-betsimisaraka), après avoir travaillé pendant une dizaine d'années à Tamatave, dans le Grand Port, et en quittant cette société, après avoir fait quelques économies, sera doté par ses parents, avec l'aval du tangalamena, de vaste terrain pas très éloignée du « *toby* » ou terre ancestrale. Alors que celui-ci se positionne dans les rangs des cadets dans sa famille et que l'aîné n'y détient que quelques parcelles éparpillées. Questionné sur ce fait, le *tangalamena* relate l'histoire de *Lekamisy* :

« Lekamisy, un garçon sage, sensé et prévenant, restait fidèle aux « Razaña » (ancêtres) et au « tanindrazana » (terre des ancêtres). En effet, auparavant, en difficulté pécuniaire suite à un passage d'un cyclone dévastateur, il n'avait alors plus presque rien à récupérer des produits de sa culture et peinait à nourrir sa petite famille. Alors il avait demandé le « tso-drano » (bénédiction) des « raiamandreny » (anciens) et puis avec mon aval, il quittait Savahonda, sa terre natale pour Tamatave pour y trouver du

[Randriamarolaza Louis Paul. *La bible et la civilisation matérielle: L'âme, l'esprit et la chair. Quelques réflexions sur le modèle chrétien de développement à Madagascar* »]. Louis Paul Randriamarolaza a été assisté de son équipe composé d'enseignants et d'étudiants de l'UER de Langues et Lettres Malgaches de l'E.E.S. Lettres d'Antananarivo.

Hiratra 5_9_Andriamarolaza et bible et civilisation matérielle, âme, esprit, chair.pdf-Foxit Reader, p.170. Version remaniée à celle du Colloque du 150e anniversaire de la Bible Malgache en novembre 1985. Date de consultation 26-04-16.

travail. Cependant, il avait promis de retourner au « tanindrazana » dès que possible. Et voilà, il a tenu sa promesse et est revenu pour valoriser le patrimoine.

Avant de partir, il m'a demandé de procéder comme à l'accoutumée à l'invocation des ancêtres et de Dieu, c'est ce que je voulais moi-même faire avant même sa requête, pour leur demander pardon à son abandon du « toby » (domaine des ancêtres) et du « fehitra » (domaine lignager des vivants) et de promettre de faire une offrande de zébu à son retour.

Un « tsikafara » a bien été accomplie avant même qu'il ne s'occupât des terres qu'on lui a concédée en plus de ce qu'il a auparavant. » [« Le tsikafara » étant un accomplissement de la promesse faite à la divinité et se réalise par un sacrifice de vœux].

Ce fait nouveau, celui du critère accordant la capacité matérielle de l'éventuel héritier comme motif de dotation de la terre paraît devenir des penchants ou tendances pour les anciens. En demandant la raison de ce comportement non coutumier, la majeure partie des réponses converge sur l'idée d'une manœuvre stratégique pour la fixation des descendants à la terre ancestrale. Une manière de maintenir ou de récupérer la fuite de main-d'œuvre. Car il faut reproduire quand même le rapport social coutumier qui urge face à la pression « du dehors », de la ville. Maintenir alors la gérontocratie faute d'alternative face à un futur qui pénètre irrémédiablement le présent.

Il s'agit alors de réinjecter à la source toute valeur ajoutée perçue « du dehors », de transférer le revenu salarial vers la terre ancestrale. L'univers urbain en effet, attire de plus en plus la main-d'œuvre rurale périphérique. Cette affluence de la force de travail rural vers la ville permet à l'univers urbain la réalisation d'une politique de révision tendancielle à la baisse du coût de la main-d'œuvre. L'inflation, aidant en plus, masque la valeur réelle du salaire et les ruraux embauchés n'y voient d'abord et avant tout que sa valeur nominale. La ville⁵⁰ réalise alors une profusion de masse humaine

⁵⁰ Yankel Fijalkow, spécialiste en urbanisme et aménagement, en mobilisant les apports de la géographie, de l'ethnologie, de la démographie et de l'histoire, remarque à juste titre que : à part la fonction de la ville « qui favorise la diffusion, la monétarisation de la société, la mobilité sociale, l'adéquation entre l'offre et la demande de main d'œuvre qualifiée, l'élargissement des débouchés de la production agricole et industrielle, les villes sont aussi l'expression des cultures qui les ont produites et peuvent à leur tour devenir productrices de cultures ou de sous-cultures » :

dont la formation technique sommaire ne nécessite souvent qu'un coût très dérisoire. Ce qui engendre une population de travailleurs hypothétiques cherchant sa place dans un univers qui est différent de celui du départ. D'où la nécessité vitale d'une adaptation qui va la façonner et produit ainsi une population de « sous-culture » (Yankel Fijalkow). Il s'agit souvent d'emploi qui va de la classification de manœuvre à l'ouvrier, savant lire et écrire : docker, simple gardien ou gardien de service de sécurité privée, aide-chauffeur et aide-convoyeur d'engin, jardinier, coursier, planton, simple ouvrier, ... etc., dont les utilisateurs sont notamment les services du port ou ceux rattachés au port, les transitaires, les zones franches, les conditionneurs - stockeurs, l'hôtellerie, ...etc. Les études d'anthropologie urbaine de Raulin⁵¹ renseignent aussi sur ces phénomènes et mettent en relief les caractéristiques de ces milieux sociaux urbains telles le développement des « phénomènes de ghettos », de « communautés d'acculturation » ou « subcultures » (« sous-culture » déjà évoquée précédemment par Fijalkow), ainsi que des « violences urbaines ». Ainsi, de nos jours à *Toamasina*, capitale *betsimisaraka*, les quartiers déjà peuplés comme *Ankirihiy*, *Ambolomadinika*, *Mangarano*, *Tanambao V*, ..., s'engorgent de plus en plus de baraquements ou de bidonvilles. Même ceux dits, localement, quartiers « résidentiels » comme *Salazamay* (habitations notamment des notables locaux et des étrangers : européens, indo-pakistanaï, ...), commencent à ne pas être épargnés par le phénomène. De plus les crises politiques qu'ont traversées le Pays, notamment celle de 2009⁵² n'a fait qu'accélérer les

Yankel Fijalkow, « Sociologie des villes », cité par *Stéphanie Fraisse, Lectures [En ligne], Les comptes rendus, 2008, mis en ligne le 11 juillet 2008, pp.5-10, consulté le 25 avril 2016.*
URL : <http://lectures.revues.org/631>

⁵¹ *Raulin Anne*, citée par Montigny Gilles.: « Anthropologie urbaine ». In: *Espace, populations, sociétés, 2003-2. Tourisme et dynamiques démographiques. pp. 363-364; consulté le 25 avril 2016.*
http://www.persee.fr/doc/espos_0755-7809_2003_num_21_2_2088_t1_0363_0000_2

⁵² Voir *Randrianja Solofo*, « Madagascar, le coup d'Etat de mars 2009 (éd.). Compte-rendu paru dans « La revue des livres », Politique africaine 1/2013 (N° 129) de Didier Galibert : Description : « Le 17 mars 2009, une partie de l'armée s'empare du palais présidentiel situé dans la capitale de Madagascar et renverse le Président Marc Ravalomanana, élu par deux fois. Cet ouvrage, composé de onze contributions d'auteurs aux parcours variés, traite de divers aspects de ce coup d'Etat. [] Madagascar semble, depuis, régresser et glisser progressivement vers un climat de conflits qui divise en profondeur l'ensemble de la société et met à mal les institutions ». <http://polaf.hypotheses.org/289>. Consulté le 23-04-16

phénomènes cités, consécutivement à la baisse du revenu du travailleur (CREAM, Centre de Recherches, d'Etudes et d'Appui à l'Analyse Economique à Madagascar)⁵³.

Revenons à la problématique de la terre et de la stratégie de la gérontocratie abordée précédemment.

La tendance basée sur le critère de la capacité matérielle de l'éventuel héritier dans la dotation de terre est également rencontré à *Ampasimbe-Onibe* (communauté du Nord). *Levao*, un petit épicier du quartier, quatrième fils à la naissance, a pu se rétribuer un spacieux terrain où il a pu aménager une plantation de litchis, caféier, bananier.

En effet, depuis quelques années, il a aidé ses parents à scolariser ses frères, encore en âge d'étudier pour être pensionnaire à Fénérive-Est. Ainsi il a obtenu la bénédiction parentale et a pu s'octroyer ce passe-droit.

Si telle est la problématique de la terre dans les zones d'études, voyons maintenant les activités villageoises qui s'y rattachent. Elles peuvent être réparties en activités courantes et en activités de pointe. Enfin, il est intéressant d'entrevoir dans ces activités la structuration du temps, c'est-à-dire comment les villageois organisent leur emploi du temps, comment ils affectent le temps disponible.

3.3.2. DÉFINITION SUR LES ACTIVITES DE POINTE ET ACTIVITÉS COURANTES

Nous voulons dire par « activité de pointe », les occupations lorsqu'elles accaparent plus de temps dans la journée, plus d'ardeur et plus de forces de travail que

⁵³ Le C.R.E.A.M. (Centre de Recherches, d'Etudes et d'Appui à l'Analyse Economique à Madagascar ou CREAM) rapporte dans son article (Cahier n°18 : « Les conditions du marché du travail dans un contexte de crise à Madagascar, cas de l'année 2010 ») que :

« La crise politique que traverse le Pays depuis 2009 s'est élargie en des crises économiques et sociales. Quelles que soient les sources d'information, de 2009 à 2012, les taux de croissance économiques enregistrés ont été inférieurs aux taux de croissance de la population active. L'incidence de la pauvreté s'est accrue pour atteindre 76,5% en 2010 (INSTAT, EPM2010). Ces 2 constats montrent que le rendement des travailleurs et surtout le revenu du travail ont baissé. La présente étude vise à approfondir la compréhension des caractéristiques et des évolutions temporelles du marché du travail à Madagascar »

<http://www.cream.mg/cahier.php?titre=liste>. Date de consultation : 25-04-16

d'habitude pour le paysan. Elles peuvent être opposées aux activités quotidiennes qui ne nécessitent relativement que de temps médians, plus de routine et de faible effort de travail.

3.3.3. LES ACTIVITÉS DE POINTE DES VILLAGEOIS

Les activités de pointes se font surtout autour d'une entraide entre sous-clans ou clans, entre petits villages de proximité et quelquefois même interviennent les parents (familles de l'épouse du mari) habitant très loin du village.

Ces activités intéressent notamment le « *tavy* » (culture sur brûlis) et la riziculture irriguée. Étant donnée la dimension relativement restreinte en terme d'aire culturale qu'occupe la riziculture irriguée et que celle-ci dépend de la surface cultivable existante (marais ou d'autres étendues permettant l'irrigation), elle est donc limitée. Il nous est préférable alors d'étudier plutôt l'exemple du *tavy*, en termes d'activité. Il est à la fois extensible en superficie et en même temps un reflet d'une tradition autochtone.

L'agriculture irriguée dans la région n'étant qu'une activité postérieure au *tavy* et qui ne s'est développée historiquement qu'au contact des pratiques des Hautes Terres centrales. Il en est de même pour le caféier, le giroflier, le vanillier,...etc., qui sont des cultures qui ne seront pratiquées que plus tard.

3.3.4. LE « TAVY » : RATIONALITÉ OU IRRATIONALITÉ ?

A *Niharovana* un jugement simpliste nous a passé à l'esprit, à première vue, lors d'une réalisation d'un *tavy*, en demandant « comment le faire » aux villageois avant qu'ils ne soient à l'œuvre. De prime abord, à partir : des dires et explications des participants sur le procédé ; de la vue des moyens présents à utiliser ; et d'autres observations, tout paraît être un travail simple de routine en l'appréciant sur :

- l'usage de simples outils comme la hache pour couper des grands arbres ; la serpe pour ébrancher et débroussailler ; l'*angady* (la bêche) pour couper les racines des herbes ;

- la quantité à profusion, plus est, de la main-d'œuvre présente.

En fait, lorsque nous avons demandé à leur tour, le *tangalamena* et les anciens qui arrivent en derniers au rassemblement pour le *tavy*, notre jugement a priori simpliste de la pratique du brûlis va être contredit.

D'abord, en ce qui concerne le second point relatif au rassemblement qui est plutôt grandiose par rapport à l'aire à transformer en *tavy*, nous n'aurions pas dû nous fier aux apparences souvent trompeuses. En fait l'abondance de la main-d'œuvre présente signifie la participation de tout un chacun, constituant ainsi une audience intégrale en la circonstance.

En effet, il ne s'agit pas de comprendre l'événement comme une activité en termes de labeur et de savoir-faire, mais surtout d'un ensemble de pratiques sociales, totales, impliquant le cosmos tout entier : le visible et l'invisible. Ainsi ici, ni l'homme le vivant, avec ses besoins actuels, ni l'activité productrice, sont moins le centre d'intérêt, mais plutôt ceux qui existait avant eux et ceux qui subsisteront après eux.

L'homme n'est que de passage dans l'univers matériel, donc n'a pas une quelconque détention, ni de son corps, ni de ce qui l'entoure extérieurement. Aussi, dans la vie, il n'est qu'un emprunteur sur le plan pluridimensionnel. Le *tangalamena* de *Niharovana* enseigne bien sur ce point de vue en nous expliquant que : « *Antsika veloña tsy ra tòmpony fa mpihindraña fô* » ou « Nous autres vivants ne sont nullement des possesseurs mais des emprunteurs ».

Mis au fait, nous pouvons alors dorénavant entendre par l'opération *tavy* un évènement essentiel qui devrait être un accomplissement de rites appropriées. Enfin, toute opération liée à la terre doit s'y conformer.

Et le *tangalamena* de poursuivre qu'il faut d'abord « chasser les esprits chtoniens » ou « *mañaño fandroahaña jiñin-tany* », car tout environnement forestier

est du domaine de ces esprits chtoniens. Pour ce faire, seul le feu⁵⁴ pourrait chasser ces esprits et constitue l'outil indispensable pour entreprendre l'opération. Ainsi s'explique avant tout le brûlis mais non le comprendre seulement au sens de l'écobuage, c'est - à dire au sens de la modalité technique de fertilisation et de préparation du sol à cultiver.

Mais, l'homme doit quand même et avant tout avertir les esprits errants de se retirer du terrain concerné. Des règles et des procédures doivent être accomplies par la personne idoine mais non par n'importe qui. Seul le *tangalamena*, la seule personnalité légitime pourra procéder à écarter ces esprits. De plus, il ne s'agit pas de les expulser définitivement mais de les renvoyer provisoirement.

Dirigé par le *tangalamena* qui entonne des discours à l'endroit des êtres invisibles, l'assistance entame par l'amorçage de cris pour faire fuir ces esprits. Dans son propos, le porte-parole, le *tangalamena* justifie leur agissement et formule ainsi leur démarche qui ne profane nullement les lieux, par la mise à feu, mais en vue seulement de l'emprunt du sol pour pouvoir nourrir ses administrés. Il demande alors pour que l'acte puisse porter son fruit qui est la fertilisation de la terre et en informe alors les détenteurs éternels du sol que le feu va commencer.

⁵⁴Le feu étant considéré comme une passerelle entre les deux mondes: le monde invisible surnaturel (esprits) et celui des hommes. Voir à ce titre et entre autres l'ouvrage de Mouton Alice qui définit le feu à partir de rituels existant dans une région asiatique. Il nous permet de constater que le feu semble avoir la même fonction symbolique que dans notre région d'étude. Ainsi elle attribue au feu des fonctions nécessaires au groupe social et perçu comme un élément à la fois « destructeur », « purificateur », et surtout « comme voie de communication entre le monde des dieux et celui des hommes » :

Mouton Alice, « Quelques usages du feu dans les rituels hittites et mésopotamiens », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 3 | 2006, mis en ligne le 25 janvier 2010, consulté le 29 avril 2016. URL : <http://rhr.revues.org/5167>

Comme le feu est un symbole, consultons le dictionnaire de symbole de Corinne Morel, qui en introduction souligne que : « Le symbole relève de la cryptographie ésotérique ou psychologique. [] Il permet de signifier de manière subtile et cachée un message initiatique ou inconscient. Selon une loi qui prévaut en matière symbolique, les propriétés de l'objet inspirent en partie ou en totalité la signification qui lui est attribuée » [Ici donc la signification du feu, en reprenant la définition précédente de Mouton est en même temps purificateur (du terrain utilisé) et une passerelle (prière) vers les esprits et Dieu] : Morel Corinne, 2009. *Dictionnaire des symboles, des mythes et croyances*. <https://www.amazon.fr/Dictionnaire-symboles-mythes-croyances-Corinne/dp>, consulté le 29 avril 2016.

On peut en tirer un enseignement, que la pratique du brûlis est un savoir-faire rudimentaire à en juger par les outils utilisés et la quantité de main-d'œuvre impliquée et ne demande pas une technique particulière ou « rationalité ».

Par contre les modalités d'approche sont liées à une norme traditionnelle, donc à une autre dimension de « rationalité » qui met en relation l'univers visible et celui de l'invisible.

Ainsi, de la même manière, quand le plant, par exemple le riz, arrive à maturité, on ne pourra procéder à aucune récolte sans accomplir un « *tsitsika* » ou évocation des ancêtres et des dieux pour demande de bénédiction, et concrétisé ensuite par une cérémonie rituelle des prémices.

Le *tsitsika* que nous allons voir ultérieurement entre dans la catégorie d'invocation sacrée du « *joro* » qui signifie littéralement « debout », dans l'accomplissement d'une prière.

Dans le discours du *tsitsika*, le *tangalamena* remercie les ancêtres de leur offrir à nouveau de la nourriture aux foyers. Il prend alors une botte d'épis, du miel, du rhum, en le posant dans le coin Nord-Est de sa case et c'est après cela seulement que tous les participants à l'événement peuvent procéder à la cuisson du riz et à la consommation.

Après l'arrivée des dernières récoltes au village, précisément aux greniers, le *tangalamena* dirige un autre rite d'invocation et c'est l'occasion cette fois de cuire du riz récolté sur la parcelle affecté au brûlis.

On donne leur part aux dieux, aux ancêtres ainsi qu'aux esprits qui s'étaient retirés lors de la mise à feu pour le brûlis.

Ces derniers sont invités, à présent, à revenir dans leur domaine. Et le *tangalamena* invoquant ceux du monde invisible prononce : « ...éloignez-nous de

toutes maladies et d'autres maux, ..., nous sommes tous reconnaissants des bienfaits que vous, ô monde invisible, nous a prodigués... »

3.3.5. LE TAVY SÉCULAIRE COMME COMPOSANTE « RATIONNELLE » DU MODE DE VIE DES VIVANTS DANS LA FORÊT ET VIVANT DE LA FORÊT

Nous n'immissons pas ici, ni contredisons les lois, les œuvres scientifiques concernant la gestion « rationnelle » ou conservation de la nature du monde contemporaine et particulièrement relative à la couverture forestière ainsi qu'à ses composants comme la faune et la flore. Loin s'en faut.

Cependant nous ne pouvons pas nous interroger s'il n'y a pas une quelconque raison, un bien-fondé, enfin une « rationalité » infime soit-il sur la modalité originelle et séculaire du brûlis pratiqué autrefois dans la région étudiée.

Ainsi un *tangalamena*, cette fois-ci dans la périphérie plus retirée de *Savahonda*, nous fait part de sa tradition ancestrale relative à la pratique du *tavy* ou du brûlis.

Ainsi, il parle des « *fañanaovan-tavy* », du « comment faire » coutumier du *tavy*.

En fait, dit-il, autrefois, en quelques sortes des « *fomba* » ou pratiques et des règles strictes sont toujours observées par les ancêtres dans le « *tevy ala* » ou le « *tavy* » afin de permettre la « continuité de la vie » qui « réunit », non seulement les hommes, entre eux, mais aussi les hommes avec son univers visible.

Ce dernier constitue toute l'existence d'un peuple vivant, dans la forêt, et de la forêt⁵⁵.

⁵⁵ Voir l'ouvrage de Douglas William Hume, anthropologue à l'Université du Connecticut, USA, ouvrage traduit par Modeste Rakotondraso, enseignant-chercheur, ICMAA, sur les « Rituels des *tanim-bary* chez les *Betsimisaraka d'Andasibe* ». Taloha, numéro 16-17, 2 novembre 2006, <http://www.taloha.info/document.php?id=321>.

Cet ouvrage parle de la différence entre les rituels du *tavy* (riziculture sur brûlis, « d'écosystème sec ») et ceux du *tanim-bary* (riziculture irriguée, donc « d'écosystème mouillé »). Cependant, si l'objet des

Dès lors concernant ce « *fañanaovan-tavy* », évidemment des rituels analogues comme signalés précédemment sont d'abord exécutés à chaque fois qu'on estime que la dernière récolte est devenue insuffisante pour nourrir un lignage.

Puis une décision, prise par le *tangalamena*, lui-même assisté par les anciens, autorise une aire jugée à soumettre au *tavy*.

Des périodes de pauses plus ou moins longues étaient en effet observées autrefois sur les étendues défrichées dont seul le *tangalamena* connaît en détails quant à l'historique des lieux.

Ces périodes ou intervalles de relâche qui peuvent s'étaler sur plus d'une trentaine d'années ont permis une régénération de la forêt soumise au *tavy*. Le *tangalamena* la désigne par le nom de « *savoka miheriñy* » ou « forêt en retour » ou encore, pour être plus claire, « forêt en renaissance ».

En d'autre terme le *savoka miheriñy* est une partie de la forêt revenue à l'état originel ou initial ou encore qui « a repris sa place dans l'univers ».

rituels reste le même, celui d'une prière sollicitant à Andriamanitra et Zanahary (Dieu) d'une bonne récolte et santé (de l'individu exploitant et son foyer), des rituels spécifiques partagent le *tavy* et le *tanim-bary*.

Ainsi, l'auteur explique : « le *tavy* est fait dans la forêt et le *tanim-bary* là seulement où il y a de l'herbe et aucun arbre. Dans les régions où il n'y a pas d'arbres mais seulement de l'herbe, il n'y a pas de plantes ayant des pouvoirs spirituels qui peuvent faire du mal au paysan et/ou à sa famille. Dans la forêt, deux plantes [le *ranalahy* et le *vahimifehy* (plante grimpante noueuse)] ont des propriétés spirituelles spécifiques qui peuvent entraîner la maladie ou la mort du paysan ou d'un des membres de sa famille. On croit que le *ranalahy* abrite des esprits d'animaux décédés ». [] La différence principale entre les deux types d'agricultures est que le *tavy* nécessite des rituels plus variés et plus compliqués que le *tanim-bary*, simplement du fait qu'il y a plus d'esprits [car plus] d'arbres dans les forêts que dans les prairies ».

Enfin comme le sol sec étant jadis occupé par les ancêtres [ou *razaña* qui en sont les propriétaires] « le paysan doit prier et faire des offrandes [à ces] *razaña*. Les offrandes habituelles sont les mêmes que ceux utilisés pour les *Zanahary* (émanations d'Andriamanitra) ».

Les rites concernant le *tavy* rejoint ici notre constat de la croyance *betsimisaraka* des esprits habitant les forêts là où se pratique le *tavy*.

Cette technique est un procédé séculaire prévoyant un cycle de renouvellement de la couverture forestière. Un répertoire de dénomination des aires soumises au *tavy* permet alors une classification, pour le *tangalamena*, suivant leur âge ou phase de « renaissance ».

Le phénomène est visible de par les formations végétales en cycle de renouvellement. Ces aires se distinguent alors en :

- « *vody vary* » ou le stade le plus récent du *tavy* en pause ;
(*Vody vary* signifie l'état de la parcelle, après récolte, laissant encore visible, après la coupe, la base du plant du riz)
- « *savo-trema* » ou *savoka* devenu adulte qui serait ancien de plus d'un an à cinq ans ;
- « *savoka* » tout court, qui date de plus de cinq à vingt ans et plus.

Signalons au passage, Eugène Mangalaza, qui dans son étude sur l'anthropologie philosophique *betsimisaraka*, parle de « *savo-matoy* » ou *savoka* mûr, d'une ancienneté de plus de quinze ans et de « *savo-mody* » ou *savoka* qui revient, un brûlis à plus vingt-cinq ans après la récolte du riz et qui se présente comme une forêt vierge (Mangalaza, 1994)⁵⁶.

En revenant sur la question du cycle de renouvellement de la couverture forestière souligné ci-dessus, qui est un mode de pérennisation spatiale forestière, prévoyant l'avenir des générations futur, et en poussant plus loin notre vision, prenons l'exemple fabuleux d'un espace naturel quasiment intacte se trouvant à *Maroantsetra* (Nord-*betsimisaraka*). Ainsi l'île dénommée *Nosy Mangabe* qui signifie littéralement *Nosy* (Ile) et *Mangabe* (Bleue Foncée), située dans la zone de la baie d'Antongil était conservée par les natifs en tant que forêt sacrée et que les administrations étatiques se

⁵⁶ Mangalaza Eugène Régis, « La Poule de Dieu, Essai d'anthropologie philosophique chez les Betsimisaraka (Madagascar) ». *Université de Bordeaux II, Mémoires des Cahiers Ethnologiques n°4*. 1994. Première partie-Le pays betsimisaraka, Chapitre I, L'environnement, p.11.

succédant postérieurement n'ont fait que la récupérer à leur actif, et ce vis-à-vis des organismes internationaux de conservation de la nature, en les intégrant officiellement parmi les zones de réserve spéciale. Dans cet ordre d'idées d'ailleurs, des spécialistes en matière de politique environnementale comme Hervé Rakoto Ramiarantsoa⁵⁷ fait remarquer que si l'objectif des acteurs dans ce sens (organismes) a été à l'origine la conservation comme telle, cette visée semble s'écarter de plus en plus de ce but « non intéressé » vers « l'utilitarisme » de ces organismes. De plus, les programmes semblent exclure la population paysanne.

Par ailleurs, la vénération et la sacralisation de l'île *Nosy Mangabe* par les natifs serait à l'origine de sa qualification en *Manga* (Bleu) désignant aussi en malgache la beauté, et *be* la grandeur, formant ainsi le nom de *Nosy Mangabe* qui veut dire alors Ile de Grande Beauté.

La faculté contraignante et latitude sur les vivants du *tangalamena* ne sont donc seulement organisationnelles sur le plan des activités productrices, il administre en totalité les hommes et la terre en vertu de son rôle médian entre le détenteur absolu de la terre habitant le monde invisible et le simple emprunteur mortel du monde visible.

L'intérêt actuel de ce substrat imaginaire, au sein de la collectivité lignagère traditionnelle dans la préservation de la nature et dans la perception du cosmos, une perception qui lie le visible à l'invisible, n'est peut-être plus à démontrer. Car même l'éducation scolaire moderne actuelle ainsi que les moyens de communication de masse planchant sur la protection de la nature, jusqu'à maintenant, n'a pu mieux faire. La pression sur la forêt augmente au fur et à mesure que la pauvreté s'accroît et le volume de la population se multiplie.

⁵⁷Rakoto Ramiarantsoa Hervé, Blanc-Pamard Chantal, Pinton Florence, «Géopolitique et environnement : Les leçons de l'expérience malgache ». L'ouvrage souligne dans sa partie conclusion que : « Un glissement semble s'être opéré à Madagascar puisque la justification de la conservation ne se base plus autant sur la valeur d'existence de la biodiversité mais développe un nouvel argument à travers une vision utilitariste de la nature (ressources génétique, molécules pharmaceutiques, services écosystémique, laboratoire vivant pour la recherche, manne écotouristique, recherche de fonds pour les ONG). On s'éloigne de la volonté, qui prévalait à l'origine au sein des ONG de conservation, de préservation pour le simple respect mutuel des espèces et de leur valeur d'existence, et on maintient une approche excluante des populations rurales. P.65.

<https://books.google.mg/books?id=PaF2DjCVwj0C&pg=PT67&lpg=PT67&dq=tavy+rakoto+herve>
Consultation le 28-04-16.

De nos jours la pierre d'achoppement, cause d'échec, en parlant d'espace vital en zone rurale betsimisaraka se trouve dans le déclin de l'aspect socio-religieux séculaire. En effet, cette auto - conservation forestière, qui avait mis en avant la sacralisation de la terre en même temps que la ritualisation de son exploitation, recule presque inexorablement. Autrefois, le tout était orchestré harmonieusement par un médiateur visible avec l'invisible, un rôle ancestral de premier plan joué par le *tangalamena*. La problématique actuelle se situe sur le processus développant un vide culturel sans un remplacement progressif et congruent.

La difficulté se pose alors sur le chaos que provoque localement le contact de l'endo-culturation déclinant avec le bousculement de la mondialisation⁵⁸ transmis par la courroie de transmission que constitue l'espace urbain de proximité.

Actuellement, en effet, la fonction traditionnelle du médiateur soulignée ci-dessus s'amenuise. Nous aurons l'occasion de débattre sur ce « dépérissement » en général du pouvoir de la gérontocratie et du médiateur.

⁵⁸ Dans «*Les défis de la mondialisation* », Samir Amin parle de sa thèse de la possibilité de « décrochage » [désengagement] de la logique « centre-périphérie » des peuples qui veulent éviter « les réajustements dramatiques » provoqués par la crise comme la « famine ou la guerre ». Ceci, en complément d'un « développement auto-centré ». De même les États du Nord sont aussi concernés par ce désengagement. D'ailleurs, cela est visible à travers les mouvements « Verts » européens, signe de l'inévitable « réadaptation des stratégies » travaillant pour « un autre de développement ».

Amin Samir. Les défis de la mondialisation. Extrait de l'ouvrage éd NENA, 2015.
<https://www.numilog.com/Pages/Livres/Fiche>. Consulté le 28.04.2016.

Abeles Marc, 2008, *Anthropologie de la globalisation*, Compte rendu publié le 21 septembre 2009 :

Abélès reproche, dans le cadre de la globalisation, le concept classique de culture « qui ne peut être réduite à un catalogue objectif de traits distinctifs et stables d'un groupe déterminé ». [] Pour lui, l'anthropologie ne doit pas se cantonner seulement à étudier les villages en tant que tels, mais dans un cadre plus vaste : « L'anthropologue n'étudie pas les villages mais dans les villages » (C. Geertz) (p. 70) » « Et le terrain n'est qu'un dispositif méthodologique : étudier le micro ne prend son sens que dans un dispositif plus vaste. L'anthropologue se fixe comme exigence de rendre compte de l'intimité de relation au niveau local mais en ayant toujours le souci de mettre en évidence les relations d'échelle entre le local et d'autres niveaux macro ». [] « Les travaux de Gupta et Ferguson ont eu notamment le mérite de déconstruire le mythe du terrain et de l'authentique ».

Cf. Boris-Mathieu Pétric, 2009. « Abeles Marc, 2008, *Anthropologie de la globalisation* ». ethnographiques.org, Comptes rendus d'ouvrages [en ligne].
<http://www.ethnographiques.org/2009/Petric> - consulté le 30.04.2016

Mais ce qui surprend aujourd'hui c'est que sans reconnaître ce fait, des politiciens en haut lieu, dans les hautes sphères récupèrent et reproduisent cette faculté du *tangalamena* et s'en servent dans un milieu étranger - l'espace urbain - qui est un autre univers, et a fortiori à dominance politique politicienne. C'est comme user d'une faculté inadéquate et sans attache à l'univers originel. Pis encore, comme si régulièrement ce pouvoir a autant de charisme alors que ce n'est pas toujours le cas comme le montre la réalité existante sur place actuelle des autochtones.

Nous jugeons que ce phénomène serait un axe important de recherche dans le domaine de la science politique du tiers-monde et aussi de l'imaginaire social en anthropologie comme en sociologie et que nous essaierons d'approfondir dans la présente étude.

3.3.6. LES ACTIVITES COURANTES DES VILLAGEOIS

Les activités de pointes ont été développées précédemment en prenant l'exemple du *tavy*. Elles se caractérisent par l'entraide entre sous-clans et clans, entre petits villages de proximité et quelquefois renforcée par des parents habitant loin du village.

A part ces activités de pointes qui sont saisonnières la majeure partie du temps des villageois sont dépensée en activités courantes, tel que les travaux domestiques, les petites réparations d'outils ou bricolages, la chasse et la cueillette combinée souvent de ramassage de bois de chauffage dans la forêt.

Ce ramassage de bois destiné à la cuisson est souvent assuré par les femmes et les enfants, ainsi que le puisage de l'eau à la rivière.

Pour gagner du temps, et de façon coutumière, un partage de tâche se fait en groupes distincts : un groupe partant pour ramasser des bois sec et un autre groupe quittant le village pour chercher de l'eau. En effet, si le premier monte vers les hauteurs forestières montagneuses le second au contraire descend vers les vallées façonnées par les cours d'eau.

Comme par enchantement, les deux groupes arrivent au village presque en même temps.

Cependant, si les préparatifs ci-dessus se font en commun, chaque ménage sera indépendant pour la préparation et la cuisson de la nourriture au foyer et chacun aura aussi sa part de bois de chauffage et d'eau.

Cette scène se passe d'habitude en fin d'après-midi où la chaleur commence à s'estomper progressivement.

C'est comme un rituel pour les femmes, jeunes femmes et enfants et dont le parcours vers la montagne ou la rivière est souvent accompagné tantôt de bavardage, tantôt de chanson traditionnelle ou populaire diffusée à la radio ou parfois de simple commérages sans grande importance.

En quelque sorte, cette activité de fin de soirée offre pour cette catégorie sexuelle une occasion de communication journalière entre différents ménages qui sont relativement indépendants mais cohabitant dans la collectivité.

Nous avons maintes fois constaté ce fait dans les villages de *Savahonda* (Nord *betsimisaraka*) et aussi de *Niharovana* (Sud *betsimisaraka*), c'est-à-dire dans les localités plus ou moins enclavées.

3.3.7. LE MANQUE DE TERRE DANS LES ZONES CARREFOURS

Le manque de terre cultivable à proximité des villages constitue une problématique presque générale dans les zones carrefours.

En effet, on ne peut trouver par exemple à *Ilaka* Est et à *Ampasimbe Onibe*, deux régions de même type, relativement peuplées, des terres libres qu'à une ou deux heures de marche à pieds.

De plus, étant donné le type de climat existant et particulièrement la forte chaleur, surtout en période chaude, on a pu remarquer, pendant nos descentes aux villages, ici et là, des gens qui restent à domicile pendant des heures de la journée.

A cause de cette chaleur régnante, les hommes délaissent momentanément le petit travail de champ, déserte le labour dans les bas-fonds.

On peut remarquer des femmes, en *lambahoany* (tissus traditionnel très légers imprimé, souvent multicolore) accroupies ou assises sur des nattes ou tabourets en raphia, à l'extérieur du logis, le dos au mur, ou à l'abri du soleil sous les ombres des arbustes (de fruits à pains, de manguier, ...).

Les unes se font tresser les cheveux, plus loin les autres se font appliquer du *masonjoany* (santal : poudre jaunâtre humectée s'appliquant comme masque antisolare sur les visages, antitache).

Quelques-unes s'affairant à éventer ou étaler au soleil des grains en vue du séchage, tout en les gardant des oiseaux parasites.

Quelquefois, des hommes arrivant de la pêche, de bonne heure à midi, mettent des petits poissons au séchage au soleil et rarement lorsque la prise est bonne, font fumer les plus grosses sur le *salazaña* (sorte d'étalage de fortune en bois pour les exposer à la fumée en vue de les sécher et les conserver).

D'autres s'afférant simplement, sous les ombrages, au bricolage ou réparation de filets à poisson ou d'outils de travail comme le *kalaza* (coupe-coupe) ou seulement se reposent en attendant que la chaleur tombe pour retourner aux champs.

En somme et en général, ce sont des occupations qu'on peut qualifier de « domestiques » ou d'activités de passe-temps, mais qui engagent quand même toute une moitié de la journée.

Ces journées de relâche sont rallongées lorsque surviennent des orages, surtout pendant les fortes pluies qui ne connaissent souvent d'arrêt que rarement lors des passages de cyclones dans les contrées ou dans la région même.

La chaleur ambiante, caractéristique de la région, semble être un facteur prépondérant en région *betsimisaraka* [mais non toujours déterminant] dans les comportements aux occupations quotidiennes des gens.

Particulièrement cela est non moins vrai surtout dans le travail de champs nécessitant beaucoup d'énergie, comme le labour avec l'emploi de *fangady* (bêche) dans le cas de riziculture de marais (qui est rare dans les zones d'étude) et de culture de rente (sur des faibles superficies).

Ce qui fait que le temps réel de travail journalier sur les champs est réduit à quelques heures seulement qu'on peut estimer à la moitié d'une journée.

En effet, les gens partent tôt pour les champs le matin pour revenir de bonne heure avant midi, ou inversement, quittent le village l'après-midi avant la fin de la journée où la chaleur tombe et revenir au coucher du soleil.

Si nous reportons sur une année ces occupations « domestiques », il ne reste donc que six mois sur douze d'activités laborieuses ou actives pour ces paysans, du moins dans les zones enclavées (*Savahonda, Niharovana*) et dans celles des périphéries des zones carrefours (*Ampasimbe Onibe, Ilaka Est*).

Voyons à présent le calendrier agricole et de travail concernant le *tavy*, du mois de janvier à décembre.

Tableau 6 : Calendrier agricole et de travail sur le *tavy* : exemple de Savahonda, Nord -betsimisaraka.

Activités	Autres activités	Observations	
<i>Janvier</i>	« Mambôly » : Semence		Utilisation de bâton pour la mise en terre
<i>Février</i>	★	★	
<i>Mars</i>	« Miava » : sarclage		
<i>Avril</i>	★	« Miambim-pody » : gardiennage des jeunes plants contre les oiseaux	
<i>Mai</i>	★	-idem-	
<i>Juin</i>	« Sañgo-bary » : récolte du riz		
<i>Juillet</i>			
<i>Août</i>	« Miakatra an- tanagna » : retour au village		
<i>Septembre</i>	★	★	
<i>Octobre</i>	★	★	« Fampilazeña asa » : annonce des travaux en « entraide »
<i>Novembre</i>	« Saola- pira » : abattage des arbres en vue du brûlis		Remarque : festivités de la fête des morts pendant tout le mois
<i>Décembre</i>	« Oro-jinja » : nettoyage et mise à feu de la parcelle		

Source : auteur, 2012.

Interprétation du tableau :

Nous pouvons remarquer (cf. tableau 6 : calendrier du *tavy*) que les mois de février, avril, mai, septembre, octobre (lignes marquées d'une étoile dans le tableau) sont des mois exclus des travaux du système *tavy* (brûlis), alors que c'est ce *tavy* qui constitue la principale activité de pointe, c'est-à-dire celle qui accapare plus d'ardeur et de force de travail.

Au total cinq mois - les mois cités ci-dessus - sont donc affectés aux activités domestiques et quotidiennes qu'on peut rajouter à celles de la cueillette et de chasse dans la forêt ; de petit bricolages au village ; et enfin de pêche pour certains paysans habitant non loin des rivières ou de la mer comme ceux d'*Ampasimbe Onibe*.

Enfin ce sont des temps médians alloués exclusivement et uniquement aux activités domestiques et de routine avec un faible effort de travail.

Sans être « économiciste » on peut donc dire qu'à partir de ce que nous avons vu concernant ces activités villageoises, et en prenant par exemple une année entière, on voit bien sur le calendrier (tableau 6) que sept mois (janvier, mars, juin, juillet, août, novembre, décembre) sont engagés dans les activités relatives au « *tavy* » mais qu'il faut diviser par deux (en effet, seule une demi-journée est dépensée effectivement et quotidiennement suivant notre estimation précédente). Ce qui donne seulement trois mois et demi de travail de pointe effectif par année.

Nous ne sommes pas en droit de juger sur ce résultat, nous ne faisons que constater les faits.

En fait, c'est une façade masquée, c'est derrière ce masque qu'anthropologues et sociologues devront faire des investigations : une culture dominée connaissant historiquement des heurts, des bouleversements et d'oppressions.

Ces paysans semblent alors préférer une « tranquillité⁵⁹ » par rapport au mouvement qui s'opère de l'extérieur, c'est-à-dire adopter une attitude de rejet à la pression d'un univers étranger, économiciste bousculant.

3.3.8. DES CHANGEMENTS DE COMPORTEMENTS

Des changements de comportement « économique » se font percevoir, néanmoins, de nos jours dans ces localités. En général les jeunes, ayant poursuivi partiellement ou intégralement le cycle primaire de l'établissement scolaire public, partent en ville pour chercher du travail hypothétique.

Ainsi, certains réussissent et reviennent exploiter la terre ancestrale en s'investissant dans les cultures de rentes dont les produits seront écoulés au petit marché de proximité et parfois par le truchement des collecteurs quand il s'agit de production relativement importante.

Ils s'identifient de plus en plus au citadin dans leur manière de vivre dont une perception de la monnaie comme omnipotente, un mode de se vêtir, un langage mélangé d'argot citadin, bref, presque tous les comportements stéréotypés urbains. Prenons une scène qui illustre le mieux ce changement de comportement. Celle par exemple lors du retour périodique de Philibert dit « *Fily* », fils aîné d'un de nos enquêtés, coursier depuis cinq ans dans une société de transit de la ville de Toamasina. Arrivant dans son village à *Niharovana*, il est presque méconnaissable avec ses lunettes noires, sa casquette dont la visière est à l'envers, son tee-shirt bleu marine portant le chiffre onze imitant le maillot d'un footballeur, son pantalon « blue-jean » avec des déchirures, chaussé de tennis multicolores et portant un sac au dos. Ses petits frères et sœurs le distinguent de loin et se sont alors accourus pour le recevoir, non loin de la piste menant à l'entrée du petit

⁵⁹ Lévi-Strauss abonde dans notre essai d'explication de cette tranquillité quand il s'exprime au sujet de l'attitude d'un groupe dans la préservation d'un ordre social ou, précisément, dans la conservation d'un « ordre rituel » selon sa terminologie. Dans cette perception, le changement serait alors synonyme de « perturbation » pour le groupe. Ainsi, il parle de « sociétés froides » (rapprochées à une « horloge » et à un « équilibre ») et de « sociétés chaudes » qui sont « thermodynamiques ». Les premières peuvent devenir « chaudes » au cours de l'histoire.

Lévi-Strauss, chaud et froid, article d'Antoine de Gaudemar :

http://next.liberation.fr/livres/1998/04/30/levi-strauss-chaud-et-froid_234382. Date de consultation : 29-04-2016

village. Nous sommes déjà sur cette piste en train de bavarder avec un vieil homme du village, ainsi nous avons pu écouter et voir les échanges entre *Fily* et ses consanguins :

- Les frères et sœurs de Fily :
« *Tantanta an !* » [Chantonnent-ils en chœur au lieu de faire des échanges traditionnels de salutation].
- Fily :
« *Akany misy sôsy kale !* »
- Un des frères de Fily :
“*Milay kosa le kasikety an!*”
- Fily :
“*Tsy de manakôry loatsy ràha ty. Ny vôla ivangaña fô no atô misimisy*”
[Tout en offrant la casquette à un de son petit frère et en même temps tend un sac en plastique, de son sac à dos, faisant transparaître des effets vestimentaires à sa sœur aînée]
- La sœur aînée de Fily :
« *Siora ê !* »

Traduction des propos:

Interlocuteurs	Echanges verbales émis	Essai de traduction
Les frères et sœurs de Fily	« <i>Tantanta an !</i> »	Félicitation ! Tu viens de t’acheter de nouvel objet
Fily	« <i>Akany misy sôsy kale !</i> »,	Il y a de l’argent là-bas, et alors !
Un des frères de Fily	“ <i>Milay kosa le kasikety an!</i> ”	Oh! La belle casquette !
Fily	“ <i>Tsy de manakôry loatsy ràha ty. Ny vôla ivangaña fô no atô misimisy</i> ”	Ce n’est que rien! Cela dépend seulement de l’argent que tu as !
La sa sœur aînée de Fily	« <i>Siora ê !</i> »	Peut se traduire ici comme pour marquer les bonnes gestes et les remerciements

Explication des langages argotiques :

« Tantanta an ! » :

C'est une onomatopée imitant le son « *namoaka an !* ». « *Namoaka* » est un vocabulaire argotique citadin qu'on adresse à l'interlocuteur à qui l'on féliciterait ou l'on remarquerait « qu'il vient là de se procurer un nouvel objet ».

« Sôsy »

« *Sôsy* » vient du français « sauce », donc ce qui relève le goût au mets et signifierait en langage populaire citadin « l'argent ». Actuellement, surtout en ville, l'argot « *sôsy* » évolue et on le désigne tout simplement seulement par « *s* ».

« Siora ê ! »

« *Siora* » découle littéralement du français « sûr ». « *Siora* » voudrait dire en malgache « *ekena* » (« accepté » ; « bravo » ou « merci » tout en prenant congé amicalement de son interlocuteur). Dans le cas de son emploi par la sa sœur aînée de Fily, cet argot signifierait ici « merci » en acceptation des bonnes gestes.

Retournons dans le passé de ces villageois, durant la période coloniale où des grandes sociétés notamment françaises s'imposent économiquement dans le rapport marchand et social. C'est à partir de ce contexte que l'on peut comprendre les comportements économiques des villageois d'antan (*besoin de tranquillité avons-nous dit*) et qui sont hérités de la grande majorité des générations actuelles, exceptés des cas particuliers, comme précédents, évoqués à propos de *Fily* et ses consanguins.

3.4. LA DOMINATION DES COMPAGNIES DURANT LA COLONISATION ET L'INDÉPENDANCE

3.4.1. LES INTÉRÊTS FRANÇAIS À TRAVERS LES COMPAGNIES « LYONNAISES » ET « MARSEILLAISES »

La « Compagnie Lyonnaise de Madagascar » est la première grande compagnie installée à Madagascar avant la conquête française. Elle constitue, avec la « Compagnie

Marseillaise » et le « Comptoir National d'Escompte de Paris », les soutiens des intérêts économiques de la France à Madagascar. Ce comptoir donnera naissance plus tard à la BAMES (Banque Malgache d'Escompte et de Crédit)⁶⁰ (Guy Jacob, 1971 : 2-3).

Préalablement à la conquête française, la Compagnie Lyonnaise n'a pas encore intensifié le commerce dans la Grande Ile, c'est la « Compagnie Marseillaise » qui domine d'abord dans ce domaine. C'est en avril 1895 que s'est fondée la « Compagnie Lyonnaise de Madagascar : Charles Pagnoud et Cie ».

A cette date l'armée française occupe les ports de Tamatave et de Majunga. La prise de Tananarive n'a lieu que tardivement le 30 septembre. C'est consécutivement aux dommages subis par cette compagnie pendant ces hostilités qui vont amener l'Administration française à octroyer à cette compagnie une concession de 14 000 hectares en 1929.

Ces concessions vont plus tard attirer les autres capitaux étrangers. A noter la présence du seul actionnaire malgache, *Rasanjy*, secrétaire général de l'administration centrale indigène, devenu le principal auxiliaire de l'Administration française, un proche du premier ministre *Rainilaiarivony*.⁶¹

La croissance rapide de la Lyonnaise suscite la formation d'autres sociétés notamment « La société agricole et immobilière de Madagascar », fondée en août 1897, « La Compagnie du Transvaal », « La compagnie commerciale de Madagascar ».

A côté de ces compagnies, citons aussi « La Rochefortaise » s'occupant d'industrie alimentaire (conserves de viande,...), « La Nouvelle Compagnie Havraise Péninsulaire » ou (NCHP), se spécialisant dans le transport ainsi que la MADAIR, ... etc.⁶²

⁶⁰ JACOB, Guy (1971), Les intérêts économiques lyonnais à Madagascar de la conquête à la première guerre

[http : //www.bcpl.ish-lyon.cnrs.fr/1971_N_4/1Les_inte.pdf](http://www.bcpl.ish-lyon.cnrs.fr/1971_N_4/1Les_inte.pdf), Consulté le 10 décembre 2014.

⁶¹Ibid.

⁶²Ibidem

3.4.2. INTERVENTION ÉCONOMIQUE DE L'ADMINISTRATION EN FAVEUR DES FRANÇAIS

La Lyonnaise importe et exporte tous produits et articles sans distinction, commercialisables localement et négociables à l'extérieur. Les ventes à Madagascar sont dominées par les cotonnades importées.

En effet les vêtements en coton conviennent bien au climat chaud de la grande Ile. Mais les cotonnades françaises coûtent chers par rapports à celles des anglais et des américains. Alors, Gallieni, le gouverneur colonial, qui a toujours eu le soutien pécuniaire de la Compagnie Lyonnaise, intervient en taxant de 10% à 40% « *ad valorem* » les autres cotonnades étrangères, sauf évidemment celles des français.⁶³ C'est ainsi que les Américains ferment leur commerce et les Anglais périssent.

3.4.3. LA RÉGIONS BETSIMISARAKA ET LES GRANDES COMPAGNIES

En ce qui concerne Tamatave et la région *betsimisaraka*, ce sont surtout les produits de la cueillette, notamment le caoutchouc qui est le principal article commercialisé. Les achats atteignent le summum l'année 1906 pour retomber en 1913 au même niveau que celui de 1897 (période correspondante à la troisième année d'existence de la Lyonnaise)⁶⁴

Avant et pendant la première guerre mondiale dans la région, c'est toujours le caoutchouc qui intéresse d'abord les grandes compagnies. Viennent plus tard après cette période le girofle et le café qui sont des produits nouveaux mis en culture.

Comme nous l'avons signalé précédemment, le cas de *Maroantsetra* où tous les villages sans exception ont été réquisitionnés pour apporter du caoutchouc à l'administration coloniale pendant la seconde guerre mondiale et surtout à partir de 1943.

⁶³ *ibid.*

⁶⁴ *ibidem.*

Cette dernière s'occupera elle-même de son exportation par l'intermédiaire d'une institution créée : « l'Office du Caoutchouc » et aussi avec la collaboration des maisons de commerce, relais des grandes compagnies, implantées dans le district (Kosy Morel, 1996)⁶⁵.

Tous les hommes imposables de 16 à 60 ans doivent y participer obligatoirement et « qu'il ne reste plus au village que vieillards, femmes et enfants qui doivent entretenir et faire sécher le caoutchouc de façon à produire une meilleure qualité et donc à meilleur prix ».⁶⁶

Nous avons parlé de la recherche effrénée de caoutchouc, un produit qui devient de plus en plus rare mais qui permet aux villageois de s'acquitter de leurs impôts.

Les recherches épuisantes de ce produit, additionnées aux fardeaux fiscaux, rajoutées aux travaux de la SMOTIG (construction de sentier, de route et travaux de carrière), sont autant de formes d'asservissement, d'esclavage déguisé. Cette situation est à l'origine des fuites des habitants et par conséquent de l'écèlement et la dispersion des clans.

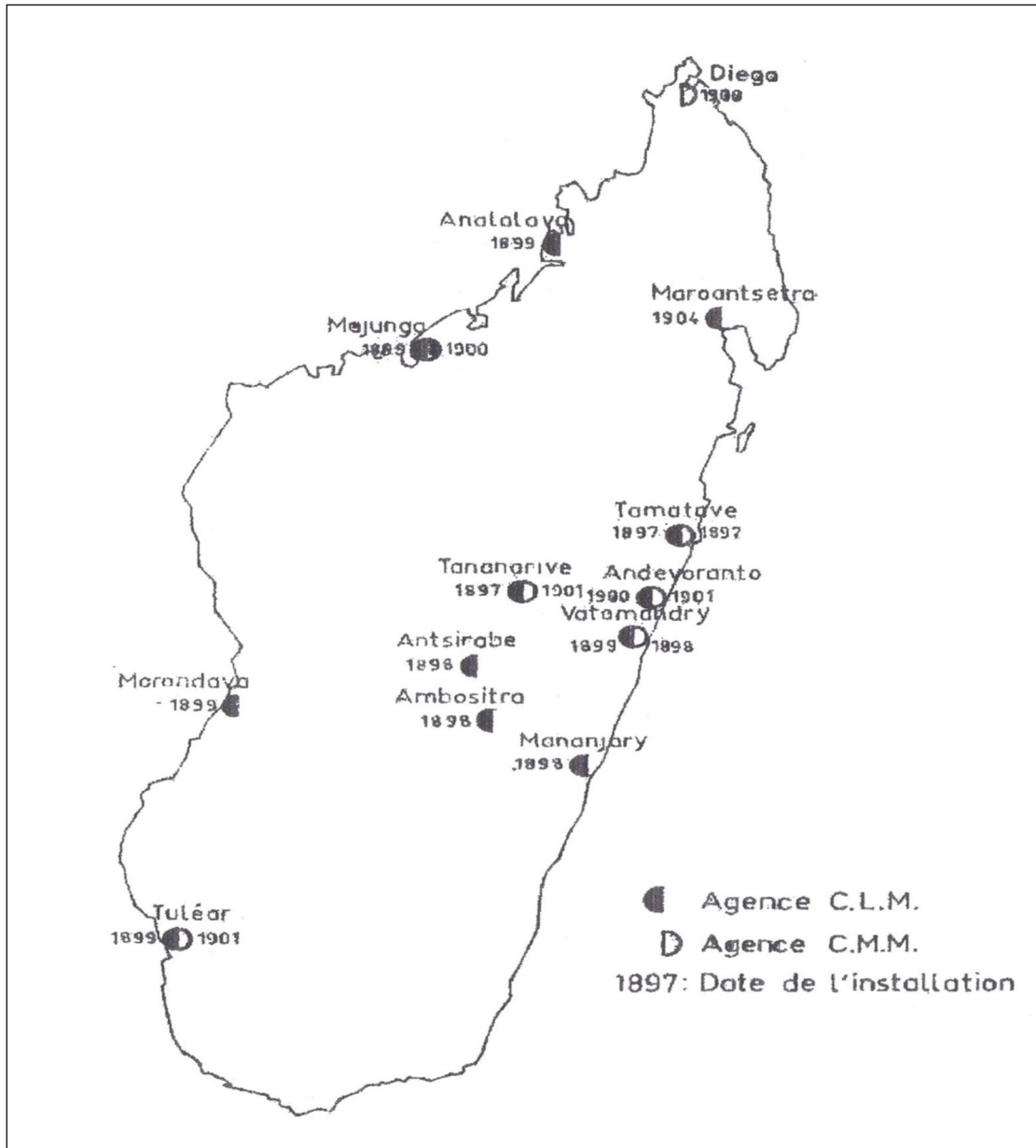
Seuls les hommes valides peuvent résister à cette pression d'asservissement et qui essaient encore de rester au village. Les autres abandonnent tout simplement leur résidence pour s'implanter dans des campements ou « *ampitaka* », dans des forêts primaires et vivent en cachette, loin de ces clans « obéissants » et défaits.

Notons que des tentatives de culture de caoutchouc ont été aussi faites depuis 1898 à 1908, il s'agit du « céara ». Cependant si la plante pousse parfaitement, malheureusement elle ne produit pas de latex. Par ailleurs, de nouveaux plants seront cultivés tels que le giroflier, le caféier et le vanillier.

⁶⁵ MOREL, Kosy (1996), « Le soulèvement populaire de 1947-1948 d'après les sources orales, le cas du district de Maroantsetra », *Omalysy Anio*, N° 41-44, 1995-1996, pp. 113-120.

⁶⁶ *Ibid.*

Figure 9 : L'implantation des deux grandes compagnies, la « Lyonnaise » et la « Marseillaise », Agences commerciales, en 1904 à Madagascar



Source : Guy JACOB, *Les intérêts économiques lyonnais à Madagascar de la conquête à la première guerre, 1971.*

En ce qui concerne le girofle à l'Ile Sainte Marie (Nord betsimisaraka), il a été l'objet d'un accord entre les deux grandes compagnies françaises, la « Lyonnaise » et la « Marseillaise ». L'objectif de l'entente est de tenir un prix le plus bas à la collecte. Donc il s'agit d'un arrangement afin d'exploiter à fond les villageois.

Les plantations nouvelles de vanille et de café vont rejoindre aussi le cas du girofle.

La première récolte de café commercialisée est celle de 1909. En 1913, la récolte atteint 43 tonnes⁶⁷. A noter que Tamatave, principal centre commercial, dès avant la conquête, est aussi un centre de redistribution par voiliers.

Les compagnies affrètent plusieurs voiliers. Leur choix du port d'*Andevoranto* (figure 9) est lié à la construction du chemin de fer Tananarive-Côte Est.

Par ailleurs, les périodes d'installation des deux compagnies peuvent être visualisées par le tableau 7.

D'autres agences seront créées, par exemple à *Soanierana Ivongo* en 1907, par la Compagnie Marseillaise⁶⁸. Pour la suite, nous n'avons pu trouver de documentation précise ou fiable.

Pendant l'époque de la direction du Général Gallieni, il arrive que dans certaines localités, les paysans doivent travailler, au profit des compagnies, une semaine sur deux, sous la pression de l'Administration coloniale.

Tableau 7 : Implantation chronologique (Cie Lyonnaise et Cie Marseillaise)

	<i>Tamatave</i>	<i>Vatomandry</i>	<i>Andevoranto</i>	<i>Maroantsetra</i>
Cie Lyonnaise	1897	1899	1900	1904
Cie Marseillaise	1897	1898	1901	-

Source : Guy JACOB, même ouvrage, 1971.

A partir de ces grands comptoirs vont se développer tout un réseau hiérarchisé d'intermédiaires qui progressent jusqu'au boutiquiers des villages en passant par des

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

demi-grossistes et par des démarcheurs. C'est le cas notamment des commerçants chinois et métis sino-malgaches.

3.4.4. LE RÔLE DES CHINOIS ET DES AUTRES GROUPES SOCIAUX DANS LES RÉSEAUX COMMERCIAUX

Sur la côte orientale de Madagascar, ce sont les Chinois qui s'imposent dans les réseaux d'intermédiaires, tandis que sur la côte Ouest, les chaînes sont constituées depuis longtemps par le Hindous mais qui sont parfois considérés comme « douteux et frauduleux ». Dans la capitale se sont maintenus les *Merina*.

En ce qui concerne les Chinois, leur immigration qui devient par la suite définitive résulte surtout du fait des « importations massives de main-d'œuvre » asiatique. Plus tard, de statut d'ouvriers, « ils se reconvertissent dans le commerce » (*op.cit.*). Sur la côte *betsimisaraka*, ils vont se constituer en relais économique. C'est ainsi que les Chinois joueront un rôle important et imposant dans le commerce surtout en demi-gros et en détail ainsi que dans la collecte des produits.

A ce sujet, Bardonnnet⁶⁹ en se référant au fait colonial écrit :

« D'une manière générale [...] la colonisation occidentale a favorisé l'immigration indienne et chinoise, pour mettre en valeur les régions nouvellement occupées [...]. D'abord manœuvres, les nouveaux venus, par leur labeur obstiné, leur ingéniosité et leur sens de l'épargne, s'enrichissent et attirent, en nombre croissant, d'autres immigrants. Devenus peu à peu les intermédiaires nécessaires entre la population locale et le monde occidental des affaires ils s'assurent une primauté économique. Ce schéma général se vérifie sans conteste à Madagascar ». (Bardonnnet, 1964 : 130-131).

L'auteur révèle aussi le problème du colonisateur de l'époque, en l'occurrence le Général Gallieni, face au besoin de main-d'œuvre nécessaire, préparant la venue des investisseurs français. Il écrit :

⁶⁹ Bardonnnet Daniel a été Professeur à la Faculté de Droit de Tananarive. Voir son article : « Les minorités asiatiques à Madagascar ». Annuaire français de droit international. Année 1964. Volume 10 Numéro 1 pp. 127-224.

http://www.persee.fr/doc/afdi_0066-3085_1964_num_10_1_1755, Article consulté le 27-05-16

*« Il en est d'autant plus que l'insuffisance de la main-d'œuvre et du peuplement a été, depuis 1895, un thème constant de la colonisation française et a été considérée pendant très longtemps comme l'obstacle au développement de Madagascar, [V.L. Chevalier, Madagascar, populations et ressources, 1952, p191 et s.]. Gallieni s'en était beaucoup préoccupé et de nombreux projets ont eu pour but un recrutement massif des travailleurs étrangers ».*⁷⁰

A ce titre, un article, ci-après, du journal officiel de la période rapporte les propos même de Gallieni, étant gouverneur colonial.

*« De ces difficulté, la plus importante est sans contredit l'absence de bras et de main-d'œuvre... Il est de notre devoir [Gallieni] de rechercher, dès maintenant, les moyens de remédier à ce grave inconvénient et de fournir, dans un avenir plus ou moins rapproché, une main-d'œuvre largement suffisante à ceux de nos compatriotes qui viendront coloniser Madagascar ».*⁷¹

Le même auteur, Bardonnnet, commente ci-après l'attitude du gouvernement malgache, vis-à-vis des immigrants asiatiques, juste après l'indépendance, en rapportant une déclaration officielle d'un responsable du pays :

*« Ce pays est le vôtre. Ne craignez ni d'investir, ni de créer des industries. Mais dites à vos compatriotes de ne pas se livrer à des commerces usuraires » (Le Courrier de Madagascar, 18 avril 1964). C'est dans ces termes qu'un responsable malgache pouvait inaugurer, le 17 avril 1964, en présence des chefs de congrégations indiennes, la première réunion de l'association « Amitiés Indo-malgaches »*⁷².

*D'après cette déclaration, également applicables aux Chinois de Madagascar, le problème serait simple. Les autorités Malgaches accepteraient tous ceux, quelle que soit leur origine ethnique, qui voudraient sincèrement servir Madagascar [...] qu'ils cessent de se livrer à certaines pratiques bien connues et condamnables, au risque d'être expulsé »*⁷³

Par ailleurs, les Créoles de la Réunion, arrivés sur cette côte semblent, en ce qui concerne leurs installations, s'intégrer difficilement au sein de cette population de l'Est.

⁷⁰ Ibid. Bardonnnet, p.131

⁷¹ Gallieni : J.O.M., 15 juin 1898, p. 2017.

⁷² Op.cit, Bardonnnet, p. 127

⁷³ Ibidem. p.127

En effet, si on les compare avec leurs concurrents Chinois, ces derniers, comme nous l'avons vu se mêlent habilement avec la population locale.

Ainsi, nombreux sont ceux qui se marient avec les autochtones, engendrant une population métissée, numériquement non moins importante de *Sino-Betsimisaraka*.

De plus, l'histoire nous enseigne que ces asiatiques naturalisés ou métissés vont jouer un rôle d'influents, sinon de leaders politiques dans la région *betsimisaraka*.

Ainsi, ce groupe contribue souvent matériellement, à titre de sponsoring, à certaine dépense de l'administration locale et surtout pendant les campagnes électorales.

Enfin, les *Merina* perdent relativement du terrain sur cette côte par rapport aux Chinois ou Métis Chinois mais continuent cependant de se maintenir sur les Hautes Terres. Guy Jacob précise à propos des Merina que :

« Les archives de la Cie Lyonnaise et celles de la Cie Marseillaise font ressortir deux faits :

- le recul, mais recul relatif des commerçants merina sur la côte orientale mais qui se maintiennent sur les Hautes Terres. A Tananarive, il [Guy Jacob] nous a été possible d'en identifier un certain nombre [grâce à la collaboration de notre collègue Charles Ravaojanahary] liés à la Marseillaise : un ancien ministre des officiers du Palais, des descendants de grandes familles nobles ou roturières ;
- l'inadaptation des commerçants créoles de la Réunion... ».⁷⁴

3.4.5. LES CONSÉQUENCES DE LA CONSTRUCTION DU CHEMIN DE FER TCE SUR LA POPULATION LOCALE ET LES GRANDES COMPAGNIES

Suite à la mobilisation de la main-d'œuvre dans la construction du chemin de fer T.C.E. (Tananarive-Côte Est) de 1909 à 1913, l'affectation en masse de la main-d'œuvre autochtone sur les sentiers ferroviaires va considérablement diminuer la main-d'œuvre locale, non seulement en ce qui concerne la subsistance villageoise mais aussi celle relative à l'exploitation des concessions par les compagnies. Par conséquent, la

⁷⁴ Guy Jacob, op.cit. p.7.

population s'appauvrit. Parallèlement, la clientèle des compagnies s'affaiblit, et souvent ne peut plus s'acheter les cotonnades.

Cette dernière sera contrainte de s'habiller en rabane, voire de sac usagé ou « *mitafy gony* », selon l'adage malgache.

3.4.6. LES GRANDES COMPAGNIES COMMERCIALES EN 1960

René Gendarme, dans son ouvrage de 1960, « *L'économie de Madagascar, diagnostic et perspectives de développement* »⁷⁵, remarque que la jeune République Malgache a été étouffée par ces grandes compagnies coloniales citées précédemment et que le pays vit par conséquent sous une économie de traite.

Gendarme expose, dans son étude, des quantifications économiques et fournit aussi des indices du sous-développement du pays. De là, il propose une réforme sur le plan économique, infrastructurelle et une assistance technique agricole et éducative, etc.

Ainsi il pense que le pays doive rompre avec les monopoles de ces grandes compagnies commerciales et de transports, surveiller et contrôler aussi les déplacements des capitaux.

De plus il remarque sur le plan infrastructurel la nécessité de la construction de routes, et dans le domaine des ressources humaines, prévoit un organisme technique d'assistance agricole et de formation, notamment de cadres ruraux, ... etc.

En effet, selon Gendarme, le pays se trouve dans une impasse, le fait que les bénéfices étrangers sont rapatriés et la faiblesse des revenus restants ne permet pas d'épargner, d'où se forme, selon notre interprétation, le cercle vicieux du « développement du sous-développement » suivant la terminologie d'A.G. Frank en parlant des formations sociales du capitalisme périphériques et du rôle de la monnaie dans le processus de l'accumulation.

⁷⁵ Gendarme, René, (1960), *Économie de Madagascar. Diagnostic et perspectives de développement*, Paris, Cujas.

D'après Gendarme, la jeune République « n'a pas encore mis en place une politique de développement ».

Dans cet ordre d'idées et par ailleurs, en ce qui concerne les charges publiques, il précise que « les fardeaux des salaires des fonctionnaires pèsent excessivement sur l'économie ». En effet la nouvelle Administration est formée, selon ses constatations, à partir d'une « pléthore d'agents et de services budgétivores ».⁷⁶

Enfin il pense que la « base du développement de la grande l'île est l'agriculture », qu'il faut alors entamer par la « polyculture » et « l'extension des petites propriétés »⁷⁷

En parlant de polyculture, voyons le cas du caféier.

3.5. LA PRODUCTION CAFÉIÈRE ET LES RAPPORTS SOCIAUX VILLAGEOIS

La culture du café se fait selon le mode de faire valoir ancestral en ce qui concerne les petites exploitations villageoises et qui constituent les 90% des producteurs. Les autres exploitants de « type semi-industriel » ne constituent que 10%. (Ramilison Alphonse, 1985 : 21- 22)⁷⁸. Les colons exploitent les longs des rivières tandis que les paysans à l'intérieur du littoral : plaines, vallées alluviales et colluvions

Lorsqu'il s'agit d'une étendue appartenant à un lignage, donc relativement importante, l'entraide constitue le mode opératoire dominant des villageois.

Une des caractéristiques des régions betsimisaraka du centre comme Brickaville, Tamatave, et du Nord telles que Fénérive, *Soanierana Ivongo*, est la pratique du *lampona*. Le *lampona* est une forme d'entraide pour effectuer des travaux de champ et qui consiste à une invitation des villages riverains. Il n'y a pas de repas pris en commun mais une distribution de boisson alcoolique est requise.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibidem.*

⁷⁸ Ramilison, Alphonse (1985), « La production caféière à Madagascar », Omaly sy Anio, pp. 21-22.

Plus au nord, dans la région d'*Antalaha* et de *Sambava*, les *Betsimisaraka* pratiquent le *findramana* (littéralement prêt) et l'*asa maro* (littéralement travail nombreux). Il y a donc toujours la prépondérance des rapports villageois et ce, même pendant la période coloniale qui est régie par l'économie de traite.

De plus, la liaison qu'effectuent les villageois entre le visible et l'invisible est toujours présente dans ce mode de production.

Le *joro*, une invocation sacrée des ancêtres et de Dieu, avec offrande, est générale dans la région *betsimisaraka*. C'est ainsi que le *tamby aomby*, littéralement [*tamby* (récompense), *aomby* ((zébu))] est un autre aspect d'entraide avec offre de zébu aux invités aux travaux de champ de caféier. C'est aussi l'occasion d'une invocation sacrée, par le *tangalamena*, qui est parfois rajoutée d'un discours de celui qui invite.

Dans l'exploitation de ce produit de rente par les propriétaires terriens, il ne s'agit plus de simple repas pris en commun constitué de riz, du miel accompagnés de rhum, comme dans l'entraide pour le *tavy* [cf. « Le *tavy*, rationalité ou irrationalité », développé précédemment], ici, il faut souvent un zébu. Dans le *tavy*, les villageois s'organisent dans l'entraide pour la subsistance. Dans la plantation du caféier, par contre, ils entrent dans un univers d'une autre dimension, le commerce, dont l'objectif n'est plus la survie pour la subsistance, mais une amorce économiciste dans un nouvel ordre de rapport social marchand.

Le zébu est le symbole de la solidarité, de la communion avec les ancêtres et Dieu. Ce symbolisme, qui a une valeur spirituelle, rassembleuse, est ici récupéré pour servir un nouvel rapport étranger. Le *tamby aomby* apparaît alors comme un aspect d'entraide récupéré par le « capitalisme » agraire. Ce sont les propriétaires terriens, en général, qui en font usage.

Ils érigent ainsi un pont entre le traditionalisme et le « modernisme », ou en d'autres termes, édifie une courroie de transmission entre la solidarité coutumière et le commerce.

Le passage de la « solidarité mécanique » en « solidarité organique » de Durkheim ne peut définir le phénomène, ici présent, de récupération.

La récupération emblématique est ici une forme de violence, dénaturant la solidarité lignagère. Cette dernière est à base de consanguinité et d'alliance.

Or, ni la consanguinité, ni l'alliance ne sont pas présentes dans ce rapport nouveau « d'entraide » liée à une forme étrangère de production. De plus dans la « solidarité organique » durkheimienne, l'individu exploitant occupe une fonction déterminée et définie dans une organisation plus ou moins structurée et avec supervision volontaire étatique.

Ici, l'agent devenu économique, n'est que l'intermédiaire d'autres agents plus puissants et qui se trouvent dans un univers commerçant gouverné par les grandes compagnies.

Il y a ici une « transformation de la vision du monde » de par l'usage symbolique du zébu. Notre vision rejoint ici celle de Bourdieu qui écrit :

« Le pouvoir symbolique comme pouvoir de constituer le donné par l'énonciation, de faire voir et de faire croire, de confirmer ou de transformer la vision du monde et, par-là, l'action sur le monde, donc le monde, pouvoir quasi magique qui permet d'obtenir l'équivalent de ce qui est obtenu par la force (physique ou économique) grâce à l'effet spécifique de mobilisation, ne s'exerce que s'il est reconnu, c'est-à-dire méconnu comme arbitraire » (Pierre Bourdieu, 1977 : 410)⁷⁹.

De plus, il y a ici « déplacement » du sens imaginaire du zébu. Le zébu destiné à servir, initialement, la dépendance solidaire et mutuelle des villageois, est utilisé dans un rapport étranger commerçant. L'avis de Bourdieu est encore ici explicite :

« Les systèmes symboliques doivent leur force propre au fait que les rapports de force qui s'y expriment ne s'y manifestent que sous la forme méconnaissable de rapports de sens (déplacement) »⁸⁰.

⁷⁹ Bourdieu, Pierre (1977), « Sur le pouvoir symbolique ». In: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 32e année, N. 3, 1977. pp. 405-411.

⁸⁰ *Ibidem*.p.410.

Ainsi dans les grandes occasions comme le défrichement de forêt pour constituer le *tavy*, celles-ci ne nécessitent pas nécessairement de zébu. C'est toujours la dépendance mutuelle dans la solidarité lignagère qui prime.

C'est aussi le cas dans le culte agraire comme :

- le « *joro voly* » (*joro* de culture), prière faite, pour une bonne récolte, réalisée dans les champs ;
- le *fahan-tsigny*, c'est - à - dire donner à manger au *tsigny* ou *jiñy* (génies, esprits chthoniens) ou au *jiñin-tany* (divinités terrestres) (cf. « Le *tavy*, rationalité ou irrationalité »).

Revenons à la culture caféière au niveau des communautés villageoises qui devront faire face à l'avènement de la guerre de 1939- 1945 et du soulèvement de 1947.

3.5.1. L'ABANDON DE LA CULTURE DU CAFÉ PENDANT ET APRÈS LA DEUXIÈME GUERRE MONDIALE ET LA RÉVOLTE DE 1947

Comme nous l'avons exposé précédemment, l'effort de guerre 1939-1945 et l'insurrection de 1947, entraînent l'épuisement des denrées alimentaires venant d'autres régions de Madagascar comme le PPN (Produits de Première Nécessité) et l'apparition du marché noir. Cette situation conduit les villageois à l'abandon de la culture de rente.

De plus, étant donnée la difficulté du transport maritime en tant de guerre, les importations comme les exportations sont plus ou moins ou totalement bloquées. Il en va évidemment de l'exportation du café, du bois, ce qui entraîne la baisse de leur cours chez la population.

Ainsi donc, la deuxième guerre mondiale et la révolte de 1947 ont isolé Madagascar sur le plan commercial. En effet, on a remarqué pendant cette période

l' « abandon de la culture du café au profit des culture alimentaire jugée prioritaire » (Alphonse Ramilison)⁸¹.

En 1953, des essais timides de relance sont réalisés par l'intermédiaire du « Fond de soutien du café » mais « *les calamités naturelles de 1959 et de 1961 ont entraîné de nouvelles difficultés, surtout pour les petites exploitations villageoises, entraînant une baisse notable de la production avec une désaffection indifférente pour la culture du café en générale* »⁸²

Il y a de surcroît le vieillissement des caféiers.

3.5.2. LA RÉGRESSION DE LA CULTURE DU CAFÉ ET L'INTERVENTION DE L'ÉTAT À PARTIR DE L'INDÉPENDANCE

La côte Est étant une zone favorable à la culture du café *canephora*, appelé communément *robusta*, la jeune République va créer l'« Opération Café »⁸³ sur toute la côte orientale et aussi sur les Hautes Terres concernant l'*arabica*, mais ce dernier ne présente que 5 % de la production totale de la Grande Ile.

L'institution est créée en 1964 et opérationnelle en 1966, L'objectif est de produire des plants sélectionnés, de les diffuser en milieu paysannat et de régénérer les vielle plantations.

Ainsi, l'Etat va intervenir par l'institution d'un établissement public, la « Caisse de Stabilisation des Prix du Café ». Celle-ci va fixer le prix plancher au producteur. L'Etat par l'intermédiaire de cette Caisse est propriétaire du café, qu'il stocke dans les sociétés d'Etat ou chez des conditionneurs stockeurs en contrepartie d'une rétribution.

Une structure d'intervention est mise en place. En ce qui concerne la région *betsimisaraka* cette structure se présente suivant le tableau 8.

⁸¹ Alphonse Ramilison, *op. cit.*

⁸² *Ibid.*, p.22.

⁸³ Direction de l'Opération Café à Tamatave, 1964

Tableau 8 : Structure d'intervention de l'Etat dans la production du café

Secteurs	Sous-secteurs			Pépinière	Vulgarisateur
Vatomandry	Vatomandry	Mahanoro	Marolambo	15	14
Tamatave	Tamatave	Brickaville	Fénérive	18	16
Maroantsetra	Maroantsetra	Mananara	Ste - Marie	15	18
Sambava	Sambava	Antalaha		14	13

Source : Direction de l'Opération Café, Toamasina, 1964.

En fait il y a au total 10 secteurs d'intervention pour toutes les régions cibles de Madagascar dont 4 dans la région *betsimisaraka* (région dans son acception large). Seuls ces 4 secteurs de la région *betsimisaraka* sont présentés dans le tableau et les 6 autres, hors région *betsimisaraka*, peuvent être cités à savoir : *Ambanja*, *Mananjary*, *Manakara*, *Farafangana*, *Ambatondrazaka* et *Antananarivo*.

C'est le Ministère du Développement Rural et de la Réforme Agraire qui chapeaute la structure. L'opération a été au début financée par le FED (Fonds Européen de Développement), puis par la « Caisse Café » à partir de 1973⁸⁴.

Même en régression quant à la production, la part du café est cependant considérable dans la recette fiscale de l'Etat par rapport aux autres produits. Elle représente, par exemple de 1972 à 1980, 45 à 50% des rentrées douanières [SEDES 1981], données citées par Ramilison⁸⁵. Soit presque la moitié des recettes qui alimentent le budget de l'Etat.

Cependant, la culture caféière sur la côte Est va être concurrencée par les autres cultures de rentes : au Nord- Est par la vanille, au centre-Est par le girofle, la canne à sucre, la banane, et au Sud-Est par le poivre.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Alphonse Ramilison, (*op. cit.* p.374)

Enfin, la rupture avec les grandes compagnies comme la « Lyonnaise » et la « Marseillaise » aura comme conséquence la régression des activités de collectes (sous la mainmise des chinois et métisses sino-malgaches) qui se répercutera sur l'économie des villageois concernant notamment le café.

En effet, une fois la demande à l'exportation de ce produit s'amenuise, parallèlement le volume de collecte s'affaiblit. C'est ainsi que les paysans vont abandonner progressivement la culture caféière. Cette situation est manifeste surtout dans les coins reculés et enclavés.

Cet abandon est renforcé par la psychose créée par les antécédents marasmes pendant et après la deuxième guerre mondiale et l'événement de 1947.

En effet, les villageois ne peuvent pas se nourrir de café en cas de mévente du produit. Les efforts seront alors réorientés vers la subsistance.

Notons que ces groupes de chinois et métisses sino-malgaches ont une capacité spontanée d'intégration en milieu paysannat.

Cette capacité est soutenue d'ailleurs par les alliances qu'ils nouent souvent avec les autochtones et aussi par une aptitude d'adaptation au quotidien villageois, surtout à la culture traditionnelle locale.

Ce phénomène peut s'expliquer, en partie, par l'historique de débarquement de ces chinois.

Ces immigrants, en arrivant à Madagascar, en tant que simples ouvriers (en général dans les grands sentiers de travaux), ont accédé seulement au statut de commerçant par une reconversion progressive.

Ils ont commencé par s'adapter d'abord pour vivre, à la manière des autochtones, avant d'être commerçant et négociants.

3.5.3. LA REcul PROGRESSIF ACTUEL DE LA CULTURE DU CAFÉ AU PROFIT DES CULTURES VILLAGEOISES DE SUBSISTANCE

La « fiche café »⁸⁶ du ministère de l'agriculture présente l'évolution de la filière à Madagascar.

Le document retrace la faiblesse graduelle de la production du café, les causes en sont notamment :

- une vieillesse quasi générale des caféiers, âgés de 25 à 40 ans;
- régénération des cycles quasiment non respectée ;
- culture en générale non entretenue et qui évolue en une « culture de cueillette ;
- stockage habituellement en mauvaises conditions

En ce qui concerne la production en chiffre, toujours selon l'étude :

« La production annuelle de café se situe aux environs de 70 000 tonnes dont 5% exclusivement consommé sur place. Les rendements sont très bas de l'ordre de 200-300 g par pied contre 500 g-1 kg dans le monde.

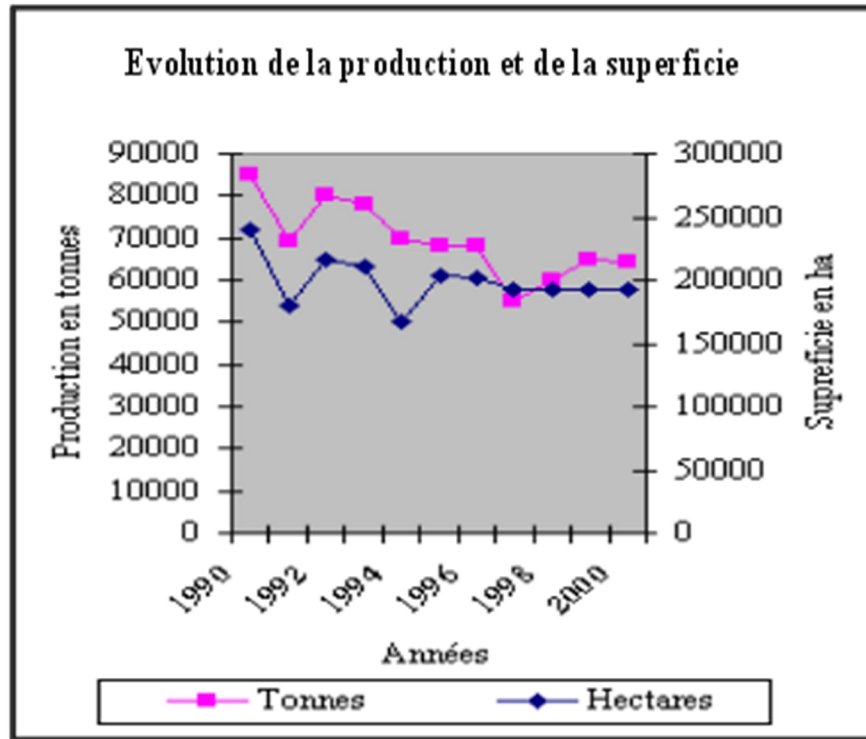
*La production de café à Madagascar n'a cessé de diminuer depuis 40 ans ».*⁸⁷

Ainsi, l'examen de la filière présente, non seulement le recul de la production mais aussi des superficies cultivées (figure 10).

⁸⁶ Filières de l'Agriculture, de l'Elevage et de la Pêche, Page 9 de 11 .Filière Café Fiche n°102 Maep Updr – Océan Consultant. Nom du fichier : 102 Filière Café. Mise à jour : Juillet 2004.
<http://www.agriculture.gov.mg/communication/wp-content/uploads/sites/2/2014/06/102-Fili%C3%A8re-Caf%C3%A9.pdf>, consulté le 26-05-16

⁸⁷ *Ibid.*, p.4.

Figure 10 : Graphique présentant le recul de la production du café et des superficies cultivées en 10 ans (1990-2000)



Source : *ibid.*, 2004, p.4

Actuellement les axes d'action de l'Etat est la « généralisation du programme de rajeunissement et de régénération des caféiers ». En effet, l'investigation souligne aussi les faits que nous avons développés précédemment (cf. *Le recul progressif actuel de la culture du café...*) :

« La caféiculture malgache a été dominée par trois systèmes de production :

- les plantations industrielles des colons dans les zones alluvionnaires avec des superficies allant de 50 à 200 ha ;
- les grandes plantations des sociétés coloniales (Société Marseillaise; Lyonnaise; Havraise etc.) sur des milliers d'hectares ;

- *les petites exploitations des paysans qui se limitaient à quelques dizaines ou centaines de pieds plantés autour des cases mais qui fournissaient plus de 50% de la production de café à Madagascar ».*⁸⁸

L'étude met ainsi en relief non seulement la part de la production caféière villageoise (culture aux alentours des logis) mais aussi la superficie qu'elle occupe sur la côte Est :

« Le constat au moment de la libéralisation vers 1986 a montré que les grandes et les moyennes exploitations ont disparu. Seules persistent les exploitations familiales atomisées dans les zones de production. ...

*Le Canephora représente 95% des superficies caféicoles de Madagascar et occupe toutes les zones du littoral Est ... ».*⁸⁹

Par ailleurs, l'étude montre la chute du cours mondial du café conjuguée avec le non compétitivité du produit local entraînant ainsi sa mévente. Bref, tout cela a pour effet l'abandon progressif des plantations de cette culture par les producteurs « au profit d'autres spéculations telles que le riz de tavy, la banane, l'ananas... ».

Si tel est le cas du café, voyons maintenant le cas des circuits des produits agricoles.

3.6. LE CIRCUIT DES PRODUITS AGRICOLES

Nous allons dans un premier temps parler du circuit des produits venant des petits producteurs locaux et dans un second temps d'un autre circuit plus complexe, mettant en rapport diverses acteurs d'univers différents : le cas du circuit de la campagne du litchi.

Un phénomène où s'acharnent producteurs et distributeurs de tout acabit dans un marché à dimension nationale et internationale.

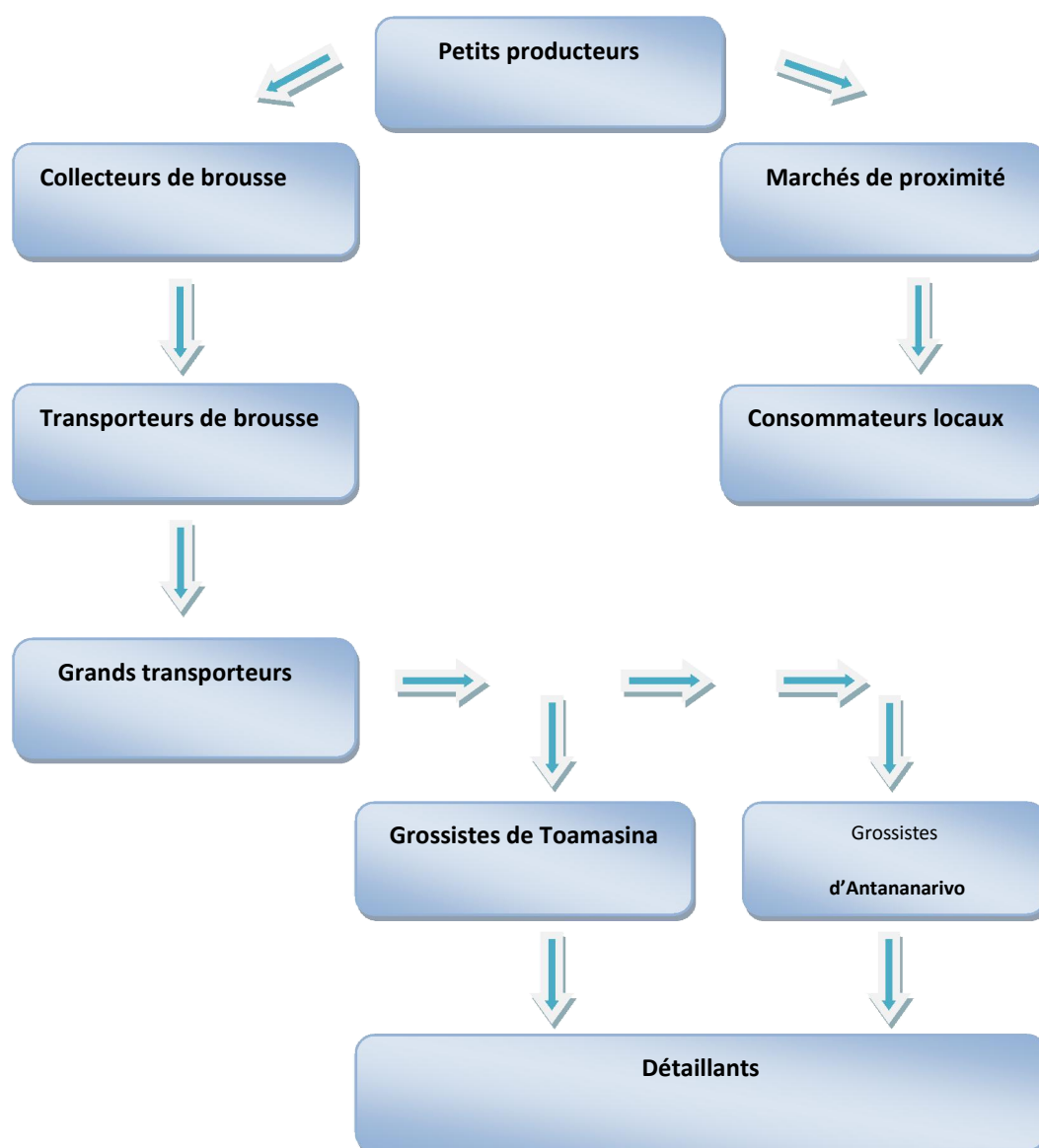
3.6.1. LE CIRCUIT DES PRODUITS VENANT DES PETITS PRODUCTEURS

⁸⁸ *Ibid.*, p.2

⁸⁹ *Ibidem.*, p.2.

D'abord, concernant les produits agricoles venant des petits producteurs locaux tels que les fruits comme la banane, l'ananas, les agrumes, le café, le girofle , en quantité relativement faible, le schéma de la figure 11 résume et synthétise le circuit.

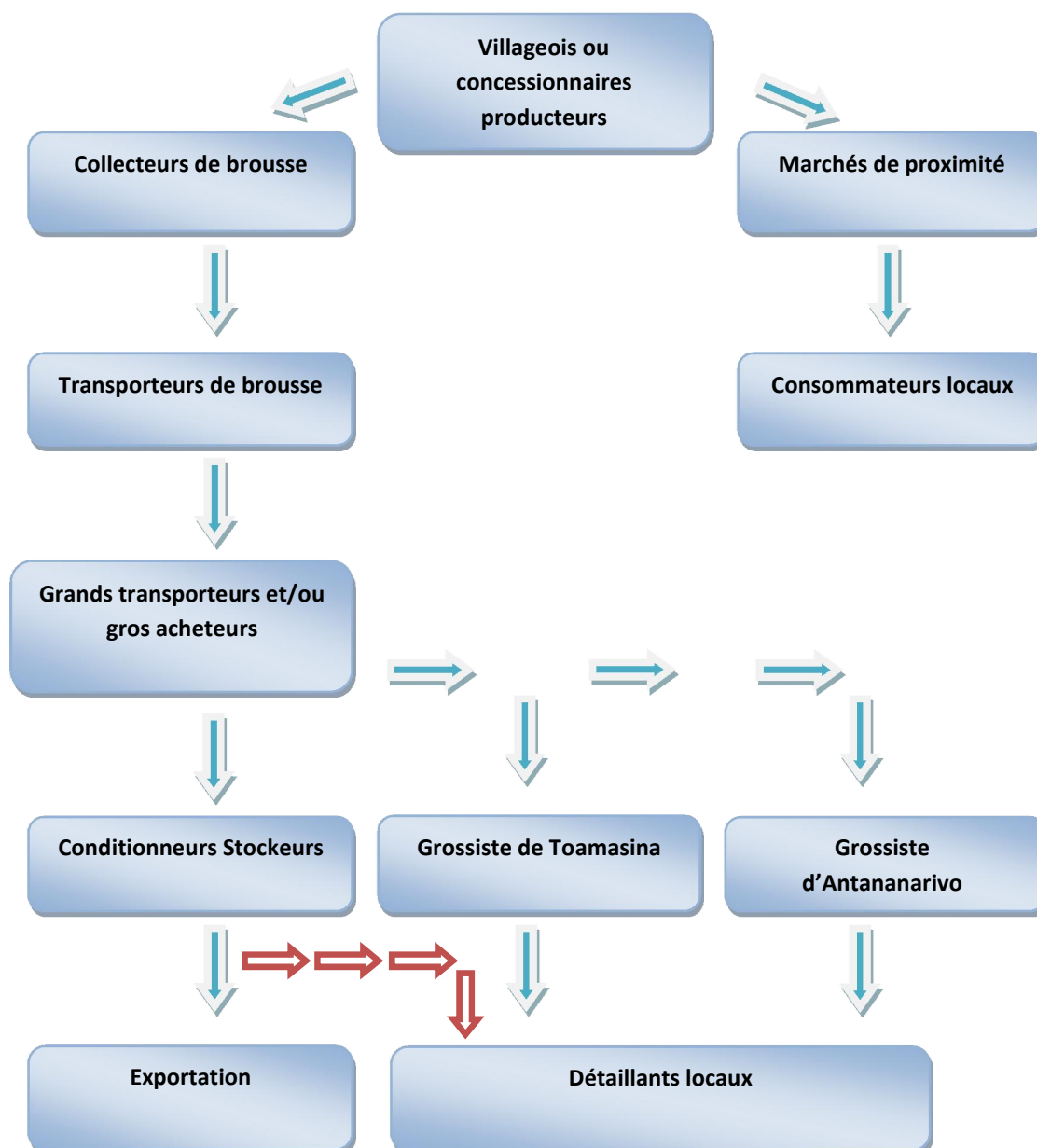
Fig.11 : Circuits des produits agricoles des petits producteurs villageois



Source : Auteur, 2013.

3.6.2. LE CIRCUIT COUVRANT LE MARCHÉ INTÉRIEUR ET L'EXPORTATION

Fig.12 : Circuits de la campagne du litchi, tout producteur vers le marché



↓ : Rebuts venant des conditionneurs après triage, calibrage et traitement (rebuts souvent soufrés)

Source : Auteur, 2013

Par ailleurs, un autre circuit plus complexe combinant la consommation intérieure et l'exportation, comme le cas du litchi, se fait en campagne réglementée et dont la production est orientée surtout vers l'étranger. Ce circuit implique toutes catégories sociales (cf. figure 12).

Divers triages sont faits dès le départ aux producteurs directs jusqu'à l'exportation :

- choix au pied du litchi par les collecteurs de brousse (collecte primaire) ;
- sélection parfois par les grands transporteurs / gros acheteurs ;
- triage et criblage obligatoire prescrites par les normes d'exportation fait par les conditionneurs-stockeurs.

Il s'ensuit qu'en amont, le prix aux producteurs s'amenuise du fait de la pression psychologique en aval représentée par ces diverses pertes aux sélections des fruits. Les villageois sont les plus touchés car ils n'ont ni les moyens pour le transport ni un quelconque budget imparti, sauf une minorité qui a contracté un crédit auparavant à l'OTIV (Mutuelle d'Epargne et de Crédits ou M.E.C.). Les villageois sont contraints d'attendre indéfiniment des contacts hypothétiques des collecteurs-acheteurs. Or, une fois le stade de mûrissement venu, ces fruits devront être expédiés, sinon ils risquent de ne pas avoir des preneurs.

Par ailleurs, nous avons remarqué maintes fois que les rebuts (litchi jauni par le traitement au soufre) venant des conditionneurs-stockeur de la ville de *Toamasina*, après triage et calibrage, sont souvent écoulés vers le marché local, au moyen des détaillants informels, dans des quartiers populeux et populaires comme *Ambolomadinika*, *Mangarano*, *Tanamakoa*. Souvent, ils sont déjà soumis au traitement par le soufre, donc peut être dangereux à la consommation.

Cependant, nous n'avons vu l'Administration intervenir pour sanctionner ces pratiques, ni informer la population sur le danger de la consommation de ces fruits passés au soufre.

Le fait est que nous avons ouïe dire que ces in conduites permettent à certains conditionneurs-stockeurs d'avoir une marge bénéficiaire supplémentaire.

3.7. LE LITCHI : UN PRODUIT IMPLIQUANT DES ACTEURS DE TOUTES CATÉGORIES SOCIALES

Si nous insistons sur le cas du litchi c'est que ce produit met en relation divers acteurs : des simples villageois parcellaires producteurs aux concessionnaires ; des simples collecteurs-transporteurs de brousses aux gros collecteurs ; des simples grossistes aux conditionneurs-exportateurs ; des simples citoyens acteurs occasionnels aux gens du pouvoir « mercantilistes ».

3.7.1. LE CAS DES VILLAGEOIS

En somme, la campagne officielle permet aux producteurs villageois un prix relativement supérieur. Passée cette période, ils doivent écouler les fruits par leur propre moyen ou en espérant des passages des collecteurs de brousse, en effet, les gros collecteurs deviennent rares. Dans ce cas, les prix sont forts dérisoires et le « *garaba* » (panier artisanal) de litchi seront bradés car les produits cesseront d'être affectés à l'exportation mais destinés dorénavant et uniquement aux grossistes et détaillants locaux pour la consommation intérieure.

Notons que les « *garaba* » qui sont des paniers de conditionnement provisoire sont d'une efficacité pratique car ils permettent l'arrimage pour le transport du litchi en véhicule. Ils sont fabriqués localement par les villageois eux-mêmes, des semaines avant la campagne officielle. Ils sont faits d'écorce de raphia de l'endroit ou « *bôbô* » assemblé horizontalement et verticalement avec de petits interstices permettant la pénétration de l'air et de la lumière. La confection de « *garaba* » constitue ainsi des gains supplémentaires à ces villageois. On a vu les femmes à l'œuvre avec une certaine dextérité et promptitude d'exécution. Ce savoir-faire constitue une des gammes de variétés de la culture traditionnelle artisanale locale.

Ainsi, nous étions témoins à *Ampasimbe Onibe*, et aussi à *Savahonda*, des familles entières, surtout la gente féminine, s'affairant à fabriquer des « *garaba* » tous

les jours sans relâche dès l'annonce de la campagne et même parfois en cours de période de collecte.

Si tel sont la portée de la saison de litchi pour les petits villageois, voyons ce qu'il en est pour les autres acteurs.

3.7.2. LES COLLECTEURS OCCASIONNELS

A *Ampasimbe-Onibe*, des collecteurs natifs, de catégorie sociale plus aisée arrivent à acquérir, à la fin de la campagne, des vélomoteurs, d'autres des camionnettes usagées. C'est presque une coutume dans toute la région de s'acquérir des engins motorisés, sans doute par leur visibilité, plus notoire que d'autres acquisitions matérielles. Ils symbolisent une réussite après une campagne de litchi.

Par ailleurs, des gens venus principalement d'*Antananarivo*, s'amenant avec des véhicules utilitaires de tout genre, souvent des bus débarrassés de leur sièges, assurent essentiellement le rôle de collecteurs de brousse et ou transporteurs de brousse. Certains d'entre eux parviennent à se procurer de nouveaux véhicules utilitaires d'occasions à la fin de la campagne.

3.7.3. LES GRANDS TRANSPORTEURS ET/OU GROS ACHETEURS

Ils interviennent souvent dans le circuit entre les collecteurs de brousses ou transporteurs de campagne lorsque ces derniers n'assurent pas directement une livraison directe aux conditionneurs-exportateurs (cf. fig. 12). En effet, ils évitent parfois cette collecte primaire qui s'effectue dans des zones enclavées nécessitant d'abord des transports à dos d'hommes jusqu' à une piste convenable, un chemin rudimentaire ou une route carrossable. La collecte primaire engendre en effet pour eux des pertes de temps. La durée de la campagne étant limitée donc il faut faire vite. Mais ils peuvent néanmoins assurer directement le circuit lorsqu'il y a insuffisance des collecteurs de brousses ou transporteurs de campagne en utilisant beaucoup de mains-d'œuvre villageoises assurant le transfert à dos d'homme.

De ce fait ils accaparent la majeure partie des produits à collecter. Ils disposent de plusieurs moyens de transports et emploient des salariés pour la collecte, à savoir :

des chauffeurs, aide-chauffeurs, manœuvres et suivant le cas des mains-d'œuvre villageoises locales.

Ils sont composés de riches commerçants *betsimisaraka*, de métis chinois locaux, des natifs au pouvoir, des Merina, et dans une moindre mesure de quelques acteurs de provenance régionale différente.

3.7.4. LES CONDITIONNEURS-EXPORTATEURS

Mais ce sont les conditionneurs-stockeurs et exportateurs qui sont en dernier analyse les plus rétribués. De nos jours, ces entrepreneurs exportateurs aménagent de plus en plus de grands locaux modernes et se dotent d'équipement adéquat destiné à la campagne de litchi.

Enfin, ce qui n'est pas du tout à l'avantage des petits villageois producteurs, c'est que ces conditionneurs exportateurs commencent, il y a quelques années, à aménager leur propre plantation de litchis (concessions). L'avenir des villageois petits producteurs, serait ainsi du coup compromis.

3.8. LA CAMPAGNE DU LITCHI UN « PHÉNOMÈNE SOCIAL TOTAL ? »

Tous les ans, débutant le mois de novembre, « le roi des fruits tropicaux », le litchi, enflamme tout le littoral centre-Est avec la ville de *Toamasina* et son grand port pour épiscentre. Chaque campagne est l'occasion d'une grande fête globale, un « phénomène social total », unique dans la région, engendrant une ambiance de grande agitation.

Ainsi, le soir, les transporteurs partent en brousse pour la collecte en s'efforçant d'être présent de bon matin, vers 3h ou 4h, auprès des établissements des conditionneurs-stockeurs et avant même leur ouverture. Les voitures utilitaires bondées de « *garaba* » de litchis font la queue, sur des centaines de mètres et souvent même plus, en attendant leur tour, pour être reçu, devant le portail de ces sociétés conditionneurs.

Des gargotes de fortune de construction démontable s'installent ici et là aux environs de ces établissements, fournissant café, thé, nourriture sur place, boisson de toutes sortes, bière, alcool, cigarettes..., et dont les clients principaux sont les collecteurs- transporteurs ainsi que les ouvrières recrutées temporairement pour faire le triage du litchi auprès des conditionneurs-exportateurs.

En parlant de ces ouvrières temporaires, la campagne de litchi draine des milliers de mains-d'œuvre féminines habitant la ville mais aussi les campagnes périphériques de *Toamasina* comme c'est le cas de notre zone d'étude, *Ampasimbe-Onibe*. En ville, nombreuses sont les femmes, en cours d'emploi dans d'autres sociétés non concernées par le litchi, qui prennent des congés et s'enrôlent chez les conditionneurs, afin de profiter du gain exceptionnel qu'offre la saison du litchi. A la campagne, surtout les jeunes femmes quittent un peu leur occupation quotidienne pour se faire recruter à *Toamasina*. C'est surtout l'occasion pour cette gent féminine de monter en ville. Une fois la campagne finie, elle peut s'acheter ce dont elle ne peut acquérir en période normale et ce, avant de retourner en brousse. Ainsi, Marie, une femme divorcée avec trois enfants en charges et habitant *Ampasimbe-Onibe* ne rate jamais une seule occasion de campagne de litchi. En 2010, elle a pu acquérir une machine à coudre en une seule campagne et en 2011 une machine à fabriquer la nouille avec divers ustensiles de cuisine et quelques couvre-lits.

La campagne du litchi met en relation, comme nous l'avons vu, les villageois de la campagne, la catégorie des transporteurs-collecteurs, les conditionneurs-exportateurs et leur main-d'œuvre ouvrière, mais aussi des acteurs « étrangers » à cette filière.

Ainsi, des cadres d'entreprise, ceux de la fonction publique, des élus locaux (députés, sénateurs), des hauts fonctionnaires de l'Etat (des directeurs aux ministres originaires) s'adonnent occasionnellement à cette activité. Ils ont déjà planifiés auparavant la majeure partie de leurs droits aux congés pour vaquer à cette occupation « juteuse ». Des simples employés locaux de la fonction publique participent aussi à la collecte et souvent, ils possèdent quelques pieds de litchi en brousse dont le produit vaut la peine d'être transformé en argent liquide.

Conséquence de la campagne, du fait du manque de personnel de l'administration, on s'aperçoit souvent des usagers faisant la queue auprès de ces

services publics. Ces derniers tournent ainsi au ralenti. Les responsables politiques et de l'Administration semblent ne pas s'en apercevoir. Il paraît que le fait d'accorder la permission au personnel afin de participer à la saison a une logique, une manière de les gâter à l'occasion de cette grande fête globale, un phénomène total.

Enfin la campagne s'accompagne toujours en ville de manifestations culturelles diverses. Des kermesses populaires à l'organisation de rencontres sportives, des shows d'artistes célèbres, souvent venant d'*Antananarivo*, à l'organisation de concours de « reine de beauté » sous le label de « miss litchi ».

Il s'agit en fait de mystifier l'opinion, de donner une idée séduisante aux moyens des médias par une mise en scène centrée sur le thème « *Toamasina* poumon de Madagascar ». Mettre la région et en même temps son staff en vedette pendant toute la campagne. Montrer les « dépendances » de la Grande Ile vis-à-vis de la région. Pour cela on argumente à la radio locale et nationale sur la rentrée de devise, l'existence du service du grand port et son apport aux activités commerciales internationales ainsi que la recette financière qui en découle. Certains journalistes de la télé locale vont même faire apologie de *Toamasina* comme le « grenier à pétrole » ou « porte pétrolière » de la Grande Ile. Ce sont des réalités mais le propos nous semble inopportun et n'a rien à voir avec la campagne de litchi. Enfin susciter un sentiment de fierté auprès des citoyens de la région sur l'indépendance relative de la région ou du moins son caractère « indispensable ». Le message, pour avoir une large audience de la population, a donc comme support ces manifestations culturelles.

Ainsi, en 2007, sont programmés dans la ville de *Toamasina* des concours de « *randrana* » (tresse traditionnelle *betsimisaraka*), de chants et danses folkloriques, de chansons de variété, en plus de l'habituel concours de beauté féminine qui désignera la « miss litchi 2007 ». Sur le plan sportif, des tournois à base de foot, de *beach-volley*, d'arts martiaux tels que les *taekwondo* et judo.

Pour bien faire, l'Administration locale a impliqué les chefs des « *fokontany* » (collectivités de base) sous leur administration pour que ceux-ci aillent de concert avec elle pour redorer le blason de la ville et surtout permettre d'avoir une grande affluence populaire urbaine.

Au profit de qui ce « tam-tam » profite-t-il ? Certainement pas à la masse de villageois parcellaires en zone rurale qui sont loin de l'espace urbain de théâtralisation. D'ailleurs ces villageois sont loin de connaître les arts martiaux tels que les *taekwondo*.

De plus ils ne disposent que rarement de télévisions, encore si l'on peut capter l'émission afin de « profiter » des spectacles ou de ces publicités tapageuses.

Par ailleurs, peuvent-ils s'intéresser vraiment aux « *randrana* » traditionnelles que déjà femmes et filles portent tous les jours ? Ce qui est évident, c'est que pendant la saison, c'est la classe des opérateurs du secteur touristique comme les tours opérateur, grands hôteliers et restaurateurs qui bénéficient surtout de ces animations par l'affluence des touristes étrangers et locaux.

La mise en scène est focalisée par la Municipalité tamatavienne qui l'organise de concert avec la Province. On peut remarquer que ces institutions en zone côtière constituent deux sphères érigeant des tremplins politiques, surtout pendant les deux dernières décennies, à la députation, au sénatorial, sinon à la magistrature suprême.

Enfin ces organes d'administration territoriale avec leurs staffs sont souvent soutenus par des « partenaires » qui ne disposent a priori le « capital politique » mais celui de « l'économique. Ce sont surtout par ordre d'importance des Chinois, quelques Européens et Indo-pakistanaï, des natifs métis chinois et dans une proportion moindre des malgaches des Hautes Terres.

Ces acteurs de l'économique détiennent les fonctions majeures des activités stratégiques du littoral Est à savoir celles de concessionnaires, d'exportateurs, de grandes sociétés et de gros commerçants de la ville. Ils constituent parfois un palier, « supporter » politique et électoral, enfin « faiseur » des gens du pouvoir de la Côte Est.

Citons enfin au passage, dans cette section réservée à l'environnement socio-économique les autres opérateurs en industries et sociétés notoires opérant actuellement dans cette ancienne province de Tamatave.

3.9. POIDS DES INDUSTRIES ET SOCIÉTÉS IMPORTANTES DE LA RÉGION

Thématiquement, notre étude n'est pas tant de développer en termes économiques et financiers les approches de toutes les sociétés implantées dans la région mais surtout d'entrevoir la dimension sociale d'intégration des sociétés importantes.

De ce fait, nous allons dans un premier temps présenter des sociétés importantes comme le SPAT (Société du Port Autonome de Toamasina) et la Galana Raffinerie Terminal surtout du point de vue de leur Responsabilité Sociale d'Entreprise (RSE). Ensuite de montrer par un exemple de projet récemment créé, notamment le Projet *Ambatovy*, comment se fait horizontalement son intégration (implications socio-environnementales), en tant qu'exemple concret de production sociale dans un contexte de globalisation. Il s'agit d'une société d'exploitation minière en matière de nickel et de cobalt opérant géographiquement dans l'ex-province de *Toamasina* et dans la capitale *betsimisaraka*.

3.9.1. SOCIÉTÉ DU PORT AUTONOME DE TOAMASINA (SPAT)

HISTORIQUE

Le port de Toamasina est l'un des premiers ports de Madagascar. Les premières infrastructures portuaires ont été inaugurées en 1935 mais le premier grand navire à avoir accosté au port a été le bâtiment français « Le Maréchal Joffre » en octobre 1933⁹⁰

CAPITAL SOCIAL⁹¹

Lors de sa dernière mutation en 2005, conduisant à la constitution de la « Société du Port à Gestion Autonome de Toamasina » (SPAT), le capital social a été fixé à vingt

⁹⁰ SPAT .Présentation du port de Toamasina :
<http://www.port-toamasina.com/la-spat/presentation>

⁹¹ Arrêté N°166/2005 approuvant les statuts de la Société du Port à Gestion Autonome de Toamasina.
Article 6 : capital social-apports :
<http://www.transport.gov.mg/wp-content/uploads/2015/02>. Consultation : 26-03-16.

millions d'ariary (20 000 000 ariary) constitué uniquement d'apport en numéraire. Il est divisé en CENT (100) actions de deux cents mille ariary chacune (200 000 ARIARY).

Les actions sont divisées en actions de catégories « A » et « B ». Celles de catégorie « A » sont réservées à l'Etat, aux collectivités décentralisées et aux Chambres de Commerce d'Industrie et d'Agriculture, tandis que les titres de catégorie « B » sont destinés aux futurs partenaires du port.⁹²

Lors de la constitution de la Société, les actions de catégorie « A » représentent cent pour cent (100%) du capital social de la Société.⁹³ En d'autre terme, l'Etat malagasy reste toujours l'actionnaire majoritaire de la société du fait que ses actions ne peuvent en outre descendre en dessous de 51%. Le reste des participations, c'est-à-dire les 49% de catégorie « B » peuvent être prises en charge par d'autre partenaires.⁹⁴

LES AURES PARTENAIRES DU SPAT DANS SON FONCTIONNEMENT

Les concessionnaires :

MICTSL

Depuis 2005 la gestion et l'exploitation des marchandises conteneurisées sont attribuées à Madagascar International Container Terminal Services Limited (MICTSL)⁹⁵

SMMC

La Société de Manutention des Marchandises Conventionnelles (SMMC)⁹⁶ est le second concessionnaire au sein du Port de Toamasina et qui a pris ses fonctions de

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibidem*

⁹⁴ *Ibidem*: Arrêté N°166/2005. Le total des actions de catégorie "A" ne puisse représenter moins de cinquante et un pour cent (51%) du montant total du capital social de la Société.

⁹⁵ Il s'agit d'un Partenariat Public Privé entre le gouvernement Malagasy à travers la SPAT et le groupe ICTSI basé aux îles Philippines qui s'occupe déjà de la gestion de plus de 21 ports et terminaux à conteneurs à travers le monde.

Ibid. SPAT .Présentation du port de Toamasina.

manutentionnaire en 2008. Elle s'occupe de la manutention de la grande partie des marchandises non-conteneurisées dont les voitures, les sacheries, les minerais, les métaux, les marchandises en vrac liquides et solides tels que l'huile, le ciment, le blé,...etc.

Les permissionnaires :

Ce qui distingue le Port des autres sociétés tamatavienne c'est sa polyvalence mais qui est en partie tributaire des permissions qu'il délivre. Ainsi, la création et la disponibilité d'infrastructures en son sein permet aux autres opérateurs économiques de développer leurs activités. Plusieurs secteurs économiques utilisent alors les infrastructures du port :

- les mines avec *Ambatovy Project* (producteur de nickel et de cobalt) et la *Kraoma* (producteur de chrome) ;
- le pétrole et dérivés avec Galana, Jovenna, Shell, Total ;
- les services est représenté par Gasynet et SEAL.
- au niveau industriel, Holcim (producteur de ciment), « Les Moulins de Madagascar » (farine), l'Huilerie Industrielle de Tamatave (huile de table), la Savonnerie Tropicale (savons) et la Réfrigépêche (pêche industrielle) ;

RESPONSABILITE SOCIALE DE L'ENTREPRISE (R.S.E.)

Le Port : grand pourvoyeur d'emploi

Aujourd'hui, le port assure près de 35 % ⁹⁷des emplois directs de la ville de Toamasina sans compter les activités commerciales autour des opérations portuaires (compagnies de navigation, transitaires, sociétés de manutention employant des centaines de dockers, sociétés de transport terrestre assurant la livraison des marchandises surtout vers la capitale, Antananarivo, sociétés d'assurance, zones franches industrielles, hôtelleries,...). Ainsi le Port est considéré comme le plus grand pourvoyeur d'emploi de la capitale *betsimisaraka* et qui constitue la deuxième ville du

⁹⁶ *ibidem*

⁹⁷ *ibid.* SPAT .Présentation du port de Toamasina - Emplois directs de la ville de Toamasina : <http://www.port-toamasina.com/tamatave>

pays après Antananarivo. La capitale de l'Est est de la sorte regardée comme le « poumon économique de Madagascar ».

Par ailleurs, nous avons vu au cours de notre présentation de la première partie de cet ouvrage que le port de Toamasina attire les chercheurs d'emplois hypothétiques dans nos zones d'étude (cf. chapitre III Changement de comportement « économique »). Ceci concerne en général les jeunes ayant poursuivi intégralement ou partiellement l'école primaire de l'établissement public local. Ainsi certains réussissent et reviennent réinvestir dans la « terre ancestrale ».

Les actions sociales

En matière d'action sociale, le SPAT œuvre dans l'espace urbain de proximité étant donné son implantation en ville. Dernièrement, cette année 2016, il a financé les travaux de rénovation de l'hôtel de ville de Toamasina⁹⁸ avec la dotation en mobilier de bureau et matériel informatiques ainsi que des travaux de réfection de rues dans la ville, et ce sur la demande de la Commune Urbaine.

3.9.2. LA RAFFINERIE ET TERMINAL PÉTROLIER DE TOAMASINA : HISTORIQUE ET ÉVOLUTION

HISTORIQUE

Dès l'indépendance il n'y a pas l'ombre d'un doute sur l'intérêt que portent particulièrement non seulement les compagnies pétrolières étrangères au pétrole en tant qu'« or noir » mais aussi pour la Nation nouvellement indépendante (sortir de la dépendance énergétique) en tant que produit stratégique structurant les coûts des autres produits à l'import, à l'export et aux échanges locaux, bref, du coût de la vie en général.

⁹⁸ *ibid.* SPAT .Présentation du port de Toamasina. Travaux de rénovation de l'hôtel de ville de Toamasina : <http://www.midi-madagasikara.mg/economie/2014/02/05/port-de-toamasina-des-travaux-durgences-finances-sur-fonds-propres/>

Mais une des raisons qu'il faut souligner pour les majors de s'investir à Madagascar dans ce secteur, notamment dans la raffinerie est l'espoir d'une découverte de gisement de pétrole brut dans le pays.

Ainsi la convention, faite en 1964, entre la S.M.R. (Société Malgache de Raffinage, première société du genre dans le pays) et la République Malgache, stipulant des obligations et garanties économique découlant de cette convention de création d'une raffinerie est clair : « Si du pétrole brut est découvert à Madagascar, [...] et que celui-ci est compatible avec les installations de la Raffinerie et les besoins malgaches, il [pétrole brut] sera racheté par les sociétés pétrolières exploitantes »⁹⁹.

Donc la raison dominante sinon déterminante de la course à l'implantation de ces majors à Madagascar est leur visée de monopoliser le secteur pétrolier du pays.

Voyons alors qui sont les compagnies étrangères à l'origine de la mise sur pied de la raffinerie à Madagascar.

LA S.M.R. (1964-1976)

La SMR ou « Société Malgache de Raffinage », créée en 1964 a été la première société de raffinage de pétrole à Madagascar opérant à Toamasina. Elle était une société anonyme régie par la loi malagasy et qui a pour objet :

- la construction et l'exploitation d'une entreprise de raffinage de pétrole brut à Toamasina ainsi que de ses équipements annexes¹⁰⁰ ;
- toutes opérations financières ou transactions se rapportant à des biens immobiliers ou mobiliers¹⁰¹

⁹⁹ « SMR (Société Malgache de Raffinage) : Convention réglant les conditions de l'activité de la SMR sur le territoire de la République Malgache du 18-12- 1964 » [Convention signée par le Président Tsiranana, Président de la République Malgache et Jean-Albert Zafimahova, Président du Conseil d'Administration de la SMR. Titre IV : Obligations et garanties économique, article 11, p.14.

¹⁰⁰ « SMR : Statut de la SMR du 02-07- 1964 ». Archive de la Solima Raffinerie, Toamasina.

¹⁰¹ *Ibid.*

SITUATION GÉOGRAPHIQUE FAVORABLE

L'implantation de la raffinerie à *Toamasina* est justifiée par son emplacement à *Manangareza* sis à 1km de la ville de Toamasina qui lui donne deux atouts majeurs.

Primo, elle est située à proximité de son terminal pétrolier sis au Port de Toamasina, premier grand port de Madagascar et qui est situé à 5km seulement de son usine. Donc, ce fait facilite une réception, via le pipe-line, du pétrole brut importé.

Secundo, son emplacement facilite aussi l'évacuation des produits finis par tous les moyens de transport par :

- voie ferrée;
- voie routière vers les Hautes Terres ;
- voie fluviales par le Canal des Pangalanes (cabotages) ;
- voie maritime vers les dépôts d'hydrocarbures côtiers comme par exemple *Manakara* au Sud-Est et aussi vers l'étranger concernant l'exportation de produits finis.

CAPITAL SOCIAL

Le Capital social¹⁰² a été fixé à 40 000 000 millions de francs malagasy, divisé en 4 000 actions de 10 00 francs.

Il est formé entre les propriétaires des actions, donc partenaires¹⁰³ signataires qui sont :

- Le gouvernement malgache dont la participation au capital social est de 15%
- La Société des Pétroles de Madagascar (SPM), 35%
- California Texas Oil Corporation (CALTEX), 12,5%
- La Société Desmarais Frères (D.F.), 1%
- La Compagnie Française de Pétrole (C.F.P.), 6,5%

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ SMR, Protocole du 23 07 1964, p.2.

- Esso Standard Eastern (ESSO), 15%
- Batanfse Petroleum Maatschappij dénommée SHELL, 7,5%
- The British Petroleum Company Limited dénommée B.P., 7,5%

AGIP et ELF¹⁰⁴ entreront comme actionnaires plus tard.

Le président du conseil d'administration sera proposé par le gouvernement de la République Malgache¹⁰⁵

OBJECTIF ÉCONOMIQUE : POUR MADAGASCAR ET LES ILES DE L'OCÉAN INDIEN

La capacité de la raffinerie est calculée pour satisfaire la totalité des besoins estimés, en gaz liquéfié, essence automobile, pétrole lampant, carburacteur et gas-oil, du marché de Madagascar et des marchés de la Réunion et des Comores.¹⁰⁶

RESPONSABILITÉ DE L'ENTREPRISE CONCERNANT LE PERSONNEL

La convention d'établissement du 18-12-1964 souligne que « La SMR s'efforcera d'employer la plus grande proportion possible de personnel malgache¹⁰⁷ » de se doter d'une politique de leur formation pour remplacer le personnel étranger.

LA SOLIMA (1976-2000)¹⁰⁸

L'option « révolutionnaire socialiste » de 1975 à Madagascar a transformé en 1976 toutes les compagnies pétrolières (de raffinage ou de distribution, donc y compris la SMR), en une seule société nationale dénommée SOLIMA (*Solitany Malagasy*) ou (Pétrole Malgache), une nationalisation, suite à cette option politique, de tout le secteur pétrolier.

¹⁰⁴ SMR, Accord entre actionnaire du 23 07 1964, p.6.

¹⁰⁵ SMR, Protocole du 23 07 1964, p.2.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.8.

¹⁰⁷ *Ibid.* : Convention réglant les conditions de l'activité de la SMR sur le territoire de la République Malgache du 18-12- 1964.

¹⁰⁸ Archive de la Solima. Département Formation - Communication. L'auteur étant travailleur à la Solima Raffinerie de Toamasina puis à la Galana Raffinerie Terminal de Toamasina de 1990 à 2006.

CAPITAL SOCIAL

Le capital social de cette société nationale est de 2 504 500 000 Fmg.

RESPONSABILITÉ SOCIALE DE L'ENTREPRISE

La politique de gestion du personnel de la Solima Raffinerie de Toamasina depuis sa nationalisation consiste à favoriser la promotion interne tant que la compétence existe au sein de la société. Tous les départs étrangers ne sont alors compensés par des apports extérieurs.

En 1999, à la veille de sa privatisation en 2000, la Solima Raffinerie compte 319 personnes dont 35 cadres, 32 agents de maîtrise et 252 employés et ouvriers, sans compter les ouvriers temporaires et saisonniers.

La Solima Raffinerie de son temps avec la Société du Port jouent les principaux rôles dans les activités industrielles et portuaires à Toamasina.

Elles sont des atouts non négligeables pour l'économie locale si l'on parle d'autonomie régionale.

La Solima Raffinerie a œuvré surtout dans la formation notamment des cadres malgaches en technologies pétrolières (surtout en France et en Algérie,...) et en management en général (au Canada,...) ce qui a permis la relève des expatriés.

De plus, elle avait en son sein un département de formation permettant le recyclage et le renforcement de capacité de ses agents ainsi que la formation de nouvelle recrue.

En outre la Solima Raffinerie reçoit systématiquement des stagiaires extérieurs, locaux ou venant des régions de la Grande Ile (étudiants, sortants d'universités, sortants des lycées techniques,...) pour une durée allant de un à trois mois. Ces derniers sont rémunérés par la Solima Raffinerie).¹⁰⁹

¹⁰⁹ *ibid*

PERCEPTION LOCALE DU PORT ET DE LA RAFFINERIE

Être employé au Port ou à la Raffinerie est un symbole de réussite sociale dans la capitale *betsimisaraka*, pour ne pas dire dans la région même. C'est une opinion dominante si on demande les avis des citadins (hommes âgés, adultes en situation d'emploi ou non, stagiaires, jeunes, enfants).

Cette opinion repose sur des signes matériels extérieurs différenciant les agents travaillant chez ces deux sociétés : aller au travail avec une voiture personnelle ou en autocar du personnel ; existences de centres médicaux gratuits pour l'agent et sa famille au sein de la société et aussi dans les quartiers de la ville ; distribution de jouets et friandises lors de l'arbre de Noël pour les enfants en charge ; colonie de vacances ; distribution d'oies toutes les fêtes de l'indépendance.

Par ailleurs, d'autres informations qui ne sont visibles de l'extérieur sont aussi sues de certaines personnes comme le prime de rendement, le treizième mois, les prêts au personnel (cadres et agents de maîtrise) concernant l'achat d'une voiture ou la construction de logement,...etc.¹¹⁰

LA GALANA (2000-)

La Galana a été créée en 2000, après l'acquisition de la raffinerie et du terminal pétrolier de Toamasina ainsi qu'un réseau de 65 stations-services éparpillées dans l'Ile.

C'est un Groupe privé d'entreprises spécialisées dans le négoce, le transport, le stockage et la distribution de produits pétroliers raffinés en Afrique de l'Est et Australe ainsi que dans les îles de l'Océan Indien.

CAPITAL SOCIAL

Son capital social de départ est de 5 103 200 000 Ariary et l'entreprise atteint en moyenne un chiffre d'affaire annuel de 1,8 milliards de dollars.¹¹¹

¹¹⁰ *Ibidem.*

¹¹¹ <http://www.galanapetroleum.com/fr/about-us/group-profile/>

RESPONSABILITE SOCIALE ENTREPRISE

En ce qui concerne la ressource humaine, la Galana Raffinerie et Terminal emploie un effectif de 350 composés de cadres et de non cadres, non compris les travailleurs saisonniers et temporaires et les ressources des entreprises de sous-traitances diverses.

La plupart des employés de diverses catégories de la Solima Raffinerie (cadres, agents de maîtrise, ouvriers et employés) a été recrutée par Galana lors de son rachat de la Solima Raffinerie.

En matière d'aide sociale Galana dote, des villages environnants ainsi que ceux longeant le Canal des Pangalanes jusqu'à une dizaine de kilomètres, des points d'eau potable (pompes manuelles). Concernant le volet santé et éducationnel, elle fournit à la population de proximité un dispensaire externe et d'une école primaire.¹¹² Par ailleurs des vaccinations gratuites sont aussi opérées par son dispensaire interne pour les enfants de la ville de Toamasina. Ces actions entrent dans la politique : « Qualité Environnement-Santé-Sécurité au Travail » de Galana en tant que « société citoyenne ».

ENVERGURE

- Concernant ses installations Galana a une capacité de stockage de 400 000 m3.
- Elle détient une jetée pétrolière au Port de Toamasina pour les activités d'importation et d'exportation.
- Galana évacue plus de 1,2 millions de produit pétrolier (en tonne métrique). transporté chaque année vers l'Afrique et les îles de l'Océan Indien.

Galana opère à partir de six bureaux situés à Dubaï (QG du Groupe), en Ile Maurice (QG du Secteur Aval), à Madagascar, en Mozambique, au Kenya et en Tanzanie.

<http://www.galanapetroleum.com/fr/contact-us/>

Consultations : 29-04-16

¹¹² Le 05 novembre 2015 le couple présidentiel Hery Rajaonarimampianina a inauguré officiellement l'école « Toamasina Primary School », à Analakininina, Manangareza [Toamasina].
<http://www.presidence.gov.mg/responsabilite-sociale-entreprise-leducation-a-lhonneur/>

AMBATOVY, SHERRITT INTERNATIONAL CORPORATION

La *Sherritt* ¹¹³ *International Corporation* , exploite le gisement de nickel et de cobalt d'Ambatovy sis à Moramanga (région située dans l'ex-province de Toamasina) et avec une usine de traitement installée dans la ville de Toamasina.

Ainsi, la pulpe de minerai latéritique extraite de la mine de *Moramanga* est acheminée par un oléoduc ou pipe-line de 220 km vers l'usine de transformation de Toamasina où elle est traitée et raffinée pour obtenir des briquettes concentrées de nickel et de cobalt - des petites briques de métal compressé -qui sont ensuite expédiées aux clients à partir du port de Toamasina tout proche.

C'est en janvier 2014, qu'*Ambatovy* a atteint sa visée de production commerciale, l'étape importante de son processus de développement.

CRÉATION ET FINANCEMENT

La BEI (Banque Européenne d'Investissement) a signé le 22 août 2007 un prêt d'un montant de 300 millions d'USD (environ 215 millions d'EUR) en faveur d'Ambatovy, de la *Minerals SA* (AMSA) et de la *Dynatec Madagascar SA* (DMSA), pour un projet d'extraction et de transformation de nickel et de cobalt à Madagascar.¹¹⁴

Le coût total du projet est estimé à 3,78 milliards d'USD. Les autres bailleurs de fonds sont la Banque Africaine de Développement (BAD), la *Japanese Bank for International Cooperation* (JBIC), *The Export-Import Bank of Korea* (*Eximbank*), la *Banque Export Development Canada* (EDC), ainsi que plusieurs banques commerciales européennes.

Enfin, c'est un projet de grande ampleur dans un pays ACP (Afrique, Caraïbe, Pacifique) comme Madagascar.

¹¹³ Sherritt International Corporation.

<http://www.ambatovy.com/docs>. Consultation: 02-05-16

¹¹⁴ http://www.eib.org/infocentre/press/news/topical_briefs/2007-september-01/ambatovy-nickel-project-madagascar-topical-brief.htm?lang=fr. Consulté le 09-05-2016

INTÉRÊT POUR L'UNION EUROPÉENNE

La demande de nickel et de cobalt des pays membres de l'Union Européenne est à l'origine du projet. Par ailleurs dans le cadre de l'Accord (de partenariat) de Cotonou signé en juin 2000, la BEI contribue à la réalisation des politiques de coopération et d'aide au développement menées par l'Union Européenne dans les pays d'Afrique, des Caraïbes et du Pacifique (ACP). D'où l'intervention de la BEI.

CAPITAL SOCIAL : ACTIONNAIRES INTERNATIONAUX

Ambatovy, est appuyée par des actionnaires internationaux, à part *Sherritt International corporation*, par *Sumitomo Corporation Korea*, *Resources Corporation* et de *Snc-Lavalin*.

LES RETOMBEES POSITIVES ESCOMPTÉES SUR LE PLAN DE L'ÉCONOMIE NATIONALE

Les exportations à partir de 2007 sont estimées à plus de 10 % du PIB (Produit Intérieur Brut) du pays et produisent une génération de recettes budgétaires pour l'État sous forme de taxes, redevances et de droits d'exploitation.

RESPONSABILITE SOCIALE DE L'ENTREPRISE

Tendre à une autonomie locale en matière de ressources humaines¹¹⁵

L'entreprise permet à la main-d'œuvre locale ainsi qu'à de petites et moyennes entreprises de participer au projet. Ainsi, *Snc-Lavalin* (actionnaire) a mis sur pied l'« Initiative de Développement des Ressources Locales (IDRL) » par les actions ci-après :

- création de centres de formation des travailleurs locaux dans les domaines de la maçonnerie, du coffrage, du cintrage des barres d'armature, de la peinture,

¹¹⁵ <http://www.snclavalin.com/fr/projet-de-nickel-ambatovy-madagascar>

du soudage, de la santé et de la sécurité, en tout, plus de 6 100 Malgaches y ont été formés;

- participation des entreprises locales avec les aides de *Snc-Lavalin* dans la formation aux appels d'offres, à l'ordonnancement des travaux, à la planification, à la gestion de la santé, à la sécurité et de l'environnement ;
- offre de travaux à des entreprises malgaches concernant le terrassement, le bétonnage, l'installation de clôtures, la lutte contre l'érosion des sols, la fourniture de certains matériaux ;
- indirectement elle a procuré certains avantages à d'autres industries locales dans le développement : du marché agroalimentaire, des abattoirs de volailles, de la production de semences en vrac, de la logistique du transport des marchandises jusqu'aux points de vente, d'unité communautaire de compostage pour améliorer la qualité de la production, de la formation et du perfectionnement des compétences ;

Bref, les retombées positives sur le plan social en matière d'emploi sont estimées à plus de 1 600 emplois ¹¹⁶ directs créés.

Dans les activités économiques connexes, celles-ci produisent au moins cinq fois plus d'emplois indirects. En outre, elles sont renforcées aussi par l'usine de traitement à Toamasina ville, permettant de créer une valeur ajoutée localement, si l'on compare à une exportation directe du minerai brut.

Sur le plan socio- environnemental, éducationnel et sanitaire

Des créations sont faites par l'entreprise:

¹¹⁶ <http://gasy.net/fr/info/10-presse/mada-tribune/150914-responsabilite-sociale-de-l-entreprise-ambatovy-ameliore-le-systeme-d-alimentation-en-eau.html>

- en matière social, par la fourniture de bornes fontaines réparties dans les hameaux des villages environnants ;
- dans le domaine d'infrastructure éducationnelle par la dotation à la population d'école primaire publique ;
- sur la question de la santé publique par l'allocation d'infrastructure hospitalière.

Projet d'accompagnement socio-économique

Ce projet comprend des programmes d'accompagnement, d'un montant de 300 millions d'USD¹¹⁷, portant sur des mesures de développement dans le domaine social (santé et sécurité notamment), ainsi que sur l'amélioration des infrastructures locales et la création d'infrastructures industrielles.

Une série de mesures ont été adoptées pour une « Evaluation des Incidences Sociales et Environnementales » (EISE), conforme aux directives européennes et avec l'accord de l'autorité locale et de l'Office National de l'Environnement (ONE).

La pratique du brûlis

Des consultations avec la population et les responsables locaux ainsi qu'avec d'autres groupes de la société civile ont été réalisées en ce qui concerne la préservation de l'environnement, en limitant le « recours incontrôlé à la pratique traditionnelle de la culture sur brûlis », bref, une protection environnementale et sociale optimale.

Ainsi, une gestion de la préservation de la biodiversité est mise sur pied notamment la création d'une « zone tampon de forêt primaire » autour de la mine et l'amélioration de la gestion durable des ressources naturelles existantes.

Il s'ensuit que si le projet est un site de polarisation de la main-d'œuvre en général citadine ainsi que de petites et moyennes entreprises locales et nationales, il ne

¹¹⁷ http://www.eib.org/infocentre/press/news/topical_briefs/2007-september-01/ambatovy-nickel-project-madagascar-topical-brief.htm?lang=fr

l'est pas pour les communautés traditionnelles qui voient se restreindre inexorablement les aires éventuelles pouvant être destinées à la traditionnelle cueillette, chasse.

Quels retombés pour les communautés paysannes ?

Un entretien avec R.S., une dame conseillère en Ressources Humaines de l'Entreprise d'Ambatovy, nous a appris que les fournisseurs (paysans) environnants de vivres comme les œufs, les volailles, les fruits et légumes n'ont pas arrivé, dès le début du projet, à satisfaire les commandes, non seulement en termes de quantité mais surtout en qualité exigée par *Ambatovy*. De plus, il se pose aussi le problème aléatoire ou inopérant de transport et de réfrigération en cours de route ainsi que des non respects du délai- limite de livraison. Etant donné ces complications, le projet a dû se passer de ces petits fournisseurs directs au profit des contractants - intermédiaires répondant à ces exigences normatives et commerciales.

De ce constat, on peut dire que ce sont les entrepreneurs du secteur formel et les opportunistes commerciaux, remplissant ces exigences, qui ont profité des retombées positives du projet quant à l'approvisionnement de vivres et cela au détriment des paysans locaux. Ces derniers quand bien même producteurs sont relégués au second plan et dépendent de ces entrepreneurs commerciaux concernant l'écoulement de leurs produits.

En outre, en matière de main-d'œuvre concernant les petits métiers à pourvoir, la même dame nous a affirmé que l'entreprise préfère recruter des gens de la ville car « ils sont « plus réceptifs » aux formations prodiguées par le projet et en plus « s'adaptent mieux en milieu industriel ».

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

Nous avons donc essayé précédemment, en sus de la présentation de notre méthodologie de recherche - dont la rappeler ici paraît superflu- le cadre de l'étude ainsi

que la présentation de l'environnement physique et socio-économique. Les faits saillants constatés sur ces milieux sont essentiellement les suivants.

D'abord, on a discerné une haute potentialité naturelle de la zone historiquement. Cependant, elle comporte une difficulté interne de communication terrestre et une présence de compartimentage physique. Ces faits engendrent des micro-cultures et une isolation de peuplades formées de petits groupes, clans, ou tout au plus de chefferies relativement hermétiques. Bien qu'à partir de l'époque coloniale, le Canal des Pangalanes constitue une ouverture entre ces micro-régions de par les moyens additifs des voies de communications fluviales, ferrées et routières, servant l'économie de traite.

On a remarqué ensuite, en ce qui concerne la capitale *betsimisaraka*, sa situation de localité stratégique avec la présence du grand port, jadis et de nos jours. Ce fait s'est renforcé de surcroît avec l'avènement de l'indépendance, en ce qu'il va abriter l'usine de la transformation du pétrole brut, le stockage ainsi que l'opération de distribution des produits finis à travers toute l'Ile. Ainsi, la crise politique postélectorale paroxysmique de 2002 l'atteste, occasionnant un « barrage pétrolier » et isolant les autres régions de la distribution.

Sur le plan socio-économique, l'économie villageoise est surtout modelée par cette structuration géographique citée précédemment (problème de communication et d'échange) et surtout par l'envergure du revêtement forestier. Ce dernier façonne des activités tournées en énorme partie vers une dépendance notamment à la pression sur la forêt (brûlis, activités de chasse et de cueillette).

Soulignons dans ce domaine de la production matérielle le poids colossal des grandes compagnies comme la « lyonnaises » et la « marseillaises ». Celles-ci vont peser de tout leur poids pendant la colonisation et au début de l'indépendance et qui, non seulement constituent des fardeaux supplémentaires aux forces de travail paysannes mais aussi auront des impacts dans l'économie et les rapports villageois. Cette mainmise étant soutenue par le système du SMOTIG qui contraint souvent des villageois à offrir gratuitement de la main-d'œuvre aux concessionnaires.

Par ailleurs, si les cultures de rentes font partie des produits presque exclusifs des concessionnaires, la culture vivrière échangeable et celle, en moindre quantité, de rente (en petites plantations aux entourages des hameaux) constituent par contre la ressource couvrant les besoins monétaires des villageois. Le départ de ces grandes compagnies aura aussi comme impact la régression des cultures de rentes auprès des villageois.

Actuellement, dans les communautés traditionnelles, nous avons évoqué la problématique de la terre et la réponse – ou stratégie - de la gérontocratie dans sa politique de conservation de sa main-d'œuvre. Cette conservation doit alors faire face à l'agressivité du « dehors », de par le truchement de l'économie marchande et du jeu de l'offre et de la demande de travail, qui bouscule l'univers villageois. Nous avons souligné ce manque de terre dans les zones carrefours qui ne fait qu'amplifier la recherche de travail hypothétique urbain de proximité.

Par ailleurs, nous nous sommes interrogés sur la différence entre le système originel et séculaire du « tavy » en ce qui concerne la conservation de l'environnement et la pratique de nos jours de celui-ci qui s'apparente tout simplement et matériellement à du brûlis. Ce qui nous a amené à une analyse différentielle du système « tavy » en termes de « rationalité » ou « d'irrationalité ».

En outre, nous avons fait un parcours de la situation actuelle des activités économiques dans toute la région *betsimisaraka*. Ainsi on a relevé la place des différents acteurs économiques et notamment celle historique des chinois et métisses sino-malgaches ainsi que les fonctions des autres groupes sociaux dans les réseaux commerciaux. Un exemple de circuit commercial a été fourni afin d'entrevoir la dimension du réseau impliquant les acteurs de toutes catégories sociales.

Enfin nous avons terminé la partie par la présentation des principales et importantes sociétés et industries de la région. Le constat est le suivant. Les sociétés comme le port et la raffinerie et terminal pétrolier ont été les pourvoyeurs d'emploi en

ville pour les dénicheurs de petits métiers en l'occurrence les chercheurs hypothétiques de travail issus des communautés traditionnelles.

Essentiellement, ces sociétés seront renforcées plus tard en tant que pourvoyeurs de cette catégorie d'emploi par l'usine de *Sheritt* sise en ville de Toamasina. Tandis que chez la mine de cette entreprise, dont le site se trouve dans la traditionnelle aire paysanne, on a constaté que c'est plutôt la main-d'œuvre de qualification généralement urbaine, locale ou du pays, ainsi que les petites et moyennes entreprises locales et nationales de sous-traitance, qui sont les élus bénéficiaires.

Bref, dans l'écoulement de leurs produits ils sont transformés en de simples petits fournisseurs de ces sous-traitants-entrepreneurs. Or, ce sont eux qui ont été auparavant les fournisseurs directs dans l'approvisionnement en vivre de ce site minier en situation enclavée.

Dans cette politique différentielle d'emploi de la main-d'œuvre qui lèse l'univers paysan, les communautés traditionnelles de cet univers voit aussi s'amenuiser inéluctablement des domaines éventuels pouvant être entrepris à de traditionnelles pratiques comme la chasse et la cueillette, si on ne retient pas le brûlis, considéré comme pratique dépassée.

Voyons à présent, dans la seconde partie qui suit, les institutions traditionnelles *betsimisaraka* dans leurs évolutions.

DEUXIÈME PARTIE :

**LES INSTITUTIONS TRADITIONNELLES BETSIMISARAKA ET
LEURS ÉVOLUTIONS**

CHAPITRE IV :

LE SYMBOLISME ET SON ARTICULATION AU VÉCU

Comme notre étude devra déboucher sur la question de la dynamique du pouvoir, il nous a paru judicieux de voir comment elle s'articule avec l'environnement physique et socio-économique qui vient d'être développé. Il nous reste à voir la place et la dimension socio-religieuse dans cette articulation des différentes sous-structures. En effet, le politique intimement lié au religieux devrait s'informer nécessairement à ces composantes qui sont en interaction mutuelle dans une structure sociale.

La majeure partie des humains a une orientation fondamentalement religieuse ou du moins spirituelle, comme elle apparaît dans toutes les sociétés anciennes ou contemporaines et dans les comportements individuels ou groupaux. Les sociologues, psychologues et anthropologues s'accordent à reconnaître que la religion renferme une immense valeur fonctionnelle, voire détenir une valeur totalisante dans les structures sociales du pays du tiers-monde et notamment au sein des collectivités traditionnelles rurales.

Ainsi, la religion figure parmi ce qu'on appelle *catégories universelles* de la *culture*. Il n'y a pas de sociétés sans religion, Malinowski fait figurer la magie, la religion et la science dans les catégories existantes dans toutes sociétés :

« Il n'existe, empressons-nous de le dire, de races sauvages où font défaut attitude scientifique et science, bien qu'on ait souvent prétendu le contraire. Selon des observateurs compétents et dignes de confiance, il existe dans toute communauté primitive deux domaines nettement distincts, le sacré et le profane : autrement dit, le

domaine de la magie et de la religion et celui de la science » (B. Malinowski, 1955 :17).¹¹⁸

L'étude des faits, institutions, comme phénomènes sociaux, quels qu'ils soient, doit comporter selon nous, quatre niveau au moins : leur description, l'étude de leurs fonctions, l'examen de leurs interrelations avec d'autres éléments structurants et ce à l'intérieur d'un cadre dynamique, suivant une méthodologie judicieuse.

Par ailleurs, toujours dans ce sens et en tant que sociologue, il nous paraît vain de rechercher une définition complète d'une religion, ni aussi à démontrer l'existence ou non des êtres supérieurs invisibles, que Marx en l'occurrence qualifie de « création de notre imagination religieuse ». Tous les chercheurs se réclamant scientifiques ont maintenant compris ce problème. Aussi, nous ne nous engageons pas dans de telles recherches à controverses et qui engendrent des polémiques sans issue. Nous pensons par contre étudier les dénominateurs communs à toutes religions. Elles peuvent se reconnaître dans le fait qu'elles suscitent une crainte¹¹⁹, ou qu'elles vivifient le croyant qui se trouve en dépendance à leur égard.

Dès lors il est légitime de faire ressortir des traits de la religion en la reliant à d'autres faits sociaux, entendus dans son acception globale, dans un milieu spatio-temporel et dans une situation socio-historique concrète.

Le fondement primitif de la croyance et des cultes proto - malgaches dans la région *betsimisaraka* est inconnu faute de documents pertinents, écrits ou traditions orales afférents. Cependant, on peut dire que le XVI siècle apporte plus d'informations évidentes et manifestes à partir des documents anciens et notamment du « *sorabe* », une écriture arabico-malgache du peuple *Antaimoro*, peuple du Sud-Est. Ainsi par exemple, le mot « *jiñy* » ou esprit chthonien vient du mot arabe « *djinn* ». Cette notion

¹¹⁸ B. Malinowski (1955), *Magic, science and religion*, p17. New York, Doubleday. Cité par Hussein Alatas dans : « Dimensions Sociales de la Religion ». *Revue Internationale des Sciences Sociales, Unesco. Volume XXIX N°2, 1977.*

¹¹⁹ Lévy-Bruhl présente les sociétés primitives comme baignées de surnaturel et de **crainte** mystique (« La mentalité primitive », 1922). Durkheim voit surtout dans les rites collectifs un moyen d'exalter la **solidarité sociale**. [Le premier explique la religion par la terreur ressentie devant les phénomènes... Le second par la glorification de la solidarité collective]. Cf. Encyclopédie du monde actuel (1977), « L'Anthropologie », C.M.L., Paris. p.177.

est développée dans la partie traitant du *tavy* (brûlis)¹²⁰ et plus exactement lors de la chasse de ces esprits qu'accomplit le *tangalamena* avant la mise à feu de la parcelle à soumettre au *tavy*. Le *tangalamena* en la circonstance, procède à « chasser les esprits chthoniens » ou « *mañaño fandroahaña jiñin-tany* », [jiñ (y) - n - tany] ou *djinn* terrestre.

4.1. INSTITUTIONS CULTUELLES ET CÉRÉMONIELLES TRADITIONNELLES

Dans la pratique, la vie religieuse *betsimisaraka* se présente comme une mosaïque culturelle diverse que nous tentons de synthétiser par les différents cultes et cérémonies importants.

Mais d'abord, il faut connaître quelques définitions importantes nécessaires afin de pouvoir comprendre et distinguer ces différents cultes et cérémonies religieuses *betsimisaraka*.

4.1.1. LE « JORO »

Ainsi, le mot « *joro* » signifie littéralement debout, doit se comprendre dans le sens d'une invocation sacrée des ancêtres ou de Dieu, une prière. Pris dans le sens d'une organisation communautaire, c'est une pratique publique socio-sacrale dirigée par un médiateur légitime. Par extension et souvent il peut aussi désigner l'offrande, le sacrifice fait à une divinité. Ainsi si l'on dit parfois « allons-nous faire un *joro* ? », signifie dans la pratique « allons-nous faire une offrande ? ». Enfin, il faut souligner que le terme *joro* ainsi que sa signification, définie supra, sont les même pour tout l'ensemble du pays *betsimisaraka*. Le *joro* est le noyau de toute cérémonie religieuse

4.1.2. LE « TSABORAHHA » OU « FAÑANAOVANDRAHA »

Le *tsaboraha* ou *fañanaovandraha* est une pratique ancestrale de toute la région *betsimisaraka*. Le *tsaboraha* est une appellation nordiste tandis que le *fañanaovandraha* est une dénomination sudiste.

¹²⁰ Cf. chap. III, Le « tavy » : rationalité ou irrationalité ?

C'est un *sacrifice public thérapeutique* : *tsabo - raha* [*tsabo*, traitement et *raha*, chose], un traitement d'une chose ou encore *fañanaovan(a) - (d) raha* [*fañanaovan*, manière de faire et *raha*, chose], la manière de faire une chose, la façon de procéder.

Le *tsaboraha* est un rite spécifique avec *sacrifice d'un zébu*. Ainsi, on ne peut appeler *tsaboraha* ou *fañanaovandraha* si l'offrande est un poulet. Le *tsaboraha* est une cérémonie rituelle *obligatoirement avec offrande de zébu*. Ainsi des *joro* peuvent être accompagnés seulement de boisson alcoolisée, du miel, du *betsabetsa* (boisson alcoolisée traditionnelle locale).

Ce qui caractérise aussi cette cérémonie c'est qu'elle est un moment de réjouissance collective, une fête avec une préparation pareillement collective.

Quelques types de *tsaboraha* ou *fañanaovandraha*, obligatoirement avec offrande de zébu :

- « *Ala tsikafara* » ou réalisation de vœu (nordiste) ou « *tsikafara* » tout court (sudiste), sont des accomplissements de vœux ;
- « *Ala fadindrazana* » (nordiste) ou « *ala-faditra* » (sudiste), une expiation de violation de tabou, un sacrifice pour guérison ;
- « *Sambatra* », « *laza* » (nordiste et sudiste, mais d'origine sudiste), ou encore « *fandrangitana* » (sudiste), qui signifie circoncision.

Autres cultes qui ne nécessitent pas nécessairement de zébu :

- « *Joro voly* » (*joro* de culture), prière faite pour une bonne récolte réalisée dans les champs ;
- « *Fahan-tromba* », (donner à manger au *tromba*), festin pour les esprits *tromba* ;
- « *Fahan-tsigny* », (donner à manger au *tsigny* ou *jiñy*), festin pour les génies, esprits chtoniens, divinités terrestres ou *jiñin-tany*, (cf. supra : *tavy*, *mañaño fandroahaña jiñin-tany*) ;

- « *Rasa hariagna* », donner leur part aux ancêtres à chaque fois que l'on peut à l'occasion d'une réjouissance quelconque. C'est un culte réalisé plutôt au niveau de la famille.

4.1.3. LE «SAMBATRA» OU «LAZA», OU «FANDRANGITANA»

Le «*sambatra*», «*laza*», ou encore «*fandrangitana*» ne sont que des dénominations diverses d'une même coutume, du Nord au Sud *betsimisaraka*, d'une même cérémonie publique traditionnelle de circoncision. Préparé quelques mois en avance, le «*sambatra*» ou «*laza*», coutume d'origine plutôt sudiste que nordiste, ou encore «*fandrangitana*», une autre appellation sudiste, observée dans notre zone d'étude [*Ilaka Est/Mahanoro*, Sud- *betsimisaraka*], cette coutume est une grande cérémonie rituelle publique, tranchée en conseil du clan. Tantôt en hiver, tantôt lors de la récolte du café ou du riz (c'est-à-dire la période de profusion et en même temps celle de la saison fraîche), le *fandrangitana* s'apparente aux coutumes des *Antambahoaka*, peuple du Sud de la région *betsimisaraka*. Le *fandrangitana* est un fait socio-historique, un héritage d'échanges culturels séculaires régionaux. Ainsi un chercheur malgache écrit à ce sujet :

« Les Antambahoaka sont groupés autour de la ville de Mananjary - dont le nom signifie : qui est respecté, honoré - sur la côte Est de Madagascar. Cette ville, centre commercial important grâce à son port de batelage et à la proximité du Canal des Pangalanes, est à l'origine un centre de peuplement arabe qui forme de nos jours le peuple des Antambahoaka. Ils se disent descendants de Raminia, personnage en provenance de la Mecque vers le Xème ou le XIème siècle.

Ainsi leur culture et leurs traditions demeurent empreintes d'Islam et plusieurs rituels d'origine arabe sont perpétués. La consommation du porc est interdite, leur costume traditionnel ressemble à un vêtement jadis porté par les commerçants arabes et tous les sept ans a lieu la fête traditionnelle de la circoncision, encore appelée Sambatra. Elle se déroule à Mananjary et à cette occasion plusieurs milliers de jeunes garçons sont circoncis. Cette cérémonie qui peut durer de deux semaines à trois mois après le début des festivités, a toujours lieu pendant la saison sèche. » (R. Andriantsoa, 2014 : 1)¹²¹.

¹²¹ Robert Andriantsoa, Madagascar l'Île Empreinte. Ethnie de Madagascar, p.1.

C'est ainsi que le *sambatra* ou *fandrangitana* caractérise plutôt le Sud *betsimisaraka*, ceci, du fait des échanges culturels de proximité avec la région *antambahoaka*, comme le montre notre observation dans la région d'*Ilaka Est/Mahanoro*. Cette cérémonie est célébrée officiellement, chaque fois, par l'Administration malagasy à *Mananjary*. Cette dernière étant considérée par l'Autorité administrative comme la localité-source et cette coutume comme un patrimoine culturel à préserver. L'Etat malgache lui-même s'engage dans ce sens à travers les actions de ses départements ministériels afférents à la Culture et au Tourisme.

Comme à *Mananjary*, le lieu de la cérémonie s'effectue à *Ilaka Est* au « *trañobe* » ou « *lapa* » littéralement « grande maison ou palais », qui est en fait une grande case commune. A chaque événement, le *trañobe* devra être remis à neuf pour recevoir ce rituel. Le maître du lieu et de la cérémonie est le *tangalamena*.

Organisation :

Les « *lahianaka* » ou parents des enfants masculins à soumettre au « *fandrangitana* », littéralement « aiguisement du sexe », se regroupent et devront décider des dépenses à engager, sous la présidence du *tangalamena*, pour acheter :

- des aombilahy tokambolo tsara tandroka (des zébus ou taureaux à robe unie avec de belles cornes) ;
- des barriques de betsabetsa (boisson alcoolisée traditionnelle locale) ;
- des bouteilles de rhum.

En fait, la cérémonie connaît une phase préliminaire qui commence une semaine à l'avance du jour des circoncisions.

On procède au « *mandahilahy* », littéralement « rendre masculin », un rituel de préparation des futurs hommes : passage au rang social des hommes. En effet ces garçons à circoncire ne le sont pas encore et il faut les rendre mâle, rendre fertile. Des danses populaires autour des cabanes des futurs circoncis toutes les nuits devront être

réalisées. Le jour les femmes pilent du riz et les hommes cherchent les bois de chauffage ou « *mambely kitena* ».

La veille du jour de la grande cérémonie le *tangalamena* invoque le *Zanahary* et les *Razaña* :

« *Izehe toa dia andrangitra za-madiñika, andrangitra aombilahy, handahilahy, atôvy tsara be ts'isy raha magñano* » qui signifie : « *Nous allons circoncire les petits enfants, aiguiser des zébus mâles, préparer des futurs hommes, faites en sorte qu'il n'y aura malheur* ».

C'est le préambule ou « *savalalana* » du discours du *tangalamena*. Des boissons alcoolisées sont offertes aux invités présents.

Le jour de la cérémonie, on cherche du « *volo* » (bambou) que l'on découpe pour en faire des « verres » destinés à servir l'eau et les boissons alcoolisées. Le *volo* est un arbre prestigieux et porte chance aux petits à circoncire.

On cherche aussi du « *ramiavona* » (arbre fier) dans la forêt, prendre un et l'ériger contre la façade du *trañobe*. Le *ramiavona* symbolise l'illumination éliminant les ténèbres pour la cérémonie, Il fait figure de *jiro* (lumière) ou « *jiron-drazana* » (lumière des ancêtres). Le *ramiavona* fera l'objet de dispute, enfin un simulacre de querelle entre deux groupes. Le premier groupe s'efforce de porter l'objet vers le « *trañobe* » ou « *lapa* » (grande case ou palais) pour l'installer tandis que le second s'obstine à l'arracher au premier et en contresens pour faire obstacle à l'opération. Finalement après tant d'effort et de dispute, le *jiro* est érigé. Tout peut alors commencer.

Il est important de noter que le « *jiro* » appelé « *fisokina* » dans le Nord *betsimisaraka* est un poteau en bois, sculpté en forme de fourche au sommet, représentant symboliquement les cornes de zébu, et servant d'autel et de lieu sacré. Dans toutes les régions *betsimisaraka* du Nord au Sud et de nos jours, chaque lignage peut édifier un *jiro* ou *fisokina* au pied duquel la communauté vient célébrer un rite ou

faire un *joro* (invocation des ancêtres). Mais jadis, il est érigé souvent au milieu d'un village le plus ancien et en commun pour les différents clans.

La cérémonie commence au pied du *joro* contre la façade du *trañobe*. Le *tangalamena* arrive accompagné du « *rainjaza* » - littéralement père des enfants –, un praticien traditionnel qui assurera les opérations de circoncision.

Parallèlement les cornes des « *aombilahy* » - taureaux – représentées dans l'imaginaire comme les sexes des enfants - sont affûtées (*rangitra aombilahy*) par les jeunes hommes intrépides et une lutte entre hommes et taureaux commence jusqu' à l'épuisement des bêtes. Les femmes clament : « que les enfants puissent devenir des hommes, semblables à ces taureaux combatifs ».

Le silence s'installe subitement quand le *tangalamena* commence son discours. Le maître de cérémonie et officiant, le *tangalamena* adresse d'abord le « *fialan-tsiny* » (excuse et pardon) au public avant de parler de l'ordre du jour. Après il cite les parents de tous les petits à circoncire et s'approche des offrandes qu'il officie (*tsitsika*). Il invoque alors le Dieu et les *Razaña* (ancêtres).

Les ancêtres sont cités nominativement par le *tangalamena* dans les conditions ci-après :

- tous les morts ayant des descendants présents à la cérémonie ;
- les femmes mortes, mariées dans leur vie mais sans enfant, sans descendant ;
- les jeunes et les enfants qui étaient morts ne sont jamais cités, ils sont représentés par leurs ascendants défunts ;
- les ancêtres des vivants présents et ayant participé aux dépenses de la cérémonie ;
- les ancêtres des convives qui n'ont pas participé à la dépense ont droit cependant à une citation globale de leurs ancêtres par le *tangalamena* :

« *Anareo Razaña mampilazeña, antsóvy aby ny namañreo* » qui signifie « Vous les ancêtres invités, appelez aussi vos amis ».

L'offrande, qui est très importante dans la mesure où elle doit engager tous les membres du groupe, a un caractère sacré, participative, donc il ne devra y avoir ainsi une ségrégation de la part du *tangalamena* dans les citations des ancêtres.

Les offrandes qui sont déjà regroupées et rangées du côté orientale du *trañobe* comprend un taureau épuisé mais vivants, le *betsabetsa*, le rhum, le *tintely* (miel).

Après que le *tangalamena* et les invités importants rentrent dans le *trañobe* une fois le discours terminé, les hommes égorgent le taureau vivant et en conservent la tête pour la placer devant la porte du palais. Puis la viande du taureau offert en offrande est préparée et on s'empresse à les distribuer, d'abord aux personnalités importantes et invités arrivés de loin, puis aux assistances.

Après ce geste, tous les parents des enfants à circoncire peuvent maintenant eux aussi abattre leur bœuf respectif.

Puis on procède au « *manenatra* » qui est la fête proprement dite. Il s'agit de marche ou procession où les « *lahianaka* » (parents masculins des enfants à circoncire) vont constituer la tête du cortège.

Les pères portent en califourchon sur leur épaule les petits. Comme pour aller à un combat, en marchant comme des soldats, tout le monde crie, chante. En même temps des boissons sont servies. Puis, épuisée, la procession revient. Lors de la rentrée au village, un simulacre de combat, entre défenseur du village et attaquant constitué par le groupe des *lahianaka*, se déroule. La scène se termine par la victoire des *lahianaka* qui vont maintenant investir le *trañobe*.

La nuit tombée, la fête continue mais dans le *trañobe* ou *lapa*. Tout le monde boit, chante et danse. Entre-temps, un repas en guise de dîner est servi, du riz, du bœuf. Avant l'aube, des hommes vont puiser, à la rivière, de l'eau appelée « *rano tsy dikam-borona* » ou « eau pure que les oiseaux n'ont pas encore survolée ». Une fois cette eau arrivée au village, les *lahianaka* s'amènent avec les petits et se rassemblent devant le *trañobe*. La musique recommence et, en chantant, tout le monde va contourner en procession six fois le *trañobe*. Puis devant le *trañobe*, où on a mis la veille la tête du taureau, le *rainjaza* apparaît muni de :

- « *rano tsy dikam-borona* » dit encore « *ranomalaza* » – littéralement eau célèbre – qu'il asperge sur les petits à circoncire en guise de « *tso-drano* » ou bénédiction et aussi utilisé après pour laver les plaies.
- « *reza* » ou lame confectionnée à partir de morceau de *volo* (bambou qui porte chance).

Les petits vont être circoncis un à un. Un garçon est posé sur le crâne du zébu entre les cornes. Un breuvage lui est donné par le *rainjaza* avant l'opération. Ce dernier lui fait un marquage de « *taniravo* », (terre blanche ou kaolin symbole de purification, bénédiction) sur le front. Sans tarder l'opération est déjà finie et on verse un peu d'eau célèbre sur la plaie.

L'enfant devenu homme va regagner son domicile transporté par un *lahianaka*.

Quant au *tangalamena* il va visiter une à une chaque famille des *lahianaka* ayant des garçons circoncis.

La circoncision collective « *sambatra* », ou « *laza* » se pratique de moins en moins dans le Nord *betsimisaraka*, cependant, elle est encore vivace dans le Sud *betsimisaraka*.

Dans le Nord, on l'appelle aussi sous la dénomination « *voa-pôra* », [*voa* - (*p*) - *fora*, ou passé à la circoncision].

4.1.4. LE « SORONA » OU « SOLON'AINA », CÉRÉMONIE PUBLIQUE D'OFFRANDE CONTRE LA VIE

Un homme est mort. Sa femme, quelques années plus tard, devient très riche. Toutes les nuits, elle rêve de son mari qui « réclame elle et sa richesse » (son mari veut sa mort ainsi que ses zébus, à abattre lors de ses funérailles). Elle parle de tout cela au *tangalamena* qui, après avoir consulté la dame, prescrit le *sorona*.

Un deuxième exemple. Un cultivateur voit ses récoltes, sur une nouvelle terre, se multiplier par rapport à celles des autres. Cependant, le jour même de la récolte, il tombe gravement malade. Puis un de ses fils et aussi sa femme, quelques jours plus tard, ont à leur tour des problèmes sérieux de santé. Le désarroi règne dans la famille. Les

voisins chuchotent : quelque chose ne va pas dans la famille ; les esprits sont contre la conduite de cette famille ; quelqu'un dans la famille a du exacerber la colère des ancêtres. En contactant le *tangalamena*, ce dernier après avoir questionné toute la famille sur certains points, réalise ce qui se passe réellement. L'origine du malheur est le « *tsinintany* » ou « *jiñin-tany* » l'esprit de la terre, l'esprit chthonien. Cet esprit réclame un homme à la place des récoltes et de la terre. Un *sorona* public est réclamé par le *tangalamena*.

Le *sorona* appelé aussi souvent « *solon'aina* » (échange contre la vie) est un sacrifice destiné à Dieu et aux ancêtres pour calmer leurs courroux. Une offrande de bœuf d'une robe déterminée avec du *betsabetsa* et du rhum sera nécessaire. Le *jiro*, érigé contre le *trañobe*, appelé aussi *maison commune* dans d'autres régions, est le lieu de sacrifice en parlant d'un village ou d'un clan. Par contre on parle de « *fisofana* » quand il s'agit de plusieurs clans.

Le *fisofana*, littéralement site de prières est souvent un endroit où des ancêtres habitaient, ou un *tsangambato* (pierre levée) très ancien, ou encore un vieux arbre qui incarne les esprits des ancêtres vivant jadis aux alentours.

Une fois le zébu préparé, on coupe certains morceaux déterminés et on les met sur une braise pour les rôtir. Un nuage de fumée monte. L'odeur de la grillade s'échappe. Le *tangalamena* amorce la formule classique du *fialantsiny* (excuse au public), puis l'ordre du jour de la cérémonie qui est ici le *sorona*. Enfin il invoque le Dieu, les *Razaña* (ancêtres), les esprits, implore leur pardon, fait en sorte d'apaiser la colère de l'invisible quant à l'inobservation de ses lois, demande enfin la bonne santé : « ...Voici le zébu, et donnez- nous la santé et le bonheur, ... ». Le *tangalamena* a fini son devoir, tout le monde s'approche du lieu et mange et boit. En fait, tout le monde doit manger et boire.

Au passage, signalons que G. Althabe (2002) parle dans son étude sur les *betsimisaraka* dans la communauté de *Fetraomby*, que :

« ...les sacrifices de bœufs sur les tombeaux sont appelés « *sorona*... et qui sont de deux sortes :

- « le mois de novembre de chaque année est quasi entièrement rempli par elles. Chaque groupe de descendants se doit d'organiser une telle manifestation autour de son tombeau, et toutes les communautés villageoises des environs y sont invitées ;
- en dehors de ce mois de novembre, le lignage peut organiser un sacrifice ; les causes en sont des plus variées : multiplication de décès ou de maladies, accidents divers (inondations, incendies et autres). » (G. Althabe, 2002 : 145)¹²²

L'auteur nous semble ne pas distinguer le *sorona*, qui est une culture originelle ancestrale, de la « fête des morts » qui est célébrée tous les mois de novembre. Cette dernière est une culture étrangère importée du fait du contact colonial et du christianisme.

Par ailleurs, le *sorona* ne se pratique pas seulement sur le tombeau comme il le souligne, mais peut être accompli indifféremment au pied du *jiro* quand il s'agit d'organisation d'un clan déterminé ou à l'endroit d'un « *fisofana* » (pierre levé, arbre, ... etc.) quand il concerne, comme nous l'avons souligné précédemment, plusieurs clans unis par l'occasion.

Dans le même ordre d'idées, aux dires des plus anciens questionnés, il y avait au niveau des communautés villageoises un « boum » de généralisation et d'amplification de la pratique du *sorona* public lors d'événements dramatiques, émouvants, comme l'insurrection de 1947. Des auteurs, incluant Althabe, en parlent aussi :

- « Ce sacrifice de bœufs au pied du tombeau ancestral a pris une telle importance après 1947. Le schéma de l'organisation de cette manifestation ressemble à celui de l'enterrement » (G. Althabe, 2002 : 145)¹²³ ;
- « ... Les événements de 1947 à Madagascar et en particulier sur la côte Est après lesquels les *fisofana* (lieux de culte public) connurent une affluence de fidèles jamais égalée de mémoire d'homme. [] Le *sorona* public est une offrande à Dieu et aux Ancêtres d'un bœuf []. Ce sacrifice a lieu soit au pied

¹²² Op.cit. Althabe : Édition La Découverte, p.145

¹²³ Ibid., p.145.

du jiro ou du faditra s'il n'intéresse qu'un village ou un seul clan, soit au fisofana s'il est décidé par plusieurs clans de différents hameaux, soit encore à la porte du tombeau dans le cas où le mpisikidy l'a expressément désigné. » (S. Rahatoka, 1984 :74 - 75).¹²⁴

4.1.5. LE « ALA TSIKAFARA » OU « TSIKAFARA », CÉRÉMONIE PUBLIQUE DE RÉALISATION D'UN VŒU SACRÉ

Dans les régions à civilisation orale, la parole est un pouvoir et confère à son détenteur un certain prestige social assorti d'autorité, de puissance et de charisme, c'est le cas en ce qui concerne le statut du *tangalamena*.

Il en est de même pour ses sujets, lorsqu'ils officialisent des vœux, doivent les accomplir. Ainsi dans cette civilisation une parole donnée « *teny nomena* » devient une obligation sacrée et devrait être concrétisée.

Le *ala tsikafara* (terme nordiste) ou *tsikafara* tout court (sudiste), est un accomplissement de vœux.

Le *tsikafara* est un vœu sacré que l'on doit exécuter, mais seul le *tangalamena* a le pouvoir légitime de transmettre le don ou l'offrande aux ancêtres et à Dieu. Ceci, pour l'accomplissement de l'engagement liant celui qui a officialisé le vœu.

Une offrande sera réalisée en public présidée par l'officiant *tangalamena* qui invoque alors, en la circonstance, *Zanahary* (Dieu) et les *Razaña* (ancêtres).

Bourdieu¹²⁵ en parlant de discours souligne l'importance de la parole. Il commute le sens du terme discours au sens de la valeur et du pouvoir du discours.

Bourdieu se démarque ainsi de Saussure pour qui : "la linguistique a pour unique et véritable objet la langue envisagée en elle-même et pour elle-même". Ce dernier

¹²⁴ Salomon Rahatoka (1984), « Pensée religieuse et rituels betsimisaraka », in *Ny razana tsy mba maty. Cultures traditionnelles malgaches*, sous la direction de J-P. Domenichini, J. Poirer, Daniel Raheisoanjato. Ed. Librairie de Madagascar, Antananarivo, 1984.

¹²⁵ Bourdieu, « *Ce que parler veut dire* », *essai sur la fonction sociale du langage et ses possibilités de violences symboliques*. Article de Yasmine Chudzinski, « À propos de ce que parler veut dire. », *Études de communication* [En ligne], 2 | 1983, mis en ligne le 17 mai 2012, consulté le 22 mai 2016. URL : <http://edc.revues.org/3326>

écarte ainsi la corrélation entre la langue et le social. Bourdieu introduit ainsi trois concepts linguistiques :

- la notion de « langue légitime » à propos de la notion de langue ;
- « les rapports de force symbolique » en abordant les rapports de communication;
- « la valeur et le pouvoir du discours » concernant le sens du discours.

Ce dernier point traduit bien le « *teny nomena* » (ou la parole donnée) dans le « tsikafara ». Le *tsikafara* est caractérisé par l'officialisation du vœu qui attribue ainsi socialement sa « valeur ». Il en est de même du « pouvoir » lors de son accomplissement par le discours de l'officiant tangalamena.

L'offrande est toujours ici le *zébu* accompagné de boissons alcoolisées et d'une animation folklorique où s'improvisent des danses sous les musiques des artistes locaux jouant des instruments comme le « *lokanga* » (violon malgache) ou de l'accordéon.

En ce qui concerne les vœux officialisés par les sujets, ils sont multiples mais en générale ils tournent autour de la question de vie ou de mort (la santé) et la ressource (production de richesse), exemple :

- promesse d'un malade, alité plusieurs mois, d'offrande d'un bœuf dans l'espoir d'être guéri ;
- serment de don de zébu aux ancêtres et à Dieu d'un père de famille en vue d'une bonne récolte.

4.1.6. LA CÉRÉMONIE DES FUNÉRAILLES

Le « *miandry faty* » ou « *andry faty* », veillée mortuaire se fait dans le *trañom-bavy*, ou case pour les femmes, destinée à la veillée mortuaire. En général c'est la case du *tangalamena* ou le *trañobe* qui sert de *trañom-bavy*. On y emmène le défunt après l'avoir lavé de chez lui. Les femmes s'accroupissent sur une natte autour du défunt, elles sont munies de « *sikina* » (paréo ou pagne) en *lambahoany* (tissu traditionnel imprimé), leurs cheveux dénoués. Elles vont veiller jusqu'au matin en combinant pleurs et chants.

Les membres de famille du décédé, seulement les hommes, dans une autre case « le *trañom-dahy* » (case pour les hommes) se réunissent. On remarque les plus âgés vêtus de costume. L'ordre du jour, entre autres, est de discuter des dépenses à engager : nombre de tête de zébus, achat de paddy, de café, de sucre, de bougies pour les veillées et aussi les boissons comme le *betsabetsa* et le rhum. Les villageois aux alentours viennent peu à peu apporter leur participation sous forme de « *ranomaso* » qui signifie littéralement « larme ou pleur », qui en fait est une somme d'argent que l'on enregistre dans le « *bokim-bahiny* » ou carnet pour les visiteurs dans lequel on enregistre les noms et les participations des « *mpamangy* » ou visiteurs, témoignant leurs regrets. La grande famille du défunt se dispose dans la case, les anciens en premier rang, les moins âgés derrière, reçoivent les condoléances qui se succèdent.

Dehors, un zébu est tué *sans formalité d'immolation, ni invocation*, fait par le *tangalamena*. La viande est préparée et distribuée aux visiteurs et assistances, elle est accompagnée de *betsabetsa* (jus de canne fermentée).

La nuit, des repas en commun sont servis, à tout le monde, y compris la gent féminine, dans le *trañom-bavy*. La veillée est accompagnée de chanson traditionnelle funèbre, de danse rythmée, mais aussi des pleurs des femmes. Les services café et *betsabetsa* constituent des intermèdes à l'ambiance générale.

Le matin du jour de l'enterrement, tout le monde se regroupe devant la case où se trouve le défunt. On peut observer un changement de décor, le port de tenue traditionnelle chez les hommes, contrairement à celle de la veille et ce, tant dans la famille du défunt que dans l'assistance.

Avant de partir au tombeau, on sort le corps du *trañom-bavy* et on le met devant la porte Ouest de la case. Le *tangalamena* l'asperge trois fois de « *betsabetsa* » Puis un cortège funèbre se forme et tourne trois fois autour du *Trañobe*.

En route vers le tombeau, il est de coutume pour le cortège de se diviser en deux camps adverses dont l'un poursuit le chemin en avançant, l'autre au contraire le repousse en marche arrière. Ce qui fait que ce sont des bousculades, des va - et - vient qui constituent l'essentiel de la scène. Tout le monde devient porteur du corps qui est tirillée en avant, en arrière, en zigzag. Cela s'accompagne tantôt de pagaille et dispute,

tantôt de chaos, de tumulte. Le défunt est l'épicentre de ce mouvement. Enfin ce n'est pas un cortège solennel comme la procession. Il s'agit de marche funèbre avec une scène en contradiction avec les normes et valeurs habituelles. Des comportements ignobles, des expressions à charges sexuelles les plus impudiques, toutes aberrations sont admises en cours de route. Le tout est suivi du service du *betsabetsa* et des boissons alcooliques qui ne font qu'amplifier le vacarme et les attitudes grossières.

Enfin, arrivé quand même au tombeau, le *tangalamena* invoque Dieu et les ancêtres pour demander de sévir l'infidèle, le traître, qui a jeté un quelconque maléfice au défunt, ou le malfaiteur qui peut être la cause de sa mort. Par contre si sa mort est voulue par Dieu, le *tangalamena* demande que la santé règne à présent parmi les membres de la famille du disparu ainsi qu'au sein de tout le village et du clan. Le *tangalamena* procède au rituel de l'enterrement proprement dit et finit par un discours de remerciements à toute l'assistance.

De retour du tombeau, on doit d'abord se laver, la plupart du temps dans les rivières ou ruisseaux que l'on rencontre au passage en regagnant le village. Une fois arrivé, tout le monde entre dans le *trañom-bavy* pour partager le restant de viande et de *betsabetsa*. Cette viande doit être consommée le jour même et elle ne doit jamais être conservée sous forme de « *kitoza* » ou viande séchée au soleil ou fumée. Si le défunt a encore des ascendants vivants, ces derniers ne doivent pas consommer cette viande qui dans ce cas est tabou.

A présent, le défunt sera intégré sur la liste des ancêtres et chaque fois que le *tangalamena* procèdera à des invocations, pour demander une faveur aux ancêtres et à Dieu, il prendra soin de le citer.

Par ailleurs, Althabe parle, toujours dans son étude des communautés villageoises betsimisaraka de la région de *Fetraomby*, d'interdit de consommation de viande de deuil par la famille du défunt :

« L'interdiction de consommer cette viande est draconienne : ne dit-on pas que celui qui désobéirait à cette règle deviendrait fou, parlerait seul ? De toute façon, nul n'est assez téméraire pour tenter l'expérience ! De même les parents du mort ne peuvent

consommer ni la boisson, ni le riz achetés ; durant cette journée, ils mangeront du riz provenant de leur propre récolte. » (Althabe, 2002 :137).¹²⁶

Puis il poursuit en expliquant la raison pour laquelle la famille à qui appartient le mort ne doit en aucun cas consommer ses propres bétails :

« Pourquoi la famille du défunt ne peut-elle participer à cette communauté créée par la consommation de viande de ses propres bœufs ? Dans la mise à mort du bœuf, il y a une espèce de meurtre ; les gens se retrouvent dans la communion d'une viande qui matérialise la vie que tout le monde a »¹²⁷

Or, ce que nous avons entendu des anciens et particulièrement d'un des plus âgés des *tangalamena* d'*Ilaka*- Est, dans la région de *Mahanoro*, Sud *betsimisaraka*, ne se recoupe pas entièrement à cette version. Pour les villageois de cette région, il est tabou seulement de consommer la viande de deuil pour les parents ascendants du défunt. Autrement dit il est interdit, seulement au cas où la personne décédée est un enfant, ou petits enfants, bref un descendant. Il en est de même pour le riz et boisson consommés en commun.

De deux choses l'une. Ou bien Althabe est tenté de généraliser cet interdit de la consommation de viande, ou bien, la coutume dans la région de *Fetraomby* a ses particularités propres comme celle de *Mahanoro* a les siennes.

Nous nous demandons alors si l'affirmation de l'auteur sur le tabou ne trouve seulement son fondement que pour asseoir sa thèse concernant la « communion d'une viande qui matérialise la vie ». Cette vie que toute personne a, mais non la mort.

A ce propos, Althabe approfondit :

« La mort d'un de ses membres rend la famille morte, et justement la cérémonie est la matrice de sa renaissance. La cérémonie d'enterrement consiste à recréer une situation dans laquelle le groupe lignager revient à la vie, ... »¹²⁸

¹²⁶ *Ibid.*, Althabe : Édition La Découverte, p.137.

¹²⁷ *Ibidem.*, pp. 137- 138.

¹²⁸ *Ibidem.*, p.138.

Nous voudrions seulement parler du problème de tentation quant à la généralisation d'un fait particulier surtout dans cette région orientale *betsimisaraka* dont la coutume, si elle est en général homogène, présente souvent des spécificités.

Il convient aussi de nous rappeler le rôle transformant de la dynamique à partir des échanges séculaires que les *Betsimisaraka* du Nord et ceux du Sud ont connu dans le processus de leur confédération.

Il en est de même pour la suite où se bousculent des influences extérieures inter-régionales et internationales.

Parlons maintenant des migrants *betsimisaraka* décédés dans d'autres régions qui ne sont pas les siennes.

La mémoire du défunt enterré au loin

Au cas où un membre de la famille ou du groupe est décédé hors du territoire villageois, à grande distance, et que la grande famille n'a pu faire parvenir le corps, on élève une grande pierre ou « *tsangambato* » à sa mémoire.

Lors des invocations, il sera dans la liste des ancêtres et l'endroit où se dresse la pierre levée deviendra un lieu sacré au même titre que le tombeau familial.

4.1.7. UNE AUTRE CÉRÉMONIE : L'ALLIANCE PAR LE « FATIDRA » OU SERMENT DE SANG

La consanguinité ou l'unité par le sang qui lie l'ascendant au descendant, père/fils, frère/sœur, grands-parents/petits-fils est une notion primordiale, importante et permanente dans les communautés traditionnelles. Le tombeau en est la plaque tournante, car une fois décédé, tout le monde y va se rassembler éternellement.

Cependant dans la vie où le groupe ne peut s'isoler que temporairement, cette communauté est obligée de contracter des alliances. En effet, s'il y a les alliances intra-communautaires courantes, il arrive souvent, volontairement ou obligatoirement, qu'on

doive les contracter aussi de l'extérieur, celles qui dépassent la sphère du lignage et du clan.

C'est la contraction d'alliance de fraternité ou « *fatidrà* » (serment de sang) qui va lier désormais, par cet acte, deux-consanguins, une liaison nouvelle extra-familiale : le *fihavanana*¹²⁹ (liaison de parenté).

Ainsi des migrants ou des connaissances issues des régions limitrophes ou lointaines contractent souvent des alliances avec des natifs.

Ces derniers dans la vie courante ne considèrent pas les *fatidrà* (parents unis par le sang) comme des lointains alliés mais comme des parents de même consanguinité.

Ottino a fait une réflexion sur la nature même de la parenté [cf. sur notre « Introduction : Motif du choix du sujet »] dont il trouve deux composantes : la filiation et l'alliance. Le *fatidrà* entre ainsi dans la catégorie de l'alliance. Par ailleurs, il a mis en exergue le caractère commun aux Malgaches ou l'ethos Malgaches de l'attachement au *fihavanana*.

On peut dire dans ce sens que le *fatidrà* est en quelque sorte un passage, pour un individu ou un groupe, permettant d'entrer dans un nouveau rapport ou communication, donc, d'une ouverture non seulement à un nouvel ordre social mais aussi patrimonial.

Ainsi Georges Augustins¹³⁰ se référant à Ottino écrit :

« L'ordre social à Madagascar semble donc reposer sur l'aptitude à contrôler l'accès aux ressources par le moyen tant de la référence à un lien aux ancêtres (la nature de ce lien varie selon les lieux) qu'à une sorte de jus soli omniprésent. ».

¹²⁹ Ibid., Ottino, Paul (1998), « Les champs de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliance et patrimoine ». Compte rendu de Georges Augustins.

¹³⁰ *ibidem*, Georges Augustins, « Paul Ottino, Les champs de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliance et patrimoine ».

4.1.8. ALLIANCE POLITIQUE ET « FATIDRA »

C'est surtout pendant l'époque correspondant au passage de la phase clanique, en période de regroupement en chefferies que la pratique religieuse et culte au sein des communautés villageoises *betsimisaraka* « s'officialisent » davantage. En d'autres termes, ces us se font connaître en devenant plus manifestes et se singularisent par rapport à la pratique des autres peuplements avoisinants dans la Grande Ile.

Ils commençaient sitôt à apparaître dans les écrits, notamment des étrangers s'implantant progressivement à Madagascar.

Le summum quant à l'officialisation de ces cultes, c'est - à - dire la reconnaissance régionale, se situe au moment où *Ratsimilaho* devenu chef suprême se fait baptiser *Ramaromanompo* (qui a beaucoup de sujets ou vassaux) en rassemblant tous les clans *betsimisaraka* et fait prêter un pacte de « serment de sang » (*fatidrà*) aux principaux chefs de ces clans, en jurant de rester « à jamais unis » (*tsy misaraka*). Ceci est à l'origine de l'appellation *Betsimisaraka* [*Be - tsy - misaraka* ou *nombreux à jamais unis*].

Après cette reconnaissance du Nord au Sud, il va s'appuyer aussi de façon officielle de l'extérieur en s'alliant avec la dynastie *sakalava*, qui renforça de plus son titre de dirigeant incontestable *betsimisaraka*. L'unification *betsimisaraka* entraîne alors une solidification d'un ensemble d'us et coutume jusque-là formés chacun de traits spécifiques, qui en s'interférant de plus en plus donne une amalgame de micro-cultures plus homogène.

Ce ralliement du politique et du religieux va permettre à ces clans unis, de faire face aussi aux Européens traitants et de gérer ainsi les échanges sans qu'ils ne perturbent complètement ces populations qui entrent auparavant en concurrence et en conflit.

4.2. LES INTERDITS COMME RÉGULATIONS SOCIALES

4.2.1. LES « SANDRANA » OU « FADY » : TABOUS OU INTERDITS COURANTS

Le « *sandrana* » ou « *fady* » (tabou) est un fait social dans les communautés traditionnelles malgaches. Le mot « *fady* » est un vocabulaire malgache officiel tandis que « *faly* » est employés dans certaines régions de Madagascar, dans le sud – ouest plus précisément. Dans la région *betsimisaraka*, les *Antavaratra*, nordiste emploient plutôt le terme *sandrana* tandis que les *Antatsimo*, sudiste celui de *fady*.

Il existe dans la société *betsimisaraka* un système d'interdits, qui s'apparente comme un élément de régulation sociale, institutionnalisé dans la sphère religieuse et imaginaire et qui distingue ce qui est du domaine du sacré et donc inviolable de ce qui est profane ou d'usage terrestre.

En effet, les ancêtres lignagers ont édicté des règles qui prescrivent l'inviolabilité de ce qui est sacré et protégé par des tabous dont le fondement est enraciné dans le système religieux et symbolique.

Ces interdits régissent impérativement la conduite de :

- chacun au sein de la communauté ;
- celui qui y séjourne ou de passage ;
- la personne voulant s'y établir définitivement ;
- l'individu désirant s'intégrer par alliance (mariage).

Le tabou peut varier suivant :

- le sexe ou indifféremment ;
- le lieu (exemple la forêt est le domaine des esprits chtoniens et certains comportements y sont interdits) ;
- le moment de la journée, un jour de la semaine (travail de la terre), le mois (faste ou néfaste) ;

Il prescrit aussi :

- le choix et la couleur des vêtements suivant les circonstances de la vie, la robe du zébu à immoler ;
- la nourriture à prendre lors des cérémonies ou suivant une thérapeutique ;
- le choix de la conjointe ou du conjoint quant à l'origine « ethnique », ...

Enfin, la transgression des tabous se manifeste dans son fondement par l'apparition de châtiments douloureux dont le cible est non seulement le fautif mais aussi son foyer, ses descendants : telle une maladie, une destruction des fruits de son labeur, une infortune, un anéantissement de ses biens (incendie, catastrophe naturelle).

4.2.2. L' « OTA FADY » : TRANSGRESSION D'INTERDIT

« *L'ota fady* » est une transgression d'interdit qui se rencontre le plus couramment. Comme les interdits synthétisent des normes et valeurs à observer pour chaque individu du groupe dans la vie courante, ils organisent, régulent ainsi la préservation tant du bien-être de la communauté que de l'environnement en termes d'univers visible et invisible qui sont tous des sources de vie, donc susceptible d'une protection particulière et intégrale.

Sont, quelquefois, des transgressions de tabous dans la région :

- le fait de laver de la viande de porc dans certaines rivières précises ;
- le port de feu pendant la nuit, cependant les lampes de poche sont actuellement acceptées.

L'ota fady rentre dans l'obligation d'exécution de *sorona*, ou sacrifice quelconque mais *pas obligatoirement d'un zébu*.

Vu d'un angle purement scientifique, l'interdiction de laver de la viande de porc peut être interprétée comme une protection de l'eau de rivière de la saleté, des microbes

ou de maladies que cette viande pourra transmettre. En effet, à l'état cru, et par rapport au zébu par exemple, elle présente des dangers réels à la santé, expose les utilisateurs de l'eau aux risques de contamination. Cette considération peut être méconnue jadis des communautés traditionnelles mais par contre vécu sûrement par d'expérience négative. Le proverbe « expérience passe science » est ici plus instructif.

Il en est de même du port de feu la nuit qui peut provoquer des incendies dans ces communautés qui résident en général à proximité de la forêt, et à fortiori vivant des moyens et des produits de la forêt et dont une éventuelle destruction est fatale pour la vie du groupe.

4.2.3. LE « ALA FADINDRAZANA » OU « ALA-FADITRA » : CORRECTION D'UNE TRANSGRESSION GRAVE DES TABOUS ANCESTRAUX

Le « *Ala fadindrazana* » (nordiste) ou « *ala-faditra* » (sudiste) est une expiation, une correction de violation grave de tabou, d'où un *sacrifice de zébu* pour guérison.

L'*ala-faditra* est un rituel que procède le *tangalamena* dans des circonstances graves où la consultation et la médication de l'*ombiasa* n'a pu déboucher sur un résultat positif. La seule alternative sera l'*ala-faditra*.

Les deux exemples ci-après illustrent deux cas différents nécessitant un *ala-faditra* :

- *Un homme est mourant. Un « ombiasa ou mpañalalaña » (désignant un devin spécialiste de l'oracle) l'a consulté. Le conseil prodigué est appliqué à la lettre par le malade mais malheureusement sans résultat. Les amulettes sont employées par la suite mais peine perdue. L'ombiasa après réexamen est catégorique, le mourant a transgressé un tabou ancestral.*

Désorienté, le mourant et la famille décident de faire un sacrifice, la seule alternative. Il s'agit d'abattre un zébu qui va mourir à la place du malade.

On avertit le *tangalamena* pour la cérémonie de l'*ala-faditra*. *Zanahary* et *Razaña* sont invoqués. L'offrande est faite avant l'abattage du zébu. Pour être plus explicite, il faut offrir ici la vie de l'animal avant de la tuer. La viande est ensuite partagée dans le village.

Dans un autre cas, comme ce qui suit, l'*ala-faditra* n'est qu'un *tsikafara* (vœux) officialisé mais manqué et considéré comme une offense grave faite aux ancêtres, un engagement sacré (*tsikafara*) que l'on a dû réaliser auparavant mais sans suite. Ainsi, la parole donnée est une obligation sacrée qu'il faut exaucer. C'est le « *manondro-bava natao* » ou le remboursement de la dette, avec exécution de la promesse donnée.

- *Exemple, un père de famille promet si sa femme accouchera d'un garçon de faire une offrande à Dieu et aux ancêtres. Un garçon est venu effectivement au monde mais la promesse n'est pas tenue. Le chef de famille observe alors sa santé se dégrader au fil des jours. Puis il est définitivement cloué au lit, ne pouvant plus se lever ni manger. Il sent sa mort très proche. Sur consultation de l'ombiasa, on n'a plus rien à faire sinon procéder à un ala-faditra avec sacrifice de zébu. On appelle le tangalamena pour sa réalisation.*

4.2.4. CONCLUSION SUR LES INTERDITS

Il existe donc à chaque fois un système de correction des irrégularités commises par les sujets des règles sociales. Cette correction se fait d'abord, en principe, par un jugement fait par le collège des anciens tranchée par le *tangalamena*. Le verdict peut aboutir par l'obligation de réparation, offrir un zébu, par exemple, destiné en offrande aux aïeux afin d'atténuer leur courroux des stupidités du réfractaire, du déviant. Ainsi une invocation sacrée des ancêtres et Dieu sera procédée.

Mais la faute commise peut aussi être lourde de conséquences, selon sa gravité et qui ne peut se résoudre que par une expulsion définitive du récalcitrant de la communauté. C'est la peine capitale, le fautif est désormais séparé définitivement des siens, mais aussi en quelque sorte de ses aïeux, car il est coupé de son médiateur, le

tangalamena, intermédiaire obligatoire des ancêtres et de Dieu. Donc la sanction, si elle ne représente pas la mort physique du déviant, c'est la mort spirituelle.

Par ailleurs, il est des interdits transgressés, entraînant des conséquences néfastes pour le commettant qui va demander alors des conseils en consultant l'« *ombiasa* ». Parfois l'individu est satisfait après la thérapie ou après une cérémonie privée appropriée faite par l'*ombiasa*. Il s'agit donc ici d'une réparation sans passer par un conseil et sans formalité cérémonielle publique. Celle-ci apparaît donc comme une forme de réparation privée, marginale, contournant le médiateur légitime, le *tangalamena*.

Nous avons parlé de mode de communication de la communauté avec les ancêtres et divinités, à travers les cultes et cérémonies religieuses. A présent voyons comment se font les autres « communications en marge », celles faites auprès d'« autres médiateurs » ou si on peut le dire celles faites chez les « médiums privés », bref, auprès des « magiciens ».

4.3. L'« OMBIASA » OU « OMBIASY » OU « MPIMASY » : LE DEVIN

L'« *ombiasa* » ou « *ombiasy* » suivant le langage local, ou « *mpimasy* » est le guérisseur traditionnel ou encore le « magicien » qui pratique la divination par les graines du « *sikidy* » ou « *alanaña* » (géomancie).

« L'*ombiasa* » est une personnalité qui exerce à titre privatif ou personnel la divination. Son savoir est souvent un héritage reçu d'un ascendant ou d'un initiateur. Dans l'exercice de sa fonction, il est garant des mieux êtres des individus qui demandent sa divination et sa thérapeutique. Il est dans son domaine reconnu utiliser les pouvoirs des *alanaña* (géomancies, oracles) mais certains utilisent aussi des talismans ou des amulettes. C'est donc une personnalité spécifique de par son savoir et qui a une certaine influence au niveau de la communauté et surtout vis-à-vis de ses habitués.

Par ailleurs, parfois embarrassé par un problème mystérieux ou d'ordre social le *tangalamena* demande aussi son avis mais seulement à titre de consultation. Quoi qu'il

en soit, dans ce qu'il entreprend, l'*ombiasa* est responsable de ses actes vis - à - vis du *tangalamena* qui incarne la communauté.

4.4. LE TANGALAMENA ET L'OMBIASA

Tableau 9. Comparaison : Tangalamena/Ombiasa

POINTS DE COMPARAISON	TANGALAMENA	OMBIASA
Investiture	<i>Investiture solennelle et célébrée avec invocation des ancêtres et de Dieu</i>	<i>Néant</i>
Origine des pouvoirs	<i>Pouvoirs conférés par les Ancêtres et Dieu</i>	<i>Néant</i>
Responsabilité vis- à -vis de l'autorité supérieure	<i>Responsable devant les Ancêtres et Dieu</i>	<i>Responsable devant le tangalamena</i>
Conditions d'entrée en fonction	<i>En général, héritage reçu d'un ascendant masculin</i>	<i>Souvent, héritage reçu d'un ascendant masculin ou féminin (parent) ou d'un initiateur (non parent)</i>
	<i>Quelquefois élu (si non héritier) et a reçu la bénédiction (tso - drano) des sages de son clan</i>	<i>Seulement bénédiction de l'ascendant (tso-drano) ou de l'initiateur</i>
Initiation à la fonction	<i>Initiation au cours du vivant du prédécesseur</i>	<i>Initiation au cours du vivant du prédécesseur</i>
Catégorie sociale liée à la fonction	<i>Chef de clan, chef spirituel, chef de groupe</i>	<i>Simple sujet</i>

Résidence fonctionnelle	<i>Titulaire de fonction du Trañobe (symbole de l'unité du groupe) ou maison commune</i>	<i>Propre domicile privé</i>
Responsabilité vis- à -vis des sujets	<i>Garant du bien-être de ses sujets</i>	<i>En principe, garant du mieux- être de celui qui le consulte</i>
Prérogatives	<i>Gestion du patrimoine, des conflits, des relations extérieures. Maître des cérémonies et de la communication avec les Ancêtres et Dieu</i>	<i>En principe, peut invoquer seulement les dieux, non les Ancêtres</i>
Relation avec le groupe	<i>Visite périodique de ses sujets</i>	<i>Néant</i>
Rémunération	<i>Reçoit ses semblables sans contrepartie</i>	<i>« Gratuit » mais récompensé en général, parfois en argent et en fonction de la délicatesse de la prestation.</i>
Communication avec l'invisible	<i>Interprète ses rêves censés émaner des Ancêtres et de Dieu dans ses consultations</i>	<i>Reconnu utiliser les pouvoirs des oracles (alanaña), des talismans et des amulettes.</i>

Source : auteur, 2013

L'ombiasa désigné aussi mpisikidy [mpi-sikidy], praticien du sikidy, ou mpañalalaña [mpa (n) – alanaña] praticien de l'alanaña, désignent une seule personne : (sikidy = alanaña = géomancie).

Le tableau 9 fournit une comparaison entre les deux notions, à savoir le tangalamena et l'ombiasa. Il met aussi en lumière l'ambiguïté de rôle de ces deux personnalités.

En principe et quelquefois, l'*ombiasa* est consulté sur des problèmes courants concernant des activités comme la production du riz, du manioc, ..., pour un meilleur rendement ou sur des cas de maladies ignorées ou encore de problème de couple au foyer,.... etc.

Dans le cas où l'*ombiasa* n'arrive pas à solutionner ces tracas et obsession, il conseille alors l'agriculteur qui est un « usager assidu », ou le « patient fidèle incurable », ou encore la « cliente fortunée mais en mal d'amour » de voir le tangalamena.

Nous avons parlé des différents cultes et cérémonies traditionnels, voyons à présent un culte, le *tromba* qui, historiquement, est relativement un élément récent dans le système religieux *betsimisaraka*.

4.5. LE TROMBA

4.5.1. DÉFINITION SOMMAIRE

C'est un élément nouveau entrant parmi les cultes séculaires betsimisaraka. Le tromba, terminologie complexe d'origine du pays *sakalava*, désigne à la fois :

- la possession par un esprit ou par des esprits, ou signifie encore la maladie ;
- le possédé lui-même ou les confréries de possédés ;
- l'esprit possesseur ou le défunt sacralisé ;
- l'agent ou maître *tromba* ou médium ;
- le rite ou la séance de possession, ou encore la pratique.

Si on se limite à la dernière terminologie, c'est - à - dire au rite ou séance de possession, on peut dire que c'est une pratique religieuse visant à produire, par le biais du médium en transe, une communication avec des êtres spirituels en vue de recevoir des prédictions, prophéties, divinations, sur la conduite dans l'existence quotidienne.

Ces êtres spirituels peuvent être classifiés, suivant les diverses pratiques de *tromba* en :

- Esprit représentant la vie ;
- Esprit symbolisant la mort ;
- Dieu, créateur, évoqué parfois au début de la cérémonie.

La pratique peut être groupée en deux catégories distinctes suivant l'objectif qui peut être thérapeutique au sens large du terme (cure de maladie, recherche du bonheur, de richesse) ou seulement un rituel en vue d'expulser un hôte indésirable :

- Catégorie 1 : introduire une âme nouvelle, des génies (pour des buts thérapeutiques) ;
- Catégorie 2 : expulser une âme étrangère (exorcisme).

Une définition sommaire paraît insuffisante, il nous est donc nécessaire de saisir empiriquement le fonctionnement. Aussi, une description d'une séance de *tromba* s'impose.

4.5.2. DÉROULEMENT D'UNE SÉANCE DE TROMBA

Le *tromba* est préparé à l'avance et se réalise lors d'une nouvelle lune du mois. Il peut se présenter en trois étapes : la thérapie, le breuvage, le bain ou l'absolution de péchés.

La thérapie :

Le patient ainsi que les adeptes sont reçus chez le maître *tromba*.

Le maître :

- Causerie d'accueil fait par le maître, comme quoi les esprits *tromba* m'est parvenus par les songes ;
- Préparation de l'encens (résine parfumée) ;
- Appel des esprits protecteurs, imploration, sollicitation de leur clémence. pour les erreurs et fautes commises, demande de pardon et apaisement ;

- Prise d'un peu d'alcool par le maître, distribution aussi à l'assistance ;
- Appel des tromba défunts par les fidèles ;
- Arrivés des esprits qui demandent pourquoi les appeler et cette demande peut être communiquée en différentes langues : européenne, *sakalava*, *merina*, *antandroy*, esprit des génies,...etc.

L'assistance :

- Les patients exposent au maître leur cas et demande des thérapeutiques sur leur problème : maladie, problème de couple, suspicion de sorcellerie, problème pécuniaire, ... etc.

L'esprit tromba :

- L'esprit annonce les thérapeutiques : divers interdits à observer concernant la nourriture à ne pas prendre : le porc, la viande de deuil, tel fruit, ne pas travailler tel jour de la semaine.

Le breuvage :

Suite aux traitements prodigués par le chef *tromba* lors de la première étape, considérant qu'un patient est totalement guéri. Dans ce cas, on passe à l'étape suivante. On doit se réunir encore une fois pour le breuvage.

Un soir alors on prépare une boisson alcoolique avec du « *ranomalaza* » (eau célèbre) qui est le fameux « *rano tsy dikam-borona* » (l'eau pure que les oiseaux n'ont pas encore survolée), composée de miel, en vue du rite. On place ce breuvage du côté Est de la pièce. On met cette préparation dans un récipient où l'on place une pièce en argent, soit une ancienne monnaie malgache ayant cours autrefois : un *Ariary* ou cinq franc. Tout cela, sous une ambiance de chant traditionnelle. Une fois la composition faite, on déverse le contenu dans des bouteilles, en nombre pair, et qui doivent être marquée de « *taniravo* » (terre blanche ou *kaolin* symbole de purification, de bénédiction). L'assistance sera aussi marquée de *taniravo*.

Les esprits *tromba* surgissent finalement, sous une ambiance rituelle de chanson dont les paroles sont appropriées à la cérémonie. Et comme à l'accoutumé, après les salutations révérencielles et complaisantes de l'assistance, les esprits demandent le pourquoi de leur invitation. On leur donne la boisson préparée, ce breuvage préférée, tout en leur déclarant la guérison du malade et en leur adressant des paroles de remerciements. Toute l'assistance se rassemble à présent autour du chef *tromba* qui prend la boisson et en fait une aspersion aux personnes présentes, patientes ou non.

L'aspersion faite, toute l'assistance recevront sur la tête, individuellement, la pièce en argent que le maître sort du récipient contenant la boisson alcoolisée. Il y déverse quelques gouttes en guise de lavage.

Une fois la scène d'aspersion et de pose d'argent sur la tête finies, des danses ritualisées sont exécutées par le chef *tromba* qui tient dans ses mains un plateau où l'on a déposé la pièce d'argent.

Après de longues danses avec diverses postures parfois très difficile, il chancelle, vacille et chute, l'esprit est parti.

Le bain : absolution de péchés

Cette fois- ci indifféremment jour ou nuit, tous ceux qui ont participé au breuvage iront prendre un bain dans une rivière, dans une cascade ou dans la mer, vêtements non compris. L'eau sacrée que constituent ces endroits permet la purification. On y déverse le sang d'un poulet égorgé en guise de « *joro* » au *tromba*, offrande avec prière, accompagnée traditionnellement du riz et de l'alcool. Toujours sous l'ambiance de chant ritualisé. Tout le monde va plonger, le chef spirituel en premier. Ce dernier va ressortir quand il aura reçu la purification de l'eau sacrée. Quant aux autres, ils peuvent en faire de même, mais seulement, après le maître.

4.5.3. ENVIRONNEMENT, SYMBOLISME ET TROMBA

On peut dire que tout l'environnement concourt dans la réalisation d'un rite de *tromba* si l'on considère les éléments symboliques entrant dans la cérémonie :

- la composition de la boisson à base de miel : ce dernier représente un aliment des divinités et des dieux ;
- la place que le breuvage occupe dans la pièce : l'Est d'où vient la bénédiction, le soleil, la vie ;
- la nouvelle lune qui est la réapparition de la lumière, excluant les royaumes des ténèbres, des perversions, des maladies ;
- le « volafotsy » ou argent, littéralement [lune - blanche] ou [vola (na) – fotsy], signifiant « lune brillante », symbolise la nouvelle lune. L'ancienne « Ariary » ou la monnaie malgache de cinq franc en argent est couramment utilisée. Le métal (blanc) est mélangé à l'eau célèbre, tous les deux symbolisent la pureté.
- l'élément eau, purificateur, en passant par l'étape du bain ou absolution de péchés ;
- le « taniravo », terre blanche, kaolin, symbolise la blancheur se rapportant aussi à l'argent et à l'eau, débarrasse les inconduites, soustrait du fady ;
- l'encens, substance inaltérable représente la pérennité, la santé ;
- la conjugaison des chants ritualisés : tantôt des chants discordants délogeant les mauvaises âmes, tantôt des airs harmonieux accueillant les esprits bienfaisants.

Voilà en général une description de la pratique du rite de la possession *tromba*, sans entrer dans une analyse ou une interprétation théologique, qui n'est pas de notre ressort et qui constitue un vaste chantier d'investigation nécessitant autant de spécialistes que de temps matériel.

Voyons maintenant, dans le chapitre suivant, les recherches effectuées sur et autour du *tromba* et par la même occasion d'en faire des analyses comparatives.

CHAPITRE V :

ANALYSE COMPARATIVE DES « THÈSES » OU OPINIONS SUR LE « TROMBA »

Nous allons successivement, dans ce chapitre, présenter et analyser les « thèses » ou opinions sur le *tromba* des auteurs ou chercheurs ci-après : Pascal Lahady; Gérard Althabe; Suzy André Ramamonjisoa; Marie Pierre Ballarin; Paul Ottino; Lombart; Marcelle et Jacques Fabulée; Jean Marie Estrade et Jaovelo-Dzao.

5.1. PASCAL LAHADY ET LE « MANONGEHY »

Prenons en premier lieu, une vision anthropologique, celle de Pascal Lahady (1979 : 28)¹³¹ qui a étudié ce rite dans la région *betsimisaraka*. Pour ce chercheur, c'est aux environs du XVIIIe siècle qu'émerge réellement le *tromba* en tant que culte. D'ailleurs, on ne dispose pas de source concernant la vie religieuse des proto-malgaches. Le culte *betsimisaraka*, en général, selon lui revêt trois formes à savoir : la divination, l'invocation sacrée et la possession.

- *La divination* sous forme d'ordalie, pour cet anthropologue, n'a pas attendu l'arrivée des peuples sémitiques (arabes, hébreux) du XVe et XVIe siècle. Cependant, l'influence de ces derniers est importante dans les domaines tels que l'écriture « *sorabe* » (écriture arabisée) et des techniques plus élaborées, qui vont donner un essor au « *sikidy* » *betsimisaraka* ou divination.
- *L'invocation* notamment le « *jôro* » *betsimisaraka*, pour lui, a existé de tout temps comme rite de « malédiction-bénédiction », de serment et d'offrande. Cependant il souligne l'influence indirecte des premiers occupants des terres dans la région de Vohémar, au Nord de la région *betsimisaraka* (P. Verrin,

¹³¹ Pascal Lahady (1979), *Le culte Betsimisaraka*, Librairie Ambozontany-Fianarantsoa, p.28-29.

1966 : 5)¹³², cité par Lahady, qui se sont malgachisés et croient aux génies forestiers « *tsiñy* », aux nains mythologiques « *kalanoro* », aux génies des eaux « *zazavavindrano* » et ceux du vent « *lolo* ». Selon Lahady, ces croyances des premiers occupants accompagnent aussi des divinations et des invocations connues des *Betsimisaraka*.

- *Le manongehy*

Il parle ainsi de ces migrants islamisés qui ont apporté les génies *djinn* (en malgache « *jiñy* »). Ces *jiñy* qui, selon lui « partagent la terre avec leurs presque sosies *tsiñy* et *manongehy*, le génie possesseur rieur » (P. Lahady, 1979)¹³³

Ainsi pour le chercheur, avec ces échanges, les « bases de la possession *tromba* étaient déjà posées ». Le *manongehy* étant en effet pour Lahady une forme typiquement *betsimisaraka* du *tromba* mais avec une différence dans la mesure où les adeptes du *manongehy* ne fréquentent pas les tombeaux ou les stèles mortuaires comme les adeptes du *tromba sakalava*.

A partir du XVI^e siècle avec le regroupement des communautés en chefferie que Lahady qualifie d'« étatico-militaire » et avec les relations commerciales, « la socialisation religieuse prend de l'essor et les manifestations cultuelles se précisent et s'organisent à un niveau social plus important »¹³⁴

L'auteur poursuit : « ...Le *tromba* ou possession prit de l'ampleur et se propagea avec l'expansion *sakalava* à l'Est par le Nord, rejoignant l'invocation locale des esprits pour former ou réorganiser le rite de possession *betsimisaraka*, le *manongehy* ».

¹³² P. Verrin (1966), « Aperçu de l'histoire ancienne de Madagascar », in *Rythme du monde, Série 14*, p.5.

¹³³ Pascal Lahady, *op. cit.* p.29.

¹³⁴ *Ibid.*

Enfin son analyse conclue que « le *tromba* constitue en quelque sorte le couronnement de toutes les croyances et de tous les interdits *betsimisaraka* », et ce, en se référant à l'étude, sur ce culte, de Raseta Ravelomanatsoa¹³⁵ [Raseta R. (1964): 167, cité par P. Lahady].

5.2. GÉRARD ALTHABE : LE TROMBA COMME « EFFET INTERNE » À L'INDÉPENDANCE POLITIQUE

Par ailleurs, G. Althabe, un sociologue et anthropologue, comme nous l'avons signalé auparavant, perçoit le *tromba betsimisaraka*, d'une part comme une forme de « résistance imaginaire » au pouvoir coercitif étranger ainsi qu'à son modernisme, et d'autre part comme un culte entrant en hostilité avec le pouvoir de la gérontocratie, et du médiateur avec l'invisible.

Sa thèse avance que le *tromba* est un « mode de dépassement » opéré inconsciemment par la communauté « indigène » lié à l'oppression, subie de la colonisation, puis à celle de la nouvelle classe administrative dirigeante à partir de l'indépendance de Madagascar en 1960, perçue comme un nouveau visage d'oppression.

Althabe écrit à ce propos que le *tromba* est un phénomène qui a pris naissance au moment même de l'acquisition de l'indépendance de 1960. Ce qui nous paraît improbable.

G. Althabe conçoit ainsi le phénomène *tromba* comme « effet interne » de l'indépendance. Comme nous l'avons souligné auparavant (dans la section changement social), l'auteur paraît ne pas se référer suffisamment à la dynamique de l'histoire culturelle et religieuse *betsimisaraka*, aux mouvements et échanges dues aux migrations intérieures dans la région *betsimisaraka* et dans l'ensemble du pays. En effet, le *tromba* est déjà là, antérieur à l'indépendance en pays *betsimisaraka*. Pascal Lahady nous démontre précédemment que le *tromba betsimisaraka* découle de la réorganisation du *manongehy*. Le *tromba betsimisaraka* est ainsi un produit du contact entre deux cultes :

¹³⁵ Raseta - Ravelomanatsoa, A. (1964), « Le tromba et la vie traditionnelle des Betsimisaraka », in *Civilisation malgache*, N° 1, Tananarive, p.167-179.

le *manongehy* et le *tromba sakalava*. Leurs bases sont parentes et le **produit** est rendu possible par l'expansion de la culture dynastique *sakalava*.

5.3. SUZY ANDRÉ RAMAMONJISOA : TROMBA ET SOUVERAIN SAKALAVA

S. Ramamonjisoa, psychosociologue, pense que le *tromba* est la manifestation de la négation ou de l'inacceptation de la disparition du souverain (*sakalava*). Le *tromba* traduit alors l'inconscient collectif dans sa relation avec la dynastie. Il se présente par le truchement des rêves qui seront replacés dans les actes religieux. Ces derniers permettent la communication ou le dialogue aux défunts royaux. C'est l'occasion pour les vivants de recevoir l'« opinion » de ces défunts, et sur leur vie actuelle, et sur les expériences du passé. Ramamonjisoa¹³⁶ écrit :

« Le tromba permet une expression codifiée de l'inconscient collectif : la mort du souverain y est refusée. Pour exprimer ce refus, qui est aussi un rêve transformé en drame religieux, les vivants prêtent des corps pour aider les ancêtres royaux à véhiculer leur force depuis leurs demeures jusqu'aux séances d'actualisation où ils viennent dialoguer avec les vivants et donner leur opinion sur leur histoire présente : les leçons tirées de leur passé sont remémorées de manière spectaculaire ; ce refus est un lieu privilégié de connaissance et de conscience historique » (S. Ramamonjisoa, 1973 : 155)

Enfin, S. Ramamonjisoa, dans une communication effectuée récemment à l'Académie Malgache le 6 Mars 2014, intervient sur le « complexe de dépendance » [coloniale] des Malgaches selon Octave Mannoni, à la dépendance « à l'égard de l'ancêtre royale dans une litanie de *tromba*. ». Elle parle surtout du volet psychologique du rituel *tromba*.

¹³⁶ Suzy André Ramamonjisoa, « Symbolique des rapports entre les femmes et les hommes dans les cultes de possession de types *tromba* à Madagascar », *Gender Symbolism*, p.155. Et, « Introduction en forme de mini-glossaire aux phénomènes de possession dans le Nord- Ouest de Madagascar », *A.S.E.M.I., T. IV, No 3. 1973. pp. 61*

Elle expose les « formes de possession comme le *tromba* » et « l'actualisation des ancêtres » ou « *fisehoan'ny razana* » (l'apparition des ancêtres). Pour elle, Octave Mannoni « prétend faire une découverte psychanalytique » désignée « complexe de dépendance » que Ramamonjisoa objecte. Elle suggère qu'il faut, au contraire, étudier « d'autres formes de dépendances » que celles qui justifient la « violence de la colonisation » (Ramamonjisoa, Académie Malgache, 2014).

En effet, Mannoni (1950 : 87)¹³⁷, avance la thèse selon laquelle le colonisé désire, souhaite être dominé, mené : « les Européens étaient attendus, et même désirés dans l'inconscient ». Mais, « tous les peuples ne sont pas aptes à être colonisés¹³⁸ ». Il part de la comparaison entre le comportement des Malgaches et les attitudes des Incas, face aux conquistadores. Sa thèse sera contestée avec véhémence par les auteurs dans les pays colonisés qui remettent en cause la domination expansionniste coloniale.

Inversement, Mannoni décrit également la « psychologie du colon », de ce qui manque chez ce dernier : le monde des autres. Cette perception est désignée "Complexe de Prospero", prêté du nom d'un personnage de Shakespeare dans « La tempête ». Ce complexe pour lui est un ensemble de comportements inconscients névrotiques épousant l'image du paternalisme colonial et celui du raciste¹³⁹. Pour notre part et dans cette étude la question qui nous intéresse dans toutes ces « dépendances » est la suivante : « la litanie du *tromba* » crée-t-elle vraiment une dépendance de la communauté vis-à-vis des ancêtres royaux ? Ou au contraire, est-ce qu'elle libère cette communauté de la lourde charge de la prise de décision par elle-même ? Ou encore, est-ce que la transposition, de ces lourdes charges dans l'imaginaire, effectuée par cette communauté n'est-elle que l'impact de la manœuvre des acteurs politiques sur le capital symbolique que représente les reliques et les rois défunts ?

Dans cet ordre d'idées, voyons ce que pensent les autres auteurs comme Ballarin.

¹³⁷ Mannoni, Octave (1950), *Psychologie de la colonisation*, Seuil, p. 88-89

¹³⁸ *Op. cit.*, p.88 .

¹³⁹ *Op. cit.*, p.89

5.4. MARIE PIERRE BALLARIN : LE TROMBA COMME RECUPERATION ROYALE

Cet auteur commente S. Ramamonjisoa et écrit que :

« Il y a peut-être ici, moins refus que récupération des forces mystérieuses intimement liées à la personne royale, étant entendu que les cultes de possession prouvent l'affirmation ostentatoire de la dépendance des vivants à l'égard des ancêtres royaux ».

Ainsi, concernant le « modèle » *sakalava* du *tromba*, il pense qu'il y a eu une récupération de ce rite, qui dans le passé est un culte lignager. Il y a eu par la suite une intégration du *tromba* dans le système dynastique. Ballarin remarque :

Aux autorités lignagères se superpose progressivement un pouvoir étranger, rompant le système de parenté. La souche royale émerge. La dynastie se hisse au sommet d'une nouvelle hiérarchie et s'impose comme le pilier d'un nouvel univers. Les anciens pouvoirs sont récupérés par la royauté, instaurant une nouvelle logique : « Les ancêtres rois eux, sont les parents et les médiateurs de Dieu, d'où la manifestation du phénomène qu'est le culte aux ancêtres royaux. La confection des reliques royales, le culte qui leur est rendu à travers le bain (tampoke chez les Masikoro, fitampoho puis fanompoambe dans le Boina). Tous ces éléments contribuent à faire de la royauté sakalava, une monarchie sacrée. Le système de reliques royales devient hautement politique. C'est désormais un culte royal, d'essence divine, unique, incontestable et incontesté, le pouvoir royal trouve son fondement idéologique dans l'institution des « dady » (dady : relique des rois) (Ballarin, 2000 : 61)¹⁴⁰.

Par ailleurs Ballarin cite **Chazan**, ce dernier selon lui montre aussi que le culte comme le *tromba* sont des moments de communication où les hommes observent leur présent et « théâtralissent leurs rapports de forces ». Cette communication est un propos absolument social et économique.

C'est à partir de ce discours que résulte le contrôle politique, qui se communique « dans un langage religieux »¹⁴¹

¹⁴⁰ Ballarin Marie Pierre (2000), *Les reliques royales à Madagascar. Source de légitimation et enjeu de pouvoir (XVIIIe XXe)*, Paris, Karthala.

¹⁴¹ *Ibid.*

5.5. PAUL OTTINO : LE TROMBA COMME MOYEN DE CONTRÔLE SOCIAL

Ottino dans son ouvrage « *Le tromba à Madagascar* »¹⁴² révèle lui aussi que le *tromba* est un culte de récupération opérée par les dynasties *sakalava*. Il remarque alors que ce rite est un « substrat pré-*sakalava* ». Pareillement, pour lui, ces dynasties ont agi de la même façon [ont opéré une récupération] concernant les rites des reliques. Il avance aussi que le *tromba* est un phénomène communautaire, un moyen de contrôle et de protection du corps social (Ottino, 1965 : 85-90).

5.6. LOMBART : LE BILO AUX ANCÊTRES ET LE TROMBA AU ROI

Lombart en étudiant le système politique du royaume *sakalava* du *Menabe* écrit : « les relations socio-politiques dans le présent se jouent sur le registre du rapport aux ancêtres » (Lombart, 1988 : 115)¹⁴³. Aussi, le passage du monde des esprits au monde des vivants se réalise ainsi soit par la forme du *bilu* quand il s'agit d'esprits des ancêtres *lignagers* et de *tromba* quand il concerne les ancêtres *royaux*.

5.7. MARCELLE ET JACQUES FAUBLÉE : TROMBA ET FUITE À L'AUTORITÉ

M. et J. Faublée¹⁴⁴ ont été d'abord captivés par l'ouvrage de **Rusillon** sur le *tromba* publié en 1912, période où aucun chercheur ne s'est encore intéressé sur le sujet. C'est alors dans ce sens qu'ils vont étudier, de 1938 à 1941, le *bilu* [*bilu*] chez les *Bara* (peuple de la porte du Sud de Madagascar) et réaliser une recherche sur les *vurumbe* [*vorombe*] chez les *Vezo* (peuple du Sud-ouest de la Grande Ile).

¹⁴² Ottino, P. (1965), « Le Tromba à Madagascar ». *L'Homme, Revue française d'anthropologie*, Paris

¹⁴³ Lombard, J. (1988), « Le royaume sakalava du Menabe. Essai d'analyse d'un système politique à Madagascar du XVIIe. au XXe siècle ». Paris, *ORSTOM, Collection Travaux et Documents*

¹⁴⁴ Marcelle et Jacques Faublée (1977), « Estrade, Jean-Marie, Un culte de possession à Madagascar, le tromba », *Journal des africanistes*, Volume 47, Numéro 2, p 212-214.

Ils en ont fait une comparaison, à partir de ces « échantillons », au phénomène de possession écrit par le **Père Callet**. Ils en tirent conclusion que ces phénomènes ont des « caractères communs ».

Ce qu'il faut mettre en relief concernant les études de Marcelle et J. Faublée, c'est qu'ils pensent que les trances viennent de la « représentations collectives des génies de la vie » et n'ont pas de relation avec les « divinités des cultes patriarcaux ». La transe ou la possession soustrait ainsi le sujet au rapport social usuel :

« En une certaine mesure la possession permet d'échapper aux liens sociaux normaux [...] les possédés, forts de la puissance qui les domine, échappent à toute autorité ». ¹⁴⁵

Ils poursuivent que :

« D'après les documents du Père Callet, la transe de Ranuru, une esclave [...] libère [celle-ci] de toute sujétion [subordination], même vis-à-vis du pouvoir royal ». ¹⁴⁶

Par ailleurs M. et J. Faublée écrivent que le *trumba* existe aussi dans l'Est et le Sud-Est. Ils citent alors **Hubert Deschamps** qui, avant 1936, en s'entretenant avec des *Antesaka* (peuple du Sud-Est), note que ces derniers affirment que le *trumba* vient de « celui de trois Sakalava ». Enfin ils font mention du *tromba* en région betsimisaraka, étudié par **Althabe**.

Enfin, M. et J. Faublée différencient le *tromba* présenté par **Rusillon** (esprit de souverain émettant des commandements) de celui qu'ils appellent « types de possession populaire » :

« Le *trumba*, tel que le présente **Rusillon**, est bien différent puisque ce sont les esprits de souverains défunts qui transmettent les ordres de ceux-ci, par l'intermédiaire de leur mediums *trumba*, à leurs descendants et à ceux de leurs sujets » ¹⁴⁷

Notons aussi les remarques de M. et J. Faublée sur la relation entre la *rumba*, esprits possesseurs en Nouvelle-Guinée-Irian, et le *trumba*. Pour eux, la *rumba* est une « forme altérée du *trumba* ».

¹⁴⁵ Marcelle et Jacques Faublée, *ibid.*, p. 212.

¹⁴⁶ Père Callet, cité par M. et J. Faublée, *ibidem*, p.214.

¹⁴⁷ Marcelle et Jacques Faublée, *ibid.*, p. 212.

En définitive, ils préconisent les travaux de Jean Marie Estrade, sur le *tromba* à Madagascar comme base d'étude des formes de possession, aux chercheurs et africanistes.

5.8. JEAN MARIE ESTRADE : POSSÉSSION ET « RUPTURE D'ÉQUILIBRE » SOCIAL

Disons d'abord que notre lecture de l'ouvrage d'Estrade « *Un culte de possession à Madagascar, le tromba* » sera particulièrement orientée vers le domaine du système du pouvoir et des imaginaires sociaux.

Dans son enquête directe ou « ballade ethnologique » selon sa terminologie sur le *tromba*, Estrade recueille divers témoignages sur les phénomènes de possession *tromba* et en l'occurrence sur les phénomènes similaires.

Il reprend alors le phénomène *ramanenjana* (danse mystique) qui, pendant la monarchie *merina* a atteint Tananarive, resurgie à Vohémar en 1958 et en 1971 à *Ambohitralanana* situé au Sud de la presqu'île *Masoala*. Il a ainsi collecté des témoignages dans cette région Nord-Est, en particulier celui de P. Maisongrosse. Estrade va mettre en relation le *ramanenjana* de 1958 et celui de 1971.

En 1958, deux années avant l'indépendance de 1960, le pays est traversé par une grève générale. La rumeur circule, dans la région de Vohémar, selon laquelle « des esprits des soldats malgaches morts outre-mer » vont retourner pour renverser le gouvernement d'alors. Ainsi Estrade rapporte que :

« Des jeunes gens et surtout des jeunes filles étaient saisis par ces esprits belliqueux et s'en allaient, dansant, semant le trouble dans la population. Les autorités s'émurent. On envoya des gendarmes qui eux aussi entrèrent en danse ».¹⁴⁸

En 1971, toujours dans un contexte de crise socio- politique, le 1^{er} janvier jour de l'an, des rassemblements de jeunes filles entrèrent en transe racontant qu'elles sont habitées par des revenants de militaires *merina* qui viennent de descendre des bateaux

¹⁴⁸ Estrade, *op.cit.*, p.48.

fantômes, aperçus au large. Ces soldats sont munis de sagaies et portant des chapeaux rouges. Face au phénomène :

« ... les gens se défendaient [...] au moyens d'objets religieux, croix ou chapelets, [...] comme il avait eu destruction de cases pour punir les récalcitrantes [punir celles qui ne viennent pas renflouer et consolider le groupe], les autorités civiles s'en mêlèrent »¹⁴⁹

Ces possédées répondent par « *Izaho ihany* », littéralement « c'est moi » ou « c'est encore moi », quand on leur demande qui elles sont. Comme pour dire que les esprits qui habitent ces jeunes filles ne sont autres que ceux de 1958 et qui reviennent en 1971.

Nous pensons qu'Estrade ouvre aussi ici une parenthèse politico-religieuse en ce qui concernant le phénomène de possession. Deux systèmes d'imaginaires sociaux relatifs aux possessions ont été en même temps présents dans cette région et ce dans une situation de crise socio-politique. Il y a le phénomène populaire « *Izaho ihany* » ou *ramanenjana* d'un côté et le *tromba* dynastique de l'autre.

Parallèlement donc, il y aurait l'existence d'une manœuvre politique des factions « pro - *izaho ihany* », une tendance opposée au gouvernement d'alors et de l'autre côté, les adeptes du *tromba* qui, inversement, « *soutiennent l'ordre établi* ». ¹⁵⁰ Les factions pro - *izaho ihany* ou pro- *ramanenjana* sont en effet suspectées de fomenter de trouble pour renverser le régime.

De plus, il y a aussi le fait que le régime d'alors est incarné par le Président Tsiranana. Ce dernier est un natif de la région du Nord – Ouest, donc très proche du foyer du *tromba* qui est Majunga. Ses partisans vont essayer, sans nul doute, d'épauler le régime en difficulté. Effectivement, les adeptes du *tromba* semblent ne pas réagir au phénomène de possession « *izaho ihany* ». A ce propos, Estrade remarque :

«... tandis que les choréomanies [*ramanenjana* ou *izaho ihany*] monopolisaient [...] l'attention du public et suscitaient des passions politiques, le *tromba* poursuivait quant

¹⁴⁹ *Ibid.* p.49.

¹⁵⁰ *ibidem*

*à lui son existence propre [...] apparemment étranger aux vicissitudes politiques [...] offrant ses propres remèdes [...] aux épreuves de la vie quotidienne »*¹⁵¹

Retournons à l'origine de ce phénomène qui s'est passé d'abord sur les Hautes Terres. Estrade rapporte :

*Singulière épidémie : le ramanenjana, [...] Le Mardi - Saint de l'année 1863, lors d'une revue de troupe à Tananarive, dès que le tambour eut battu le rappel, plus de mille soldats jetèrent leurs armes et commencèrent à danser en dépit des ordres et des efforts de leurs chefs [...] étrange mal qui après avoir sévi dans de nombreux village du Betsileo venait d'atteindre la capitale, [...]*¹⁵²

L'opinion croyante populaire émet alors son jugement et estime que cette étrange manifestation est liée au mécontentement de la reine décédée (Ranavalona 1^{ère}) sur l'inconduite de son successeur Radama II :

*[...Et le bruit courait que la défunte reine [Ranavalona 1^{ère} (1828 - 1861)] furieuse du libéralisme de son fils successeur [Radama II (1861 -1863)], s'était décidée à intervenir, [et envoie] des « signes » : un incendie chez Jean Laborde en 1862, un retard [...] des pluies, de graves inondations au mois de janvier 1863, elle [feue Ranavalona 1^{ère}] arrivait disait-on, en personne, [...] allant de village en village. Les paysans recevaient les bagages de la main des ombres [la cour de fantômes qui entoure la reine] et [les paysans] s'en allaient en dansant transmettre les fardeaux aux habitants du village voisin [...].*¹⁵³

Ce sont des danseurs muets, titubant, rigides et composés surtout de femmes et de jeunes filles. Estrade poursuit :

Les danseurs en ce mois d'Avril 1863, ont pénétré dans la capitale. Le peuple [...] a eu vite fait de les désigner, d'après leur allure, par celui de ramanenjana (« de henjana », tendu, rigide). Ces danseurs s'en vont en effet muets, titubant, le regard absent et mélancolique, raides comme des mannequins et aussi infatigables.[...] Il y a dans cet étrange ballet, composé en majorité de femmes, (dont beaucoup d'esclaves), de toutes

¹⁵¹ *ibidem*. p.49.

¹⁵² *ibidem*, p.94.

¹⁵³ *ibidem*, p.94-95.

*jeunes filles, qui s'en vont la nuit [...] sur les tombeaux où elles déposent des offrandes, [...] elles recherchent aussi l'étang pour s'y baigner à la fin de la danse.*¹⁵⁴

5.9. SYNTHÈSE SUR L'ANALYSE COMPARATIVE SUR LE TROMBA

5.9.1. POSSESSIONS : FAITS DE MÊME ESSENCE, DONC DE MÊME NATURE ?

A partir de ces différentes visions de la possession et ce qui nous semble important à retenir en s'inspirant de celle d'Estrade, quant au *ramanenjana* de 1863 sur les Hautes Terres et à ceux de 1958 et de 1971 dans la région de Vohémar, c'est que dans la pensée traditionnelle malgache, à certain moment de l'histoire, adviennent souvent des méfaits, fautes collectives, qui en retour, reçoivent en provenance des esprits, des réponses sous forme de « châtiment collectif ». Ainsi, quand l'« équilibre » entre les vivants et les esprits est rompu, des malheurs surviennent. En d'autres termes, lorsque la normalisation par les rites à offrandes et les devoirs d'obéissance aux ordres sont défaillants ou font défaut, un châtiment groupal survient.

Ce « châtiment collectif » est l'indicateur de ce qu'Estrade appelle « rupture d'équilibre ».¹⁵⁵ Aussi, les phénomènes tels que : *tromba*, *bilo*, *salamanga*, *ramanenjana*,..., sont des manifestations singulières de cette « rupture d'équilibre ».

En d'autres termes donc, et selon nous, la rupture est une manifestation au niveau du symbolisme d'un changement social. Ou encore pour être explicite, une expression de l'aspiration sociale d'une recomposition structurelle du religieux et du politique.

5.9.2. RELATION DE CAUSE A EFFET

Raisonnons suivant la relation de cause à effet, conformément au principe de causalité. Posons alors:

- comme *faits* : les *possessions* quelles qu'elles soient ;

¹⁵⁴ *Ibidem.*, p 95.

¹⁵⁵ *Ibidem.*, p 94.

- comme *cause* : la *rupture d'équilibre* entre les vivants et les esprits ;
- comme *condition* : le *bouleversement social* ou *crise socio-politique* ;
- comme *effets* : les *manifestations* de la possession.

Ainsi, suivant le principe : « si tout *fait* a une *cause* et que les *mêmes causes*, dans les *mêmes conditions*, produisent les *mêmes effets* », ceci implique à affirmer que ces *faits* sont de « même essence », de « même nature ». Donc, *tromba*, *bilo*, *salamanga*, *ramanenjana*,..., sont de même essence.

On peut dire que les « effets » ici sont des « constantes » ou des « régularités » selon le terme durkheimien ou encore selon Cot et Mounier¹⁵⁶ écrivant :

« Il existe des faits sociaux qui sont indépendants des individus qui composent la société, qui existent que parce que des hommes vivent en société. On ne saurait les comprendre par l'étude des individus. La biologie et la psychologie seraient inopérantes; seule une science de la société peut les appréhender. La sociologie a son objet distinct des autres sciences. Il ne s'agit pas là d'une affirmation gratuite. Ce qui permet d'affirmer l'autonomie du social, ce sont les régularités (les constantes) que la science (sociologique) observe. » (Citation de Cot et Mounier, rappelée par Jean-Marie Tremblay).

.5.9.3. CONCORDANCE DES TRANSES COLLECTIVES

De ce qui précède on peut dire que toutes les trases collectives concordent dans leur essence et dans leur nature.

Nous rejoignons ici la vision de Françoise Raison en étudiant le *ramanenjana* que derrière les diverses manifestations de personnes ou de groupe habités par des forces surnaturelles, on retrouve « l'unité des phénomènes de possession » dans la plupart des régions de Madagascar (Françoise Raison, 1972 : 2)¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Cot et Mounier, *Pour une sociologie politique*. Tome I, page 26. Collection Points-politique, n° 65. Paris. Éditions du seuil, 1974, par Jean-Marie Tremblay : *Leçon 1, La perspective sociologique. P.1* http://jmt-sociologue.uqac.ca/www/projets/387_335_CH/lecon_1/lecon_1.pdf. Consultation 13-04-16.

¹⁵⁷ Françoise Raison : « Les Ramanenjana », *Lumière du 13 août 1972*, p2.

Continuons le rapport d'Estrade précédent sur le cas du *ramanenjana* sous le règne de Radama II, il poursuit :

*« Le jeune Radama II fort impressionné [du phénomène ramanenjana], ordonne de se découvrir devant les danseurs, qui tous les jours montent vers son palais et forcent les barrages, car ils ont un message à lui transmettre. N'y tenant plus, le roi finit par s'en aller, tête nue, à travers les rues de la capitale à leur rencontre.... Il aurait dû pourtant se méfier. Quelques jours plus tard, le parti conservateur d'où émane peut être la rumeur, qui a besoin en tout cas de manteau populaire pour abriter le coup d'Etat qui se prépare, fait arrêter les Menamaso, les favoris du roi, et quelques heures après, Radama II est lui-même définitivement réduit en silence. [...] . Le roi disparu, l'épidémie de danse s'interrompt presque aussitôt ».*¹⁵⁸

Ce récit renforce encore une fois les relations de causes à effets présentées ci-dessus. Le politique est toujours là quand il y a bouleversement apparemment religieux. Inversement, le religieux est toujours là quand il y a bouleversement politique, en réalité il s'agit de bouleversement fondamentalement social ou « sociétal ».

En revenant au *tromba* notons, par ailleurs, qu'Estrade met en relief son rôle dans la vie courante qui, selon lui, est de donner espoir aux hommes, dans divers domaines comme la santé, la prospérité, et dans différentes circonstances malheureuses.

Il objecte le postulat d'une quelconque réaction psycho-imaginaire liée à une prépondérance étrangère dans l'univers coutumier des paysans.

Cependant il met en parallèle les troubles socio-politiques et les phénomènes de possession, comme les cas des mouvements de choréomanies collectives que nous venons de citer.

Enfin, Estrade essaie d'ériger un pont entre la religion chrétienne et le mysticisme des rites ancestraux, notamment celui du *tromba*.

L'une et l'autre semblent par essence diamétralement opposés, mais il est des cas où des phénomènes de cohabitation ou de symbiose se réalisent par le syncrétisme.

¹⁵⁸ *Ibid.*, Estrade, pp. 95-96.

5.9.4. CLASSIFICATION DES ESPRITS

Du reste, il n'est pas superflu d'appréhender dans notre recherche où le symbolisme préside et organise la vie spirituelle, de s'interroger sur les esprits qui peuvent peupler l'univers.

Estrade nous apporte ici une clarification et une différenciation entre les divers esprits ou génies dans l'univers spirituel du paysan traditionnel malgache. Ainsi il va classifier le monde des esprits comme suit :

- Dieu maître de la vie : *Andriamanitra* (ou *Dieu parfumé*) *Andriananahary* (Seigneur qui a créé) le ciel et la terre.
- Les esprits de la vie ;
- Les esprits de la mort ;

Les esprits de la vie selon Estrade :

- *Lolo* : *lolo rano* (génie des eaux) ; *lolo hazo* (génie des arbres) ;
- *Kokolampy* : génie des savanes et des forêts ;
- *Helo* : divinité de deux sexe, les femmes leur demande des enfants et santé ;
- *Vorombe* : oiseau marin sacralisé car sa présence signale des bancs de poisson ;
- *Salamanga* : comme les miasmes, émane de la terre ;
- *Tsiny* : comme la sangsue qui tombe sur les passants dans la forêt.

Les esprits de la mort selon l'auteur :

- *Helo miditra* : sorte d'incube qui serait l'âme tourmentée d'un célibataire.
- *Bory be* : âme d'un « Zoulou » ou d'un « Sénégalais », morts pendant la guerre à Madagascar.

Le tableau 10 essaie de résumer cette classification et les relations existantes entre les esprits, les hommes et Dieu. Ainsi, les hommes ne peuvent compter que sur

les génies de la nature et l'esprit des morts cités ci-dessus. Cependant, la présence de Dieu, comme un « notaire », est requise pour la validité de toute communication avec les esprits, les offrandes incluses. Mais Dieu ne reçoit pas d'offrande, « il se suffit à lui-même ».

Tableau 10: Classification et distinction des esprits

DIEU MAITRE DE LA VIE	ESPRITS DE LA VIE	ESPRITS DE LA MORT
<i>Andriamanitra - Andriananahary</i>	Divinité animale ou végétale	<i>Razana</i> , ancêtres
<i>Unique</i>	<i>Lolo, kokolampy, helo, vorombe, salamanga, tsiny</i>	<i>Helo miditra, bory be</i>
<i>Dieu se suffit à lui-même (nulle offrande)</i>	    OFFRANDES / ORDRES	
<i>Les hommes ne peuvent conclure la moindre alliance avec Dieu</i>	   LES HOMMES	
	Les hommes ne peuvent compter que sur les génies de la nature et l'esprit des morts ci-dessus.	
<i>La présence de Dieu, comme un « notaire », est requise pour la validité de toute communication avec les esprits, les offrandes inclus. Mais Dieu ne reçoit pas d'offrande, il se suffit à lui-même.</i>		

 : Offrandes

 : Ordres, bénédictions, faveurs

Source : Estrade, *op.cit.*, pp. 70-75, selon notre essai de résumé.

5.9.5. ORDRE ET DÉSORDRE : LE TROMBA COMME REMISE À L'ORDRE DE LA COMMUNAUTÉ

Prenons enfin Jaovelo-Dzao¹⁵⁹ (1996 : 151-152) qui met en proéminence le « rite d'inversion » et le « rite de conversion » qui se présentent dans la communauté, respectivement, comme l'injection du « désordre » et le rétablissement de l'« ordre ».

Le rite d'inversion apparaît selon Jaovelo-Dzao comme un rite qui, selon nous, ressemble à une « soupape de sûreté », procurant un indispensable « désordre » temporaire permettant à la communauté un affranchissement provisoire afin de prévenir l'ordre. Ainsi, se référant à Balandier, Jaovelo-Dzao explique :

« Déjà Frazer¹⁶⁰, décrivant les rituels de renouveau de l'année, avait insisté sur la brusque irruption du désordre et le renversement des valeurs ou des hiérarchies. Et de fait le rituel d'inversion provoque le désordre []. « Le rituel d'inversion, selon G. Balandier¹⁶¹, s'inscrit « dans les domaines de stratégies qui permettent au pouvoir de se donner périodiquement une nouvelle vigueur ».

Jaovelo-Dzao inventorie alors les facteurs permettant une atmosphère de désordre et explique leur finalité :

« Négation des règles, des normes et des valeurs du groupe à travers des transgressions, renversement de la hiérarchie sans cesser vraiment de la maîtriser, le rituel d'inversion s'offre comme but de régénérer la collectivité ou tout au moins de lui assurer un défoulement libérateur. Engendrer le désordre peut, en effet, être un moyen efficace de maîtriser l'ordre ».

L'auteur poursuit en parlant maintenant, inversement, du rituel de conversion que :

Le rituel de conversion, au contraire, s'efforce d'éloigner le désordre ou, à tout le moins, de le transcender. Les rites de réparation (fafy, tsipy rano, joro), de rachat (famirantambo, joro fañafaña) et de purification (miseky barisan'antely) ainsi que les exorcismes (rombo tromba ; tanibe mañeky) et les rites de guérison (fitahaña) appartiennent au rituel de conversion. [] La recherche de l'ordre consiste aussi pour la communauté villageoise sakalava et autres, de vouer le fidèle et le groupe aux

¹⁵⁹ Jaovelo-Dzao Robert, *Mythes, rites et trances à Madagascar. Angano, Joro et Tromba Sakalava*, Karthala - Editions Ambozontany - Paris – 1996, pp.151-152

¹⁶⁰ J.G.Frazer, *Le Bouc Emissaire*, Paris, 1925, pp.202, cité par Jaovelo-Dzao.

¹⁶¹ Balandier G., *Anthropologie Politique*, PUF, 1967, p.132

puissances sacrées, en l'occurrence Zañahary (Créateur, Divinités), Razaña (Ancêtres) et Tañimasiñy (terres sacrées). C'est alors qu'on a affaire à la consécration, à l'endorcisme (tromba), aux sacrifices (soroño) ou rites d'union.

Enfin il indique le caractère « polymorphe » de ce rite de conversion en écrivant :

Ces pratiques [rites de conversion], (qui éloignent le désordre : par l'exorcisme, l'adorcisme, les rites de guérison et les rites d'affliction pour venir en aide aux malades), revêtent chez les sakalava un aspect polymorphe : elle suggère d'abord tous les rites afférent au tromba que Henry Rusillon appelle « Culte dynastique avec évocation des morts » et que Gérard Althabe qualifie d'« Oppression et de libération dans l'imaginaire ».

Dans cette perspective, on peut dire, à notre avis, que le rite d'inversion succédant au rite de conversion, tous les deux, assument donc des fonctions complémentaires qui permettent de redynamiser le système social par la succession du désordre et de l'ordre.

C'est dans ce sens qu'on devrait alors comprendre l'article ci-après de Soumbala¹⁶² consacré à l'ouvrage de Jaovelo-Dzao et qui suggère l'utilité sociale du *Tromba* dans l'ensemble cultuel et culturel sakalava :

Le tromba est une forme de religion et [] revêt un aspect polymorphe. Voilà pourquoi, il lui semble [en parlant de Jaovelo-Dzao] opportun et judicieux de l'insérer et de l'inscrire dans le cadre de l'ensemble des rites et croyances sakalava souvent exprimés dans les mythes. Ce faisant, il [Jaovelo-Dzao] appréhende le phénomène dans son contexte malgache, dans son milieu ambiant sakalava comme faisant partie d'un ensemble cultuel et culturel.

5.9.6. COMPARAISON : ESTRADE ET JAOVELO-DZAO

Les thèses précédentes d'Estrade et de Jaovelo-Dzao apparaissent ainsi comme en opposition, en parlant de dynamisme social.

¹⁶² Soumbala, Portail Francophone du Livre Africain, Mythes, rites et transes à Madagascar. Angano, Joro et Tromba Sakalava. .
<http://soumbala.com/mythes-rites-et-transes-a-madagascar-angano-joro-et-tromba-sakalava.html>.
 Consultation : 19-05-16.

- La première pose les phénomènes collectifs de possession comme le reflet d'une rupture d'équilibre du social, qui sous-entend la nécessité de la recherche d'un nouvel équilibre.
- La seconde exprime la nécessité d'une « irruption [temporaire] du désordre » que représentent les rites d'inversion (rites existants ou « institutionnalisés ») et ce, dans la nécessité du maintien ou de conservation de l'ordre social.

Ainsi, si Jaovelo-Dzao parle de mécanisme interne d'équilibre social, donc de statu quo, Estrade, lui, parle implicitement de dépassement de ce mécanisme, donc d'un nouvel ordre social.

Si l'un est culturellement conservateur, ou du moins traditionniste, l'autre sans l'affirmer directement, pose une vision transformatrice.

Disons avec Balandier la nécessité de « *la reconnaissance de la société comme ordre approximatif et toujours mouvant* »¹⁶³ Cette reconnaissance qui permet selon lui la confrontation à une connaissance de la réalité sociale plus exacte et moins affectée par le socio-centrisme.

Revoyons ce qu'Estrade a écrit.

Il parle de la crise politique de 1958 au moment où le pays est traversé par une grève générale, déclenchée par le syndicat FI.SE.MA.¹⁶⁴ (de tendance C.G.T)¹⁶⁵. Ainsi il y aura l'apparition du phénomène de transe collective que la population attribue à l'arrivée « des esprits des soldats malgaches morts outre-mer ». La rumeur entretient alors « que ces soldats vont retourner pour renverser le gouvernement ». On sait alors qu'en 1960, Madagascar recouvre son indépendance politique.

De même en 1971, le même phénomène de danse collective appelé « izaho ihany » ou « c'est encore moi » (ainsi se dénomme les possédés lorsqu'on demande leur nom) apparaît plus au Sud, comme le rapporte Estrade, dans plusieurs villages de la

¹⁶³ Balandier (1971), *Sens et Puissance : Les dynamiques sociales*, PUF, p 8.

¹⁶⁴ FI.SE.MA. (*Fikambanan'ny Sendika Malagasy*) ou Association des Syndicats Malgaches.

¹⁶⁵ C.G.T. (Confédération Générale du Travail).

presqu'île Masoala et toujours dans un contexte « d'inquiétude politique ». On sait aussi, qu'après un an, en 1972, après une répression sanglante des grévistes, le régime Tsiranana tombe.

Enfin en remontant l'histoire, Estrade parle du *ramanenjana* faisant son apparition à Tananarive en avril 1863, suivi de troubles et de catastrophes naturelles (incendie chez Jean Laborde, retard de pluie, inondations) estimés par la population comme une manifestation liée au mécontentement de la reine décédée (Ranavalona 1ère) et ce, sur l'inconduite de son successeur Radama II, consentant à une ouverture politique trop libérale aux Français. Ainsi peu à peu, le nouveau roi, Radama II, n'est plus.

5.9.7. VERS DES TROMBA LIGNAGERS DE COUCHES URBAINES DEFAVORISÉES

Pour Lombart ¹⁶⁶ le *tromba* ou la possession à Madagascar « apparaît comme un formidable concept pour l'approche et la connaissance des phénomènes politiques et religieux »¹⁶⁷.

Tromba pluriethnique lignager

Il voit dans la manifestation du phénomène qu'il a étudié à Tuléar (ville du Sud-Ouest de Madagascar)¹⁶⁸ que l'association *tromba* souvent peut revêtir un caractère pluriethnique alors que : « ce sont plutôt les esprits qui regroupent les gens »¹⁶⁹. L'association fonctionne comme un lignage avec « une organisation hiérarchique » et sous la direction du « *fondy be* » :

« Ces associations fonctionnent comme de véritables lignages fictifs sous la direction du *fondy be* qui tient lieu de *mpitoka* ou chef de lignage.

¹⁶⁶ Lombart, *Le tromba ou la possession à Madagascar. Théorie politique et conviction religieuse*. Orstom. Paris.

http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers15-05/010064451.pdf

¹⁶⁷ *Ibid.* p.331

¹⁶⁸ *Ibidem.* p.337

¹⁶⁹ *Ibidem.* p.340

La mise en scène des rapports hiérarchiques et du pouvoir à l'intérieur des associations se fait sur le modèle du lignage ; l'organisation spatiale des cérémonies où la distribution selon le rang (aîné/cadet) s'opère également selon ce modèle. »¹⁷⁰

Ainsi, sur le plan des activités quotidiennes, les individus entrent aussi en rapport comme celui existant habituellement à l'intérieur d'un lignage.

Association Tromba et secteur informel

Et Lombart de préciser que :

« Ces associations fonctionnent comme de petites entreprises, assurant la coordination de différentes activités relevant généralement du secteur informel, sous la direction du fondy be qui joue alors un véritable rôle de chef d'entreprise »¹⁷¹

Il poursuit que les relations qu'entretiennent les membres sont permanentes tant dans les cérémonies culturelles comme dans les labeurs :

« Les membres de ces associations, en contact permanent, se rencontrent souvent à l'occasion d'activités cérémonielles (qui peuvent se dérouler pendant la semaine) et économiques (comme la culture d'un même champ de manioc). Ces associations sont dirigées par un maître mais le plus souvent une maîtresse possédée, fondy be, dont la maison sert de siège ou de lieu de culte à l'association. »¹⁷²

Lombart met aussi en exergue un rapport particulier, il constate que celui qui existe entre les membres vit entre les esprits et vice-versa :

« Ainsi dans notre communauté de référence, sur laquelle nous avons mené une observation intensive, les relations entre les membres renvoient aux relations entre les esprits et inversement [] plus on possède d'esprits, plus on possède d'outils de communication dans des domaines de plus en plus larges »¹⁷³

Tromba et couches sociales urbaines défavorisées

Par extension, Lombart donne comme hypothèse l'éventualité de pullulement de ces associations de *tromba*, au cas où il y a paupérisation croissante de la masse urbaine qui

¹⁷⁰ *Ibidem.*, p.338

¹⁷¹ *Ibidem.*, p 340

¹⁷² *Ibidem.* p 338

¹⁷³ *Ibidem.* p.341

offre à cette dernière la possibilité d'adhésion, même si cette couche n'a pas connu auparavant le modèle du lignage. Ainsi, il cite comme exemple cible, en ville, les mères à familles monoparentales.

*« On peut avancer néanmoins l'hypothèse que l'émergence d'une couche socio-économique de personnes défavorisées, et qui ne sont plus organisées sur le modèle lignager classique ou même familial, comme le sont par exemple les femmes mères de famille élevant seules des enfants, favorise le développement de ces associations ou communautés »*¹⁷⁴

Caractéristiques socio-démographiques des membres

Enfin, il parle des caractéristiques sociographiques de ces associations en mentionnant :

*«... la très forte dissymétrie du sexe - ratio à l'avantage des femmes, l'importance du nombre de migrants d'origine rurale et donc de citadins de la première génération, l'absence d'une formation scolaire complète pour la très grande majorité, l'appartenance des possédés à des milieux socio-économiques urbains défavorisés, soit confrontés au chômage ou ayant des activités dans le secteur informel (petit commerce, prostitution, petit artisanat, couture ...).»*¹⁷⁵

5.10. CONCLUSION SUR LE PHÉNOMÈNE TROMBA

Les études sur les possessions et les trances se sont développées depuis quelques dizaines d'années, surtout autour des années 1940-1950. Le cadre d'analyse tourne autour du messianisme religieux, du pentecôtisme, et aussi sur des mouvements socioreligieux autochtones.

Ces phénomènes s'aperçoivent parfois, au niveau des communautés traditionnelles, comme s'appuyant sur le passé et le sacré et tendent vers un mouvement transposé dans l'« inconscient ». Ils sont interprétés tantôt de phénomènes de libérations ou de délivrances, tantôt d'expressions de luttes politiques ou simplement de manifestations de sollicitations des hommes aux êtres supérieurs afin d'apporter des soulagements, face aux tourments de la vie.

¹⁷⁴ Ibidem p.340

¹⁷⁵ Ibidem. p.338

Les études sur ce développement de mouvements imaginaires ont été orientées sur le peuple « noir » dans le monde. En Afrique et en ce qui concerne Madagascar, les régions de prédilection ont été et surtout le Nord-Ouest *sakalava* et l'Est *betsimisaraka*.

Avec l'entrée, dans la sphère religieuse de la société, du phénomène *tromba*, tout semble maintenant tourner autour d'un nouveau mode de communication en vue d'une influence, celle du maître *tromba* qui pourrait supplanter celle de la gérontocratie et notamment celle du *tangalamena*. On peut dire que la communauté s'en trouve tiraillée par deux sollicitations émanant de deux mediums différents.

Un bouleversement culturel et par ricochet socio-politique s'instaure. Une compétition s'introduit au sein de la communauté traditionnelle dont deux acteurs principaux s'interfèrent dans la production et la reproduction de l'imaginaire.

Le nouveau, le *tromba* s'activant dans la nouvelle production, l'ancien, le *système tangalamena* insistant dans la reproduction des rapports vécus ancestraux. Si l'ancien semble souvent composer avec le nouveau, par contre ce système ignore le maître *tromba* quand il s'agit de matières touchant l'organisation socio-économique et politique. D'où l'existence d'un dualisme, à surmonter, qui devient sur le plan de l'imaginaire social et politique un domaine à problématique.

Par ailleurs, l'exode rural alimente le pullulement d'associations *tromba* fonctionnant comme des lignages en ville, comme le montre précédemment Lombart.

A côté, dans les communautés traditionnelles, l'expression sociale imposante, du christianisme, qui agit « du dehors », produit des transmutations au sein des mouvements traditionnels « radicaux », conservateurs. D'où une dynamique de symbiose apparaît comme étant, dit-on, des mouvements syncrétiques. Dans cette perspective, il nous faut faire machine arrière, comprendre l'histoire qui produit la religiosité chez l'homme.

Eliade¹⁷⁶ en donne deux postulats.

« 1) Il faut remonter aussi haut que possible dans le passé religieux de l'humanité ... pour retrouver la primitivité de l'expérience religieuse ».

« 2) À l'autre extrémité, l'homme non religieux des sociétés modernes éprouve une difficulté de plus en plus grande à retrouver les dimensions existentielles de l'homme religieux des sociétés archaïques : on ne peut, en effet, les découvrir que dans la mesure où l'on accepte la croyance qui les fonde »¹⁷⁷ (Eliade, citation reprise par E. Poulat).

Et Eliade d'insister que :

« Il [l'homme] ne peut abolir définitivement son passé puisqu'il en est lui-même le produit ».¹⁷⁸

À ce propos E. Poulat écrit que :

« Il [Eliade] sait le risque où sont tombés Tylor, Frazer et tant d'autres, d'oublier que les réactions de l'homme devant la nature sont infiniment diverses et déterminées par la culture, donc par l'histoire »¹⁷⁹

Dans cette perspective, il y a lieu aussi de citer ici des auteurs qui ont œuvré particulièrement dans le rapprochement plus intime de la sociologie et de l'histoire, à savoir Joël Guibert et Guy Jumel en écrivant « *La socio-histoire* »¹⁸⁰ qui replace la sociologie et l'histoire dans un « partage de l'objectif de comprendre la vie en société, passée ou présente ». Ce qui nous paraît à présent de plus fondamental dans leur œuvre

¹⁷⁶ Eliade M., *Le sacré et le profane*. Compte rendu d'E. Poulat.

Revue française de sociologie. Année 1967. Volume 8. Numéro 1, pp. 100-101

http://www.persee.fr/doc/rfsoc_0035-2969_1967_num_8_1_3020. Consultation : 12-05-15

¹⁷⁷ *Ibid.*, p.100

¹⁷⁸ *Ibidem.*, p.101.

¹⁷⁹ *Ibidem.*, p.100

¹⁸⁰ Joël Guibert, Guy Jumel, *La socio-histoire*. Extrait, Armand Colin Éditeur. 21, rue du Montparnasse 75006 Paris.

<http://www.youscribe.com/catalogue/livres/savoirs/sciences-humaines-et-sociales/la-socio-histoire> et

<http://www.armand-colin.com/la-socio-histoire>. Consultation : 20-03-15

et en rapport à notre présente étude, c'est l'avertissement sur les pièges de « l'ethnocentrisme » et les « risques du localisme ».

C'est le chemin que nous allons essayer d'emprunter dans le chapitre suivant traitant de la dynamique de l'organisation politique et du symbolique, du clan à l'indépendance, en pays *betsimisaraka* et ce toujours dans une mise en relation de la dynamique interne « du dedans » avec la pression extérieure « du dehors » (Balandier, 1971).

CHAPITRE VI

DYNAMIQUE DE L'ORGANISATION POLITIQUE ET DU SYMBOLIQUE DU CLAN À L'INDÉPENDANCE

6.1. LE SYSTEME TANGALAMENA, UN SYSTEME CLANIQUE

Le *tangalamena* se définit historiquement en quelque sorte comme un leader polarisant au sommet d'une pyramide des clans et lignages, et à la base des familles nucléaires de lignées patrilineaires. Lui-même au sommet de la pyramide des vivants, est sous la « tutelle et au service » des ancêtres et Dieu, dont il est le « médiateur » avec les vivants.

La consanguinité mais aussi les alliances par le truchement du « *fatidrà* » (serment de sang) constituent le ciment de la vie du groupe. Par ailleurs parents, proches parents et alliés sont liés non seulement par le sang ou par le *fatidrà*, mais aussi dans la vie productive par le biais du « *farimbona* » (réciprocité).

Le système *tangalamena* repose alors sur deux dimensions :

- une chefferie ayant une autorité permanente à caractère religieuse, politique et judiciaire ;
- un système communautaire cimenté dans son essence par la consanguinité et les alliances.

La première dimension est verticale et constitue la clef de voûte du système : le religieux, le politique et le judiciaire qui conditionnent l'autorité, la souveraineté et la tranquillité du groupe.

La seconde est horizontale là où le système communautaire assure la liaison des consanguins et des alliés. En fait un rapport social de réciprocité qui reflète l'équilibre existant dans la pratique quotidienne (production, communication, ...) et ce, entre la nature extérieure et les acteurs inter - agissant dans le groupe.

Ces deux dimensions permettent au système une régulation sociale et politique assurées par un système symbolique, au sein du groupe ou communauté, qui intègre tout, le monde visible et invisible, le monde matériel et spirituel, enfin tout ce qui peut exister dans l'univers, dans le cosmos.

Dans une communauté, un système relationnel de communication spécifique ou d'écoute existe :

- les visites périodiques rendues par le tangalamena aux différents lignées et foyers ;
- la réception par lui au « trañobe » (grande case ancestrale collective dont le tangalamena est le dépositaire) des différentes sortes de besoins, d'aspirations et au bien-être des membres mais aussi des plaintes, doléances, griefs et des litiges ou différends interindividuels les plus divers.

Les différents cultes et cérémonies traditionnelles sont des occasions pour le *tangalamena* « d'écouter » l'au-delà : les ancêtres et Dieu dont il est le médiateur. Ainsi il reçoit les recommandations, en tant que médiateur auprès des vivants, des consignes concernant les comportements et attitudes que le groupe doit observer à l'avenir. Ces consignes et recommandations doivent être exécutées comme tels et dont l'inobservation entraîne des malheurs tels calamité, misère, maladie au sein de la communauté.

Si telle est la fonction implicite du système *tangalamena* durant la période clanique, comment ce système va s'articuler dans une dimension spatiale plus vaste ? De quelle manière il va s'agencer dans une étendue d'interactions de clans différents ?

Ces clans qui entreront dans une structure régionale d'univers plutôt politique et commerçant comme le « royaume » ?

6.2. L'AMORCE D'UN « ROYAUME » ET L'INDÉPENDANCE DES CLANS LIGNAGERS

D'abord, il ne faut pas perdre de vue une phase historique importante connue par cette côte orientale *betsimisaraka* : la formation de ce qu'on appelle communément « royaume *betsimisaraka* ». Or, une analyse normative et politico-sociologique de ce « royaume » tel que les *Betsimisaraka* l'ont connu montre que ce type d'organisation vécu relève plutôt du domaine des conjectures et de concours de circonstances historiques de l'époque dans la région que de celui d'une réalité. Et si l'on se réfère à la définition exacte d'un royaume comme étant un système monarchique, on est loin de cautionner le « royaume *betsimisaraka* » comme tel. En effet, une monarchie suppose une organisation plutôt administrative structurée à la base vers le sommet et vice-versa avec une définition verticale et horizontale claire des fonctions de tous les acteurs, une définition qui assure le rouage ou le fonctionnement du tout, de la base au sommet et inversement, impliquant sujets d'un côté et monarque et ses proches de l'autre. Voyons qu'en est-il exactement ?

En fait, au début du XVIII^e siècle, la Côte Est apparaît plutôt comme une société hétérogène constituée de petits groupes d'unités socio-politiques lignagères, éparses, dispersées, ayant d'abord comme dirigeants les *tangalamena* qui seront appelés aussi plus tard, à tort ou à raison « *filoha* » ou chefs - plutôt que présidents - dans la marche vers le plausible et supposé « royaume » car ils représentent le garant de l'unité intérieure du clan lors d'un rassemblement circonstanciel au sein d'une confédération de clans. La confédération, elle sera dirigée par un « *filohabe* » ou grand chef. Le *filoha* ou *tangalamena*, aidé des autres personnes âgées et des « *vavanjaka* », vont présider à la vie du clan. *Vavanjaka* signifie étymologiquement [*vava nj - (z) aka*], dont « *vava* » bouche et « *zaka* » discours et désigne les assistants ou conseillers du *tangalamena*. Ils assurent sous la supervision du *filoha* la communication avec les particuliers membres de la communauté.

La réciprocité ou solidarité est toujours de règle dans la vie de ces groupes. Ainsi dans les grandes occasions comme le défrichement de forêt commune pour constituer le *tavy*, et surtout en cas d'hostilité ou de guerre, plusieurs clans présidés par les *filoha*, font cause commune pour se rassembler sous la direction d'un « *filohabe* » ou grand chef commun. Comme le tangalamena ou *filoha* est le seul habilité à contracter une alliance, il est, avec le conseil des sages, le « chef » à contacter pour les pourparlers au sujet d'une quelconque union de clans.

A ce propos, comme d'autres chercheurs et auteurs, Esoavelomandroso précise dans son ouvrage *La province maritime orientale du Royaume de Madagascar* que : « Sur la côte Est, le *filoha* peut être assimilé au chef de clan et le *filohabe* au chef d'une confédération de clans ». Toujours à ce sujet, il écrit :

« Dans leur vie quotidienne, les clans sont indépendants les uns des autres et sont dirigés chacun par un filoha. Ce chef est la plupart du temps le plus ancien de la lignée masculine aînée. Aidé des autres vieillards, il préside à la vie du clan ». (M. Esoavelomandroso, 1979 : 42)¹⁸¹

Partant de ce fait, le *tangalamena*, la plupart du temps ou en général donc - le plus ancien de la lignée masculine aînée - est le *filoha* ou le chef dans la marche vers une confédération de clans beaucoup plus vastes. Cependant, il ne faut pas perdre de vue l'indépendance du clan lignager.

Les luttes intérieures des groupes claniques et l'essai d'une unification en « royaume »

Les luttes intérieures

Géographiquement, l'administration du pays betsimisaraka, sur le plan socio-politico-organisationnel n'est pas homogène. Cette côte orientale est très cloisonnée par des vallées et des cours d'eau, ce qui entraîne un milieu géographique édifié par des micro-régions de groupes de clans lignagers souvent isolés. Ce qui fait que les seules voies de communications pratiques, de l'époque, restent la navigation par ces cours d'eau : les fleuves et rivières. C'est ainsi que la zone côtière est plus peuplée qu'à l'intérieur du fait des attraits des installations portuaires, de la possibilité des activités

¹⁸¹ *Op.cit.*, p.42

de la pêche ainsi que de l'agriculture qui se pratique très bien sur les bas fond et les zones alluviales (culture vivrières).

Isolées, ces micro-régions de communautés constituées en clans et parfois en tribus se sentent non sécurisées à l'intérieur étant donnée la menace surtout de traites et trafics d'esclaves amorcée « du dehors », trafics devenus un enjeu majeur dans cette région. Et comme la meilleure défense est souvent l'attaque, ces clans et ces groupes se rivalisent, s'anéantissent réciproquement.

Mais il faut ajouter à cela et dans ce contexte de combats mutuels, l'appétit grandissant des chefs pour se procurer des esclaves à livrer aux traitants contre des fusils, des munitions, mais aussi la volonté de maîtriser le commerce relatif aux produits locaux contre produits d'importations. Et ce dans le dessein de se constituer en une puissance clanique crainte et redoutée des autres dans un raisonnement commandé par le réflexe de conservation de soi.

En effet, ces rivalités ont commencé, comme nous l'avions précédemment signalées, dès les premières tentatives des étrangers de s'implanter sur la côte orientale : celles des Arabes, puis des Européens par la suite à partir XVe et XVIe siècle. Chaque clan projette de contrôler une rade ou un port afin de pouvoir contrôler la traite et trafics d'esclave, ces derniers constituent les activités les plus rentables de l'époque. Si bien que sur cette littorale orientale s'érigent au fur et à mesure de petits ports et particulièrement sur la côte située à partir de Tamatave vers le Nord qui est plus facile d'accès pour la navigation. Contrairement au cas du Sud, jusqu'à *Mahanoro*, où le littoral est plus incommode et délicat pour l'activité de transport maritime ce qui explique la rarefaction de port.

On peut résumer que ce littoral oriental a été transformé en une région dominée par des antagonismes et des affrontements quasi-permanents : soit entre deux ou plusieurs clans voisins ; soit entre confédérations claniques ; soit encore entre ceux du littoral et ceux de l'arrière-pays ou « *ambanivolo* ».

La montée des groupes claniques *Tsitambala* ou *Tsikoa*

La situation de la partie littoral Nord qui est plus riche en installation portuaire, comme nous l'avons énoncé ci-dessus fait de cette zone l'objet de convoitise des clans et notamment par ceux du centre. Les *Tsitambala* ou *Tsikoa* issu du centre et partiellement du sud vont soumettre alors le Nord tant convoité. *Ramanano*, chef des *Tsitambala* dirigea des expéditions composées de jeunes pour piller et assujettir tout le Nord. A partir de *Vatomandry* en montant vers le Nord, son armée va battre tour - à - tour les clans qui se trouvent sur son passage. Assujetties, les communautés des clans du Nord ou *Antavaratra* seront spoliées de leur richesse naturelle et exploitées dans leur travail (produits agricoles, bétails, asservissement dans l'exploitation agricole et maritime,...). Certains individus jugés inutiles dans leur exploitation seront vendus comme esclaves et des femmes enlevées. Tyrannisées ces communautés *antavaratra* vont réagir à l'oppression.

Ratsimilaho et l'unification en « royaume »

C'est ainsi que *Ratsimilaho*, un *Antavaratra Zanamalata* (cf. Justification du choix des deux zones bipolaire : zone nordiste et sudiste) va regrouper les clans opprimés du Nord, les *Antavaratra*, en vue de renverser le pouvoir tyrannique et illégitime de *Ramanano* et se libérer du joug des *Tsitambala* ou *Tsikoa*. Le but est d'abord de récupérer l'indépendance perdue pour chaque clan. Un grand discours traditionnel ou « *kabary* » est organisé à cet effet afin de rassembler les forces vives et évaluer ainsi les motivations des *Antavaratra* opprimés. A l'issue des échanges, la délibération, issue de la réunion des différents « *filoha* » ou chefs claniques lignagers *Antavaratra*, a élu *Ratsimilaho* comme « *filohabe* » ou grand chef et aura pour rôle de diriger et de commander cette confédération clanique naissante *antavaratra* ou nordiste.

Fénérive sera d'abord libéré car cette localité est le fief de la mère de *Ratsimilaho*. En effet, *Raheñy*, mère de ce dernier étant une princesse de Fénérive, il est alors aisé pour le fils *Ratsimilaho*, soutenu par ce pouvoir maternel de gagner la bataille. Les *Tsikoa* ou *Tsitambala* sont vaincus, ils seront dénommés après cette première défaite par les *Antavaratra* par le sobriquet de « *Betanimena* » qui signifie trempé de boue rouge, de latérite.

Tamatave sera ensuite la localité suivante débarrassée des *Tsikoa*, ainsi que celles situées en son arrière - pays. *Ramanano* prend fuite vers le sud. *Ratsimilaho* demande alors l'aide et la collaboration des clans lignagers *antatsimo* ou du sud.

Kalaheka, un « *filohabe* » ou grand chef *antatsimo* (du Sud) sera allié à *Ratsimilaho* après une promesse de ce dernier d'accorder à *Kalaheka* le port de Fénérive. En retour, *Ratsimilaho* aura la fille de *Kalaheka*, nommée *Rahatsara*, comme épouse. C'est une amorce latente d'une confédération Nord-Sud, sur le plan géostratégique, qui se passe entre le *Filohabe* (Grand Chef) nordiste et le *Filohabe* sudiste. Dans leur projet d'éliminer *Ramanano* le tyran, les deux alliés nordiste-sudiste ont donné un nom à l'alliance nord-sud, celui de « *Betsimisaraka* » qui signifie « nombreux qui ne se sépare pas » ou plus explicitement un grand peuple qui ne se sépare pas.

Malgré une altercation qui s'est terminée par un vrai combat entre *Ratsimilaho* et *Kalaheka* au sujet des promesses non tenues, *Ratsimilaho* épousa quand même *Rahatsara* la fille de *Kalaheka*.

Ce dernier meurt dans le combat, cependant *Ratsimilaho*, en revanche, lui a réservé des funérailles majestueuses. *Ratsimilaho* va poursuivre son œuvre dans un dessein plus ambitieux et va faire une alliance, cette fois-ci avec la dynastie *sakalava*, en épousant *Matavy* la fille du roi du *Boina*. C'est ainsi que reconnu au Nord et au Sud *betsimisaraka* et appuyé officiellement de l'extérieur en étant allié avec la dynastie *sakalava*, il s'est fait nommer *Ramaromanompo* (qui a beaucoup de sujets) et devient un chef suprême de tous les clans *betsimisaraka*.

Cependant, l'unification en un véritable royaume, doté d'organes « d'administration », n'a pas émergé. En effet, une « administration » ou si l'on veut, une organisation - en terme plus universel sociologiquement - pour être fonctionnelle et efficace devrait avoir selon nous une structure à la fois verticale et horizontale. Une hiérarchie verticale déconcentrant le pouvoir et une mise en relation ou coordination horizontale des clans lignagers.

Il apparaît que cette unité qualifiée de « royaume », inorganisée structurellement du « dedans », affectée par les traditions d'indépendances des clans lignagers, pressurée par l'action contraignante du « dehors » que constitue les traitants et commerçants étrangers qui incitent les chefs claniques à la guerre (afin de perpétuer le commerce d'armes et le trafic d'esclaves), tout cela rend très fragile la tentative d'une vraie unification en royaume de la côte orientale.

D'ailleurs, à la mort de *Ratsimilaho*, le royaume germant se désagrège peu à peu.

6.3. LES CLANS LIGNAGERS BETSIMISARAKA ET LE ROYAUME DE MADAGASCAR

La conquête *merina* en pays *betsimisaraka* et le « Royaume de Madagascar »

Le succès de la montée du royaume *merina* par son roi *Andrianampoinimerina* (vers 1787-1810) usant de tacts, de diplomaties ou de la force, a pour résultat la soumission des territoires immédiatement contigus, ceux de ses voisins *betsileo*, *sihanaka*, *bezanozano*.

A la mort du roi, son fils et successeur *Radama* 1^{er} (1810-1828) continue l'expansion et sera appuyé du dehors par les Anglais dont la visée est de supplanter l'influence française. Cet appui des Anglais se fera alors au détriment des communautés majeures comme celles du pays *sakalava* affaibli dans les rivalités et luttes fratricides et celles des communautés *betsimisaraka* connaissant un royaume naissant, disloqué et décomposé.

En effet, les Anglais ne voient pas en ces derniers des communautés susceptibles d'unifier le pays et donc ils ne devaient pas compter sur eux dans leur intégration progressive à Madagascar. Ils ne pouvaient qu'appuyer et reconnaître la dynastie montante de Tananarive.

C'est ainsi que le roi *Radama* sera investi du titre de « roi de Madagascar » par le gouverneur de l'Ile Maurice, *Sir Robert Farquhar* et qui représente les intérêts

anglais. *Radama*, fort des assistances techniques militaires et des armements concédés par l'Ile Maurice continue la percée. Le pays *betsimisaraka* sera conquis entre 1817 et 1823 ainsi que le pays *sakalava* sud du *Menabe* et la région du centre et nord du *Boina*. La monarchie *merina* peut alors accéder à la mer.

Cet accès maritime aura au moins deux principaux objectifs : faire de la côte orientale un bouclier contre les agressions des invasions étrangères et maîtriser les échanges extérieurs à partir des petits ports existants.

En même temps que se désagrége le royaume germant *betsimisaraka* au début du XIX^e siècle, *Radama* 1^{er}, va conquérir et unifier l'Ile entière suivant le but et politique déjà entamé par son père, le roi défunt *Andrianampoinimerina*.

La circonstance lui est donc favorable : l'appui des anglais et le « royaume » périssant et déclinant *betsimisaraka*. Il va en profiter aussi à mettre fin aux tentatives d'expansion de la France sur la côte orientale.

En fait, la conquête *merina* sous le règne de *Radama* 1^{er} n'a pas changé de façon drastique les fondements de l'organisation sociale traditionnelle *betsimisaraka* basée sur le système lignager et présidée par un *filoha* ou *tangalamena* au niveau du clan et par le *filohabe* à l'échelle de l'union ou de la confédération, malgré certaines transformations isolées.

A l'exception de certaines personnalités richissimes ou belliqueuses qui emploient la force et la richesse pour s'octroyer le titre de chef - et non pas par la parenté ou la naissance - la vie sociale, basée sur l'organisation clanique, prédomine.

On peut citer comme exemple, des personnalités d'exceptions :

- Jean René, un métis et riche commerçant qui s'est installé à Tamatave. Devenu très influent par ses richesses et sa relation avec le pouvoir local, il sera reconnu par des chefs claniques *zanamalata* du lieu, roi de Tamatave. En effet, ces chefs ont été insolubles et endettés et lui doivent reconnaissance. Le gouverneur de l'île Maurice, *sir Robert Farquhar* lui-même reconnaîtra ce pouvoir qui le fait

nommer *mpanjakamena* (roi sur une étendue de territoire déterminé) à Tamatave ville (Colancon M., 1937)¹⁸² ;

- *Fohiloha* quant à lui use de la force et des armes pour soumettre des clans et établit sa domination sur de nouveaux groupements, différents des clans, le « *lapa* » ou palais qui est un vaste domaine, situé dans la région de l'*Ivondro*. L'émergence de ce type nouveau de groupement ou *lapa* pourrait s'expliquer par l'apport culturel de *Fohiloha*, lui aussi étant un métis (Aujas, 1905)¹⁸³.

Hormis ces cas isolés d'auto-nomination en chefs, le système lignager, comme nous l'avons précédemment souligné, prédomine. D'ailleurs, sur le plan de l'administration du territoire, *Radama* propose à la population qu'elle élise elle-même de leur propre initiative le chef qu'elle entend la présider. Il met sur le même pied d'égalité *Merina* et *Betsimisaraka* et assure la protection de tous ceux qui acceptent son pouvoir. Cette attitude positive lui a fait gagner la confiance du peuple *betsimisaraka*. Ainsi, par ce principe d'équité, Jean René qui a été *mpanjakamena* (roi sur un territoire délimité) devient simple noble ou *andriana* et *Fohiloha* qui ne sera plus roi des *lapa* (palais) qu'il a créé mais devient simple gouverneur. (Ayache S., in Académie malgache, 1975).

Toujours est-il qu'au niveau clanique il est difficile de supplanter un *tangalamena*, un *filoha*. Ceci s'explique par le fait qu'il est le plus ancien de la lignée masculine et aînée du groupe, et que le fonctionnement dans la vie quotidienne ainsi que le système symbolique qu'il incarne ne permettent pas toujours un changement d'une organisation socio-politique autre que celle basée sur la parenté.

C'est dans ce sens aussi qu'il faut comprendre l'indépendance relative des clans. Cette indépendance, en effet, découle en partie de la singularité du personnage du *tangalamena* qui, transposé sur le plan idéologique, entretient une sorte de « souveraineté » au clan.

¹⁸² Colancon, M. (1937), *Histoire de Jean René, chef héréditaire de Tamatave*. Tamatave, Imprimerie du Colon, cité par Esoavelomandroso : La Province maritime orientale du Royaume de Madagascar (*op.cit.*, p.51)

¹⁸³ Aujas [1906a (1905)], « Histoire et coutumes Betsimisaraka », in *B.A.M.*, pp 87-96, cité par Esoavelomandroso : La Province maritime orientale du Royaume de Madagascar (*op.cit.*, p.51)

L'administration du Royaume de Madagascar après *Radama 1^{er}*

A la mort de *Radama 1^{er}* et avec la reine *Ranavalona 1^{ère}*, son successeur, le l'administration du royaume dans la côte Est change peu à peu de visage :

- Installation d'une administration militaire très forte, une administration non plus intégrante des clans par l'intermédiaire des *filoha* ou chefs claniques lignagers mais celle d'une gestion directe, verticale, autoritaire et ferme.
- Du même coup, une telle administration a permis une mise en relation directe de deux acteurs jusque - là indépendants mais intégrés dans une même et nouvelle institution qu'est le royaume. Désormais l'un est devenu le maître (militaire et en même temps administrateur) et l'autre un sujet exécutant (l'autochtone).
- L'abolition du traité anglo-*merina* en 1828 entraînant la rupture avec les puissances européennes, voulu par l'oligarchie ploutocratique *merina*, un gouvernement d'une classe riche, qui a pris le pouvoir après la mort de *Radama* et les départ des missionnaires. Puis la réouverture du royaume à l'extérieur vers 1882, mais avec un certain contrôle et surtout la préservation de l'unité nationale avec une politique poussée d'assimilation de la province *betsimisaraka* face aux menaces coloniales et le retour ou la reconversion au christianisme.

L'administration militaire devient très pesante ce qui encourage l'implication et l'intéressement croissante des militaires - administrateurs dans l'exploitation de l'économie villageoise et le commerce.

Cette catégorie de personne s'enrichit de plus en plus aux dépens de communautés devenues de plus en plus désemparées et désorientées.

A cette exploitation des administrateurs sera ajoutée la pression d'une politique fiscale démesurée du pouvoir central pour assurer le fonctionnement de cette administration devenue lourde.

Ainsi impôts et redevances se renforcent et se multiplient :

- Un impôt par chaque habitation et case ; par chaque esclave en possession ; redevance en nature comme les prémices de riz, de bananes, et d'autre produit agricole ; ... ressentis de plus en plus comme un fardeau par les contribuables.
- Les obligations de transport de marchandises, produits destinés à la Cour sous formes de réquisitions.
- Les enrôlements pour les travaux de construction de batteries militaires, des forts et de renforcement de l'existant.
- La corvée ou « *fanompoana* ».

Surtout à la campagne, militaires et leurs alliés mettront en culture de spacieux terres jusque-là non cultivées ou « *tañy lava volo* », ou procèdent à des irrigations pour la culture du riz, ce qui est une technique nouvelle pour les natifs. Ils monopolisent aussi la collecte, ainsi les autochtones sont contraints de leur vendre leurs produits à des prix fixés.

Les militaires – administrateurs (officiers supérieurs) constituent ainsi dès le règne de *Ranavalona 1ère* une catégorie de personnalité appelée « groupe de marchands » ou clan des « *Andafiavaratra* » qui est surtout composé de la famille, des amis et alliés de *Rainiharo*. Ce clan est perpétué par ses descendants comme le premier ministre *Rainilaiarivony* qui accédera plus tard au pouvoir. Ce clan exploite à distance, par l'intermédiaire des chefs militaires à leurs ordres et par leurs aides de camp la richesse en pays *betsimisaraka*.

En effet, ces derniers, en tant qu'émissaires des officiers peuvent se procurer d'esclaves qui vont travailler dans les concessions octroyées aux officiers successivement par *Ranavalona 1ère* puis *Radama II*. Enfin leurs aides de camp, intermédiaires, contrôlent à leur place les grandes propriétés, la collecte et la vie quotidienne et économique des *betsimisaraka*.

Bref, il s'agit d'une administration directe impliquée économiquement, différente de celle que Radama 1^{er} l'a envisagé et pour qui l'unité politique de la nation doit primer. Contrairement, ici, c'est une politique monopoliste d'une oligarchie *merina* qui prévaut et où l'administration militaire devenue très pesante ne fait qu'encourager l'intéressement croissant des militaires - administrateurs dans l'exploitation des terres, de l'économie villageoise et du commerce.

Ainsi des refus de certaines obligations et ordres deviennent fréquents chez la population concernant l'institution des « *fanompoana* » ou corvées.

Certains villageois fuient vers l'intérieur des terres. La fuite leur permet, non seulement de se soustraire aux impôts, redevances, réquisitions et corvées, mais aussi de pouvoir pratiquer le *tavy* (culture sur brûlis) en cachette. En effet, la terre leur manque et il faut dorénavant demander l'autorisation à l'administration pour tout abattage d'arbre en vue du « *tavy* ». Tout abattage devient réglementé (cas du gouvernement de *Rainandriamampandry*).

Fuite, rébellion et toutes sortes de foyers de tensions émergent peu à peu dans tout le pays *betsimisaraka*.

Le mois de novembre 1894, les émissaires de la Reine informe la population qu'une attaque française se prépare (Père Lacomme, 1894)¹⁸⁴. Le 12 décembre 1894, les troupes françaises conduites par le commandant Bienaimé investit Tamatave et somme le gouverneur de la localité *Rainandriamampandry*. Celui-ci se replie avec ses soldats à l'écart de Tamatave, ordonne les Malgaches de fuir la ville pour s'installer dans l'arrière-pays.

C'est ainsi qu'informé de la prise de Tananarive par les Français, dès décembre 1895 des soulèvements populaires se succèdent, initiés d'abord par la révolte des « *Vorimo* », une population du Sud, vivant à l'intérieur des terres de la région de *Mahanoro* et de *Vatomandry*.

¹⁸⁴ Lacomme, Père (1894), *Histoire de la mission de Tamatave*, Tome II, Orstom. Ouvrage cité par Esoavelomandroso : La province maritime orientale du « Royaume de Madagascar, (op.cit., p. 347).

Un nouveau gouverneur malgache, *Ramaniraka* 15^e Honneurs, sous la direction de l'armée française qui l'escorte, prend l'ancien poste de *Rainandriamampandry* à Tamatave le 4 décembre 1895.

En janvier 1896, ces « rebelles » atteignent le Nord, Fénérive et Foulpointe. Les révoltes seront durement réprimées par l'armée française. Et découvrant en ville le drapeau français brandi au lieu de celui de la reine, la révolte s'interrompt peu à peu.

La population présume alors la fin du royaume de la reine, ne reconnaît plus l'autorité royale. Elle va refuser d'accomplir la corvée ou « *fanompoana* » qui persiste. Ou bien elle accomplit quand même le *fanompoana* mais réclame dorénavant un salaire.

L'ouvrage de Deschamps explique bien la stratégie de la France concernant la situation de l'époque.

Paris a donné instruction à l'armée française « d'éviter avec soin tout acte de nature à affaiblir sans nécessité l'autorité de la reine auprès des populations qui lui sont soumises » (Deschamps H., 1972 : 234).¹⁸⁵

Le 6 août 1896, tout Madagascar devient colonie française après la capitulation du Royaume de Madagascar le 30 septembre 1895.

6.4. LA COLONISATION : DÉCOUPAGE PHYSIQUE ET ETHNIQUE DE MADAGASCAR

L'administration coloniale

Pour faire face aux différents foyers de révoltes, Paris nomme et envoie le premier gouverneur général, en la personne du général Gallieni, pour contrôler les rebellions et appliquer plusieurs politiques pour soumettre les Malgaches et faire revenir la paix.

¹⁸⁵ Deschamps H., *Histoire de Madagascar*, Paris, Berger-Levrault, 1965, 3^e édition, p.234

Gallieni va mettre en place toujours une administration militaire qui sera remplacée plus tard par une administration civile.

La pacification par une administration militaire

La période de Pacification allant de 1896 en 1905 peut se résumer par l'application de plusieurs stratégies politiques partout à Madagascar et notamment dans le pays *betsimisaraka*.

Il s'agit d'abord de faire reconnaître qui est le nouveau maître et pour cela la pacification s'accompagne d'exécutions des leaders des soulèvements ou révoltes afin de décourager toutes sortes d'héroïsme de la part du peuple. Mâter toute velléité de rébellion par la multiplication des postes militaires afin de mieux contrôler de près la population

Il faut ensuite soumettre le centre pour que les autres régions suivent automatiquement l'exemple. Une politique de tâche d'huile où le centre habitué à la monarchie et à diriger le pays devrait d'abord se soumettre.

Il requiert de diviser les Malgaches par le truchement des différenciations « ethniques », d'éviter la résurgence d'une unité et unification déjà ressentie relativement par le peuple jadis (du temps de la monarchie *merina* et surtout durant l'époque de *Radama* 1^{er}).

Bref, il s'agit pour le colonisateur, notamment pour Gallieni de « diviser pour régner »,

Il s'agit aussi de détruire l'image des monarques et leur système symbolique, et pour ce faire, défaire la prépondérance et hégémonie *merina* de l'époque, insister sur la différenciation culturelle et de provenance historique des ancêtres des gens sur les Hautes Terres ou sur les Côtes, inculquer chez les Malgaches une perception raciale des différences, enfin tout une manœuvre de politique de races.

Souvent, il est nécessaire pour le colonisateur de faire des ravages : saccager des biens, des hameaux ou villages entiers, des cultures, notamment dans des localités jugées irréductibles, enfin une application effective de la politique de la terre brûlée.

L'organisation par l'administration civile

Le Président de la république française est le premier responsable de l'administration coloniale. Il est suivi du ministre des colonies qui s'occupe de cette administration et désigne les gouverneurs généraux dans les colonies. Ces deux personnalités résident en France.

Le gouverneur général a tous les pouvoirs et édite les lois, assisté par un secrétaire général qui est responsable de l'administration civile.

Il existe dans l'organisation un conseil de gouvernement composé de 15 membres dont 13 Français et seulement de 2 Malgaches « citoyens ».

Ce conseil s'occupe de la politique générale du pays. Enfin, il y a les représentants économiques et financiers composés de 50 membres dont 25 Français et 25 Malgaches qui se consacrent à l'élaboration des lois ainsi que de l'aménagement du territoire.

L'administration coloniale¹⁸⁶ (Lapalud, 1903 : 1-14) se présente sous forme pyramidale.

- Au sommet se trouve le Gouverneur Général, puis vient successivement suivant les rangs hiérarchiques :
- L'Administrateur - Chef de Province, chargé, sous l'autorité du Gouverneur Général, de la direction politique de tout le territoire placé sous ses ordres.

IL est pleinement responsable vis-à-vis du Chef de la colonie, du maintien de l'ordre et de la sécurité publique.¹⁸⁷

¹⁸⁶ Maurice Lapalud (1903), *L'administrateur colonial à Madagascar: ses attributions*. Librairie Armand Colin.

¹⁸⁷ *Ibid.* p.6.

Quant au personnel en ce qui concerne les provinces : « Le chef de province a sous ses ordres un personnel composé d'Administrateurs coloniaux d'un grade inférieur au sien, d'adjoints et de commis des Affaires civiles et d'agents du corps des comptables.¹⁸⁸

- L'Administrateur- Chef de district.¹⁸⁹
- L'Administrateur-maire.¹⁹⁰

Dans l'accomplissement de leur devoir, un administrateur colonial doit être « l'éducateur de ses fonctionnaires et chefs indigènes. Il lui appartient notamment de les réunir périodiquement et de les initier à nos méthodes » (Gallieni, Gouverneur Général).¹⁹¹

Lors de la « mise en valeur de la colonie » (1907- 1946)¹⁹² suivant les écrits d'Hubert Deschamps et de Charles Cadoux, le colonisateur a d'abord hésité sur une structuration en petites provinces (une vingtaine), puis celui d'un véritable régionalisme par la création de 6 à 8 régions dans les années 1930.

Finalement il y aura l'adoption du système de « grandes provinces » en 1946 qui seront conservées lors de l'indépendance de 1960¹⁹³. Les grandes provinces créées seront en nombre de six (6) dont Diego-Suarez, Majunga, Tamatave, Tananarive, Fianarantsoa et Tuléar.

La carte de la figure 13 montre cette circonscription en provinces à Madagascar. Nous ne disposons pas de la carte de 1946, mais celle de 1950, cependant le contenu est le même.

¹⁸⁸ *Ibidem.* p.12.

¹⁸⁹ *Ibidem.* p.1

¹⁹⁰ *Ibidem.* p.1.

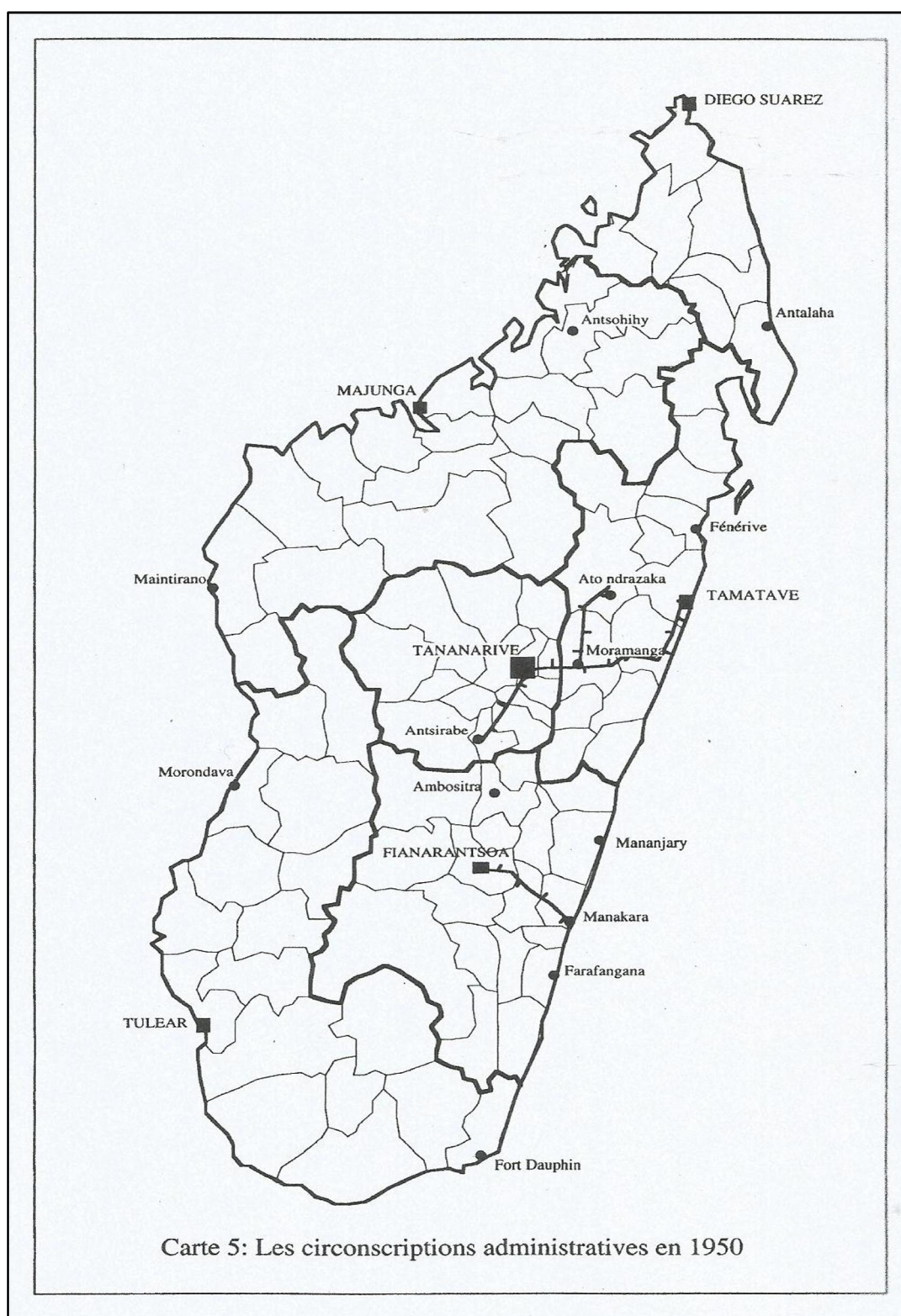
¹⁹¹ *Ibidem.* p.14.

¹⁹² Hubert Deschamps et de Charles Cadoux, Encyclopédie Universalis :

Cf. Marie Pierre Ballarin, Chantal Blanc-Pamard, Hubert DESCHAMPS, Bakoly Domenichini-Ramiaramanana, Paul Le Bourdier, David Rasamuel, Universalis, « Madagascar », Encyclopædia Universalis [enligne] <http://www.universalis.fr/encyclopedie/madagascar>. Consulté le 27 juin 2015.

¹⁹³ *Ibidem.*

Figure 13 : L'ancienne circonscription en 6 provinces à Madagascar



Source : Carte tirée dans l'ouvrage « *La nation malgache au défi de l'ethnicité* », (Sous la direction de Raison Jourde et Solofo Randrianja, p.402).

Mais qu'en est-il exactement du découpage physique de Madagascar historiquement et en ce qui nous concerne le pays betsimisaraka ?

6.4.1. OBSERVATIONS SUR LA DELIMITATION ORIGINELLE DU PAYS BETSIMISARAKA

Observation 1

Nous nous permettons de faire ici une remarque non moins importante concernant la répartition spatio-historique originelle des « ethnies » de la Grande Ile, et ce, sur la délimitation du pays betsimisaraka.

Pour Cotte R.P., (1945 : 2-22)¹⁹⁴, le pays (ou région) *betsimisaraka* s'étale de **Sambava** (au Nord) à **Nosy Varika** (au Sud), or, cette délimitation entre en contradiction avec celle rapportée par certains chercheurs natifs malgaches comme par exemple Mangalaza Eugène.

Pour ce dernier : « *Le pays betsimisaraka s'étend de la côte orientale malgache de Mahanoro, à l'extrême sud, jusqu'à Sambava, à l'extrême nord* (Mangalaza, 1994 : 11)¹⁹⁵. Donc pour Mangalaza, le pays betsimisaraka est plus restreint et s'étend alors seulement de **Sambava** (au Nord) jusqu'à **Mahanoro** (au Sud). Donc, ici, la contrée sud, pour le *continuum* culturel de cette bande littorale Est, **Nosy Varika** est exclue de l'ensemble.

¹⁹⁴ Voir aussi :

J. Poirier dans son ouvrage : « Données écologiques et démographiques de la mise en place des proto-malgaches ». *AUM, Série Taloha, 1, 1965 (p.64).*

Pascal Lahady dans « *Le culte Betsimisaraka* », écrit : « *Situé presque entièrement dans la province de Tamatave, le pays betsimisaraka s'étire le long de la côte Est [] et selon la délimitation traditionnelle et officielle, de Mananjary à Sambava, soit entre le 14° et 21° lat. Sud et une ligne imaginaire reliant Vohémar à Midongy- Sud ou Fort-Carnot. On rencontre aussi les Betsimisaraka plus au Sud, jusqu'à la Namorona [] et plus au Nord, jusqu'à Vohémar (p.18.).*

Pascal Lahady (1979), « *Le culte Betsimisaraka*, Librairie Ambozontany-Fianarantsoa.

¹⁹⁵ Eugène MANGALAZA (1994), « La poule de dieu, Essai d'anthropologie philosophique chez les betsimisaraka (Madagascar) », *In Mémoires des cahiers ethnologiques n°4. Université de Bordeaux II. (p.11).*

Cette dernière délimitation porte atteinte au continuum d'une aire culturelle « cohérente » ou « plutôt homogène », comme la qualifiait Cotte, donc à un découpage artificiel de ce qui est culturellement « endogène », de ce qui est « historique », de ce qui est du domaine absolu du « vécu ».

Sur le plan éthique, déontologique et aussi méthodologique, en sciences sociales en général, quand il s'agit d'une question à primauté d'ordre historique, anthropologique et ethnologique, les entreprises de recherches butent souvent en face d'une réalité à problématiques et sont tentés à simplifier l'histoire, ce qui biaise une vraie saisie de la réalité.

La déformation de l'histoire, l'omission comme le rajout, à première vue anodines et paraissant insignifiants, provoquent des échos, des réverbérations dans le futur, dans la marche historique.

C'est en fait très compromettant et délicat pour ce qui sera de la suite de l'investigation, estimée scientifique comme telle.

L'origine de ce type d'omission, d'errance ou de négligence, bref de ce genre d'erreur, pourrait s'expliquer entre autres par :

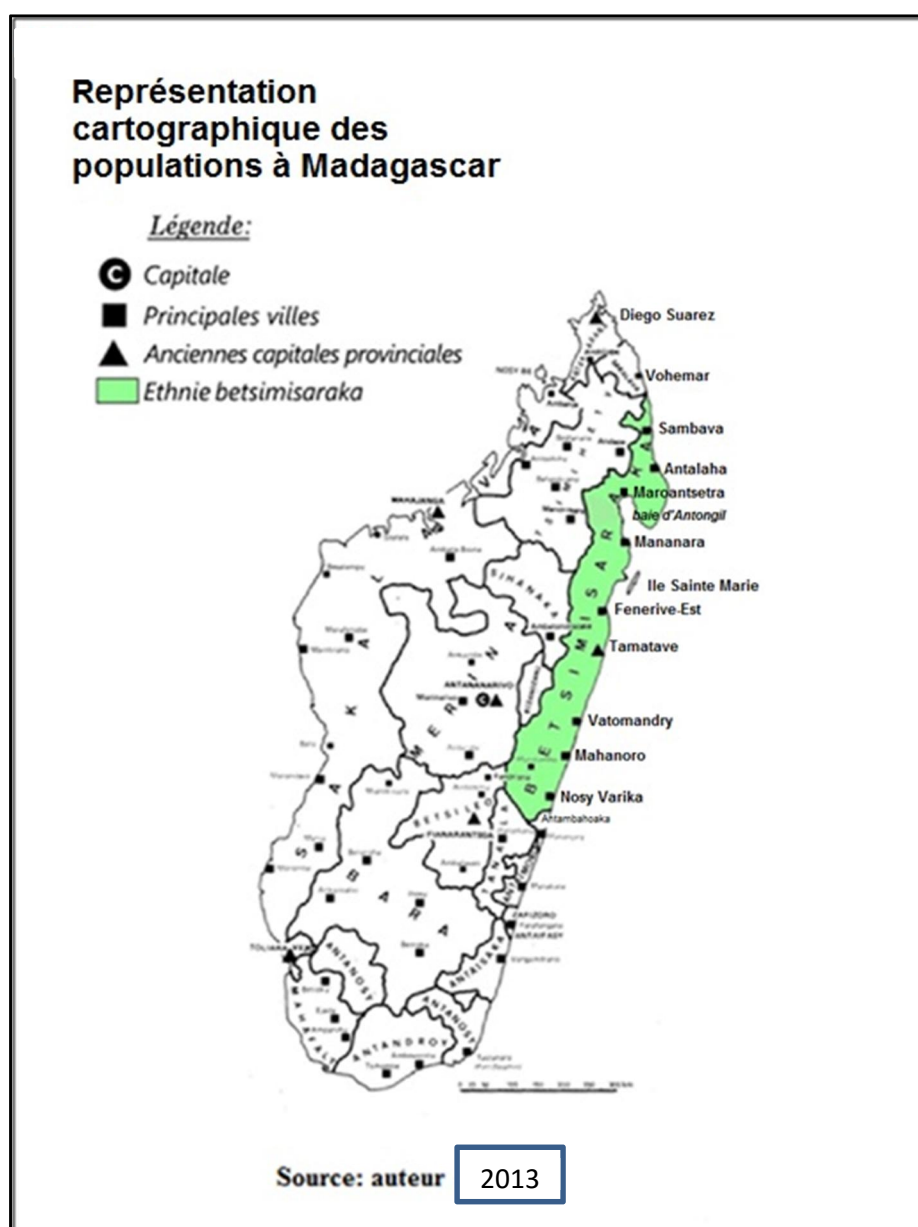
- l'implication des prénotions, préjugés, référentiels du chercheur dans la l'investigation. Ce phénomène peut relever du simple ethnocentrisme, de l'investigateur. Or, pour la scientificité, prénotions, préjugés et référentiels, devrait être abandonné au préalable ;
- la contrainte matérielle : temps matériel, ressources matérielles ou financières, ressources relationnelles et informationnelles ;
- la contrainte administrative ou la « crainte révérencielle » d'une autorité qui impose une saisie « officielle » ou « administrative » de ce qui doit être pour le gouvernant ;
- la « fuite de l'histoire » ou la saisie simpliste de la réalité au profit du présent ou de la société « officielle » ;

- une implication d'ordre politique du chercheur, ce serait alors un « lapsus » selon le terme freudien qui se rapporte au domaine des « désirs de l'inconscient », bref, du domaine du voulu.

Dans ce cas, la recherche est biaisée et les conséquences seront graves.

La figure 14 représente la **région betsimisaraka** suivant l'acception d'une *répartition spatio-historique originelle* des « ethnies » de la Grande Ile.

Figure 14



Observation 2

Il convient de clarifier aussi le flou concernant la continuité ou la discontinuité spatio-géographique du pays *betsimisaraka* entre la région de *Mananara* à celle de *Maroantsetra*.

En effet, Lahady Pascal, en présentant une délimitation de la région betsimisaraka comme « s'étirant le long de la côte Est, de Mananjary à Sambava... », montre néanmoins et curieusement une discontinuité au niveau de la baie d'Antongil, sur sa présentation de la carte de démarcation dans son ouvrage.¹⁹⁶

Cette discontinuité se trouve entre la région de Mananara et Maroantsetra, discontinuité du fait de la présence d'une zone littorale supposée une partie du pays tsimihety. La figure 15 intitulée « *Localisation de la zone de coupure* » permet de visualiser cette discontinuité

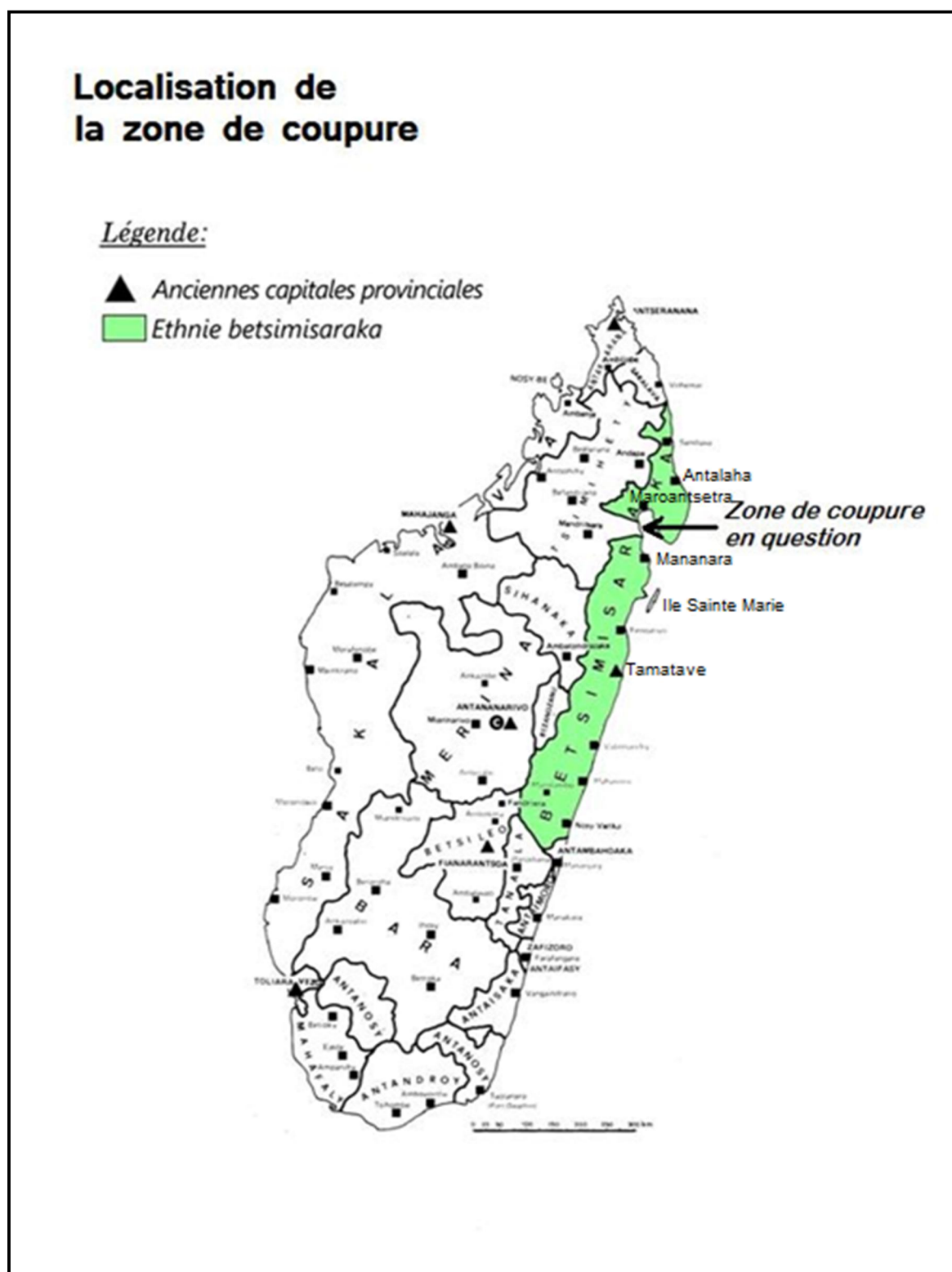
Par ailleurs, Hubert Deschamps, par contre, suggère sur sa carte des « ethnies » (fig.16) une continuité au niveau de la baie d'Antongil. On voit bien sur la carte (fig. 16) une continuité du pays betsimisaraka jusqu'à la limite de la région de Vohémar (cf. légende N° 3 : Falaise Nord-Est : Tsimihety, Betsimisaraka, Sakalava).

Pour plus de clarté, précisons que la rivière Bemarivo située entre Vohémar et Sambava, dans la partie Nord de la bande littorale Est, et le fleuve Mananjary au Sud, [de même nom que la ville de Mananjary qui fournit son lit], constituent de tradition, des repères naturels, globaux et non absolus, limitrophes de la région betsimisaraka (cf. Figure 17).

En fait, il s'agit jadis, pour les peuplades, de se représenter un point de repère naturel immuable et les cours d'eau constituent autant de repères manifestes que d'obstacles avérés. Mais pratiquement, les *Betsimisaraka* du passé lointain, selon les « lovan-tsofina » (traditions orales) et notre enquête, vivaient au-delà, plus au Nord de la rivière *Bemarivo*. Cela concerne la partie nordique. En ce qui concerne la bande Sud, la limite se situe plutôt entre Nosy Varika et le fleuve Mananjary, donc incluant une partie de l'espace littorale au Nord de la ville de Mananjary (cf. Figure 17).

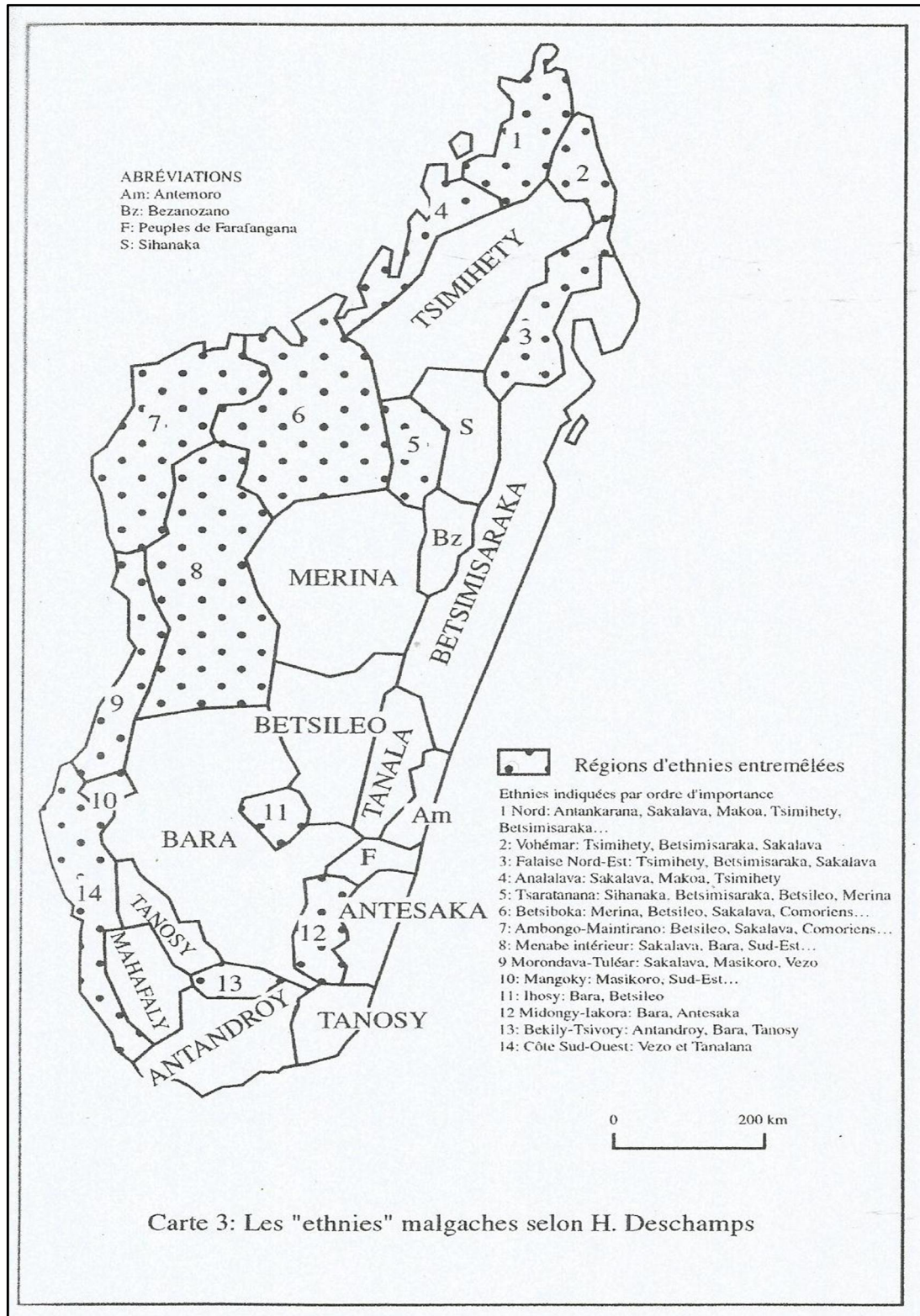
¹⁹⁶ *Op.cit.* p.16.

Figure 15 : La zone de coupure



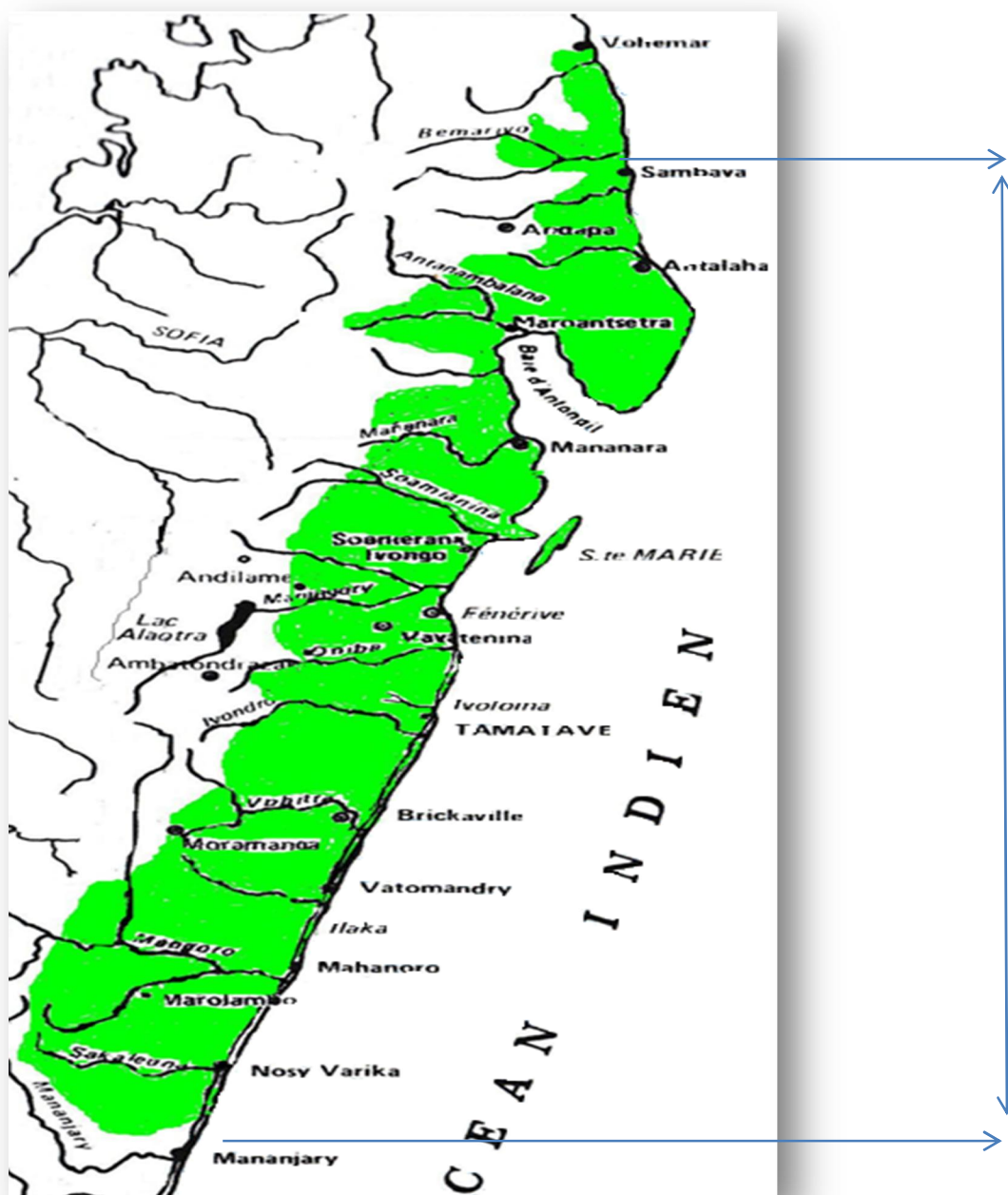
Source : auteur, 2012

Figure 16 : Répartition spatiale des « ethnies » selon Hubert Deschamps



Source : Document tiré dans « *La nation malgache au défi de l'ethnicité* », (Sous la direction de Raison Jourde et Solofo Randrianja, 2002 : 402).

Figure 17 : Étendue du pays *betsimisaraka* suivant l'acception large



Légende : 

La flèche à double pointes indique alors l'étendue du pays *betsimisaraka* du Nord au Sud du littoral Est, suivant l'acception large que nous avons exposée.

6.4.2. LA CONTINUITÉ SPATIO-GÉOGRAPHIQUE DU PAYS

BETSIMISARAKA ALLANT DE MANANARA À MAROANTSETRA

Les faits et vécus relatifs aux commerces de traite.

Les traitants européens (négrriers, marchands, gouverneurs de colonies comme celle de l'ancienne île de France, Maurice actuellement,...), dont le nombre augmente de façon croissante entre le XVII^e et le XVIII^e siècle fréquentent la région pour acheter essentiellement des esclaves, du riz et du bétail, en échange d'armes, de verroteries, étoffes et autres. Ces commerces permettent à certains de se ravitailler, et à d'autres de se procurer une main d'œuvre servile pour leurs plantations, comme celles de la colonie française de l'île de France. Les principaux lieux de mouillage et d'échange se situent dans la Baie d'Antongil : *la région en question* entre Maroantsetra et Mananara (et d'autres comme Sainte-Marie ; Foulpointe ; Tamatave ; Fénérive-Est ; Mahambo).

Entre les années 1680 et 1710 la piraterie s'installe sur ces lieux de mouillage. Ces points d'ancrage permettent aux pirates non seulement d'être stratégiquement bien placés pour contrôler les navires passant par la route des Indes, mais aussi de pouvoir se ravitailler en abondance et faire escale. Dans l'ensemble, bon nombre de chercheurs comme Guillaume Grandidier¹⁹⁷ pensent que les pirates entretenaient de bons contacts avec les populations locales.

Les pirates sont alliés aux chefs natifs qui les consultent et sollicitent souvent leur avis pour s'attirer leur sympathie et amitié. Ils étaient très respectueux que les négociants européens. Enfin, les pirates s'intègrent aux Malgaches, en apprenant d'abord et avant tout leur langue, leurs coutumes, en prenant la nourriture comme eux et avec eux, bref en participant à leur vie quotidienne et petit à petit en se mélangeant à

¹⁹⁷ Guillaume Grandidier (1958), Histoire physique, naturelle et politique de Madagascar, Histoire politique et coloniale, vol V, t. III, fascicule 1. Tananarive.

D'après Deschamps, souvent, des équipages de navires Européens utilisant la côte comme abris provisoire s'installent définitivement, notamment les pirates qui s'unissent avec des femmes autochtones ont donné naissance aux *Zanamalata (fils de mulâtre)*
DESCHAMPS (H), Madagascar, Comores, Terres Australe, Paris, 1951, p. 16-17

eux. Ils se créaient ainsi entre les natifs et ces « pirates » des alliances matrimoniales.¹⁹⁸

Ces pirates étaient surnommés par les autochtones de *Malata* (qui signifie *Mulâtre*). Leurs descendants sont dénommés *Zanamalata* [*Zana (ka) - Malata*] ou [descendant de *Malata*].

Les descendants des pirates ou *zanamalata* occupaient cette zone en question.

Entre le XVI^e et la fin du XVIII^e siècle, les étrangers qui ont débarqué sur les littoraux Est de Madagascar ne se sont jamais aménagés à proprement parler et n'ont essayé aucune intégration, sauf les pirates *Malata* (mulâtres) qui sont les ancêtres des *Zanamalata* comme *Ratsimilaho*, fondateur de la confédération *betsimisaraka* qui est lui aussi, issu de ce groupe *zanamalata*.

Le grand chef ou « *filohabe* » *Ratsimilaho* comme nous l'avions cité précédemment était le fils de *Thomas White* (pirate *malata*) et d'une *Betsimisaraka* nommée *Raheñy*, princesse *Anteva*, originaire de *Foulpointe*. *Thomas White* et la princesse *Raheñy* se sont mariés en 1695.

Comme souligné ci-dessus, nombreux sont ainsi les *Malata* qui ont épousé des femmes *betsimisaraka*. Les descendants des pirates ou *Zanamalata* (littéralement descendants des *Malata*), « ancêtres » *betsimisaraka*, occuperaient cette zone en question.

Continuons notre péripiétie concernant les faits existants sur le découpage géographique.

6.5. MADAGASCAR DIVISÉ EN PROVINCES EN 1946

Madagascar est donc divisé en provinces en 1946, dirigées par un chef de province de nationalité française. Il exécute les ordres du gouverneur général. Chaque province est divisée en districts dirigés par un chef de district de nationalité française. Il contrôle l'exécution des tâches et conseille. Chaque district comprend des cantons

¹⁹⁸ *Ibid.*

dirigés enfin par un chef de canton de nationalité malgache. En pays *betsimisaraka* comme dans toutes les régions de Madagascar, le chef de canton ou « *ragova* » ou « petit gouverneur » a pour tâche principale de tenir le registre et la collecte des impôts. C'est une attribution très surveillée en haut car c'est elle qui permet l'effectivité de la rentrée d'argent pour l'administration coloniale. Le « *ragova* » ou chef de canton connaît bien les gens imposables des clans et lignages de son canton, c'est pour cela que l'administration coloniale le choisit parmi les Malgaches.

Dans son travail le chef de canton est aidé par les chefs de village ou « *lohandriana* » qui peuvent être des *tangalamena* de clan ainsi que par des chefs locaux traditionnels ou *tangalamena* de lignages.

Dans les cantons la population est organisée en *fokonolona* qui équivaut à l'ensemble de la population du clan. De nouvelles notions entre donc dans l'univers villageois, le canton représenté par le « *ragova* », le chef de village ou « *lohandriana* » et le *fokonolona*, terme qui semble non connu des *Betsimisaraka* et qui est utilisé sur les Hautes Terres et en *Imerina*. En effet, le terme *fokonolona* peut signifier « *fokontaranaka* » ou lignée de descendants dans les régions côtières.

D'abord sur le plan social, la colonisation a mis en place deux catégories différentes de personnalités ou de statuts : le citoyen et l'indigène. Elle classe les autochtones dans la catégorie d'indigènes qui vont entrer sous la domination des colons avec respect strict du code de l'indigénat. Cependant, il y a quelques Malgaches citoyens privilégiés minoritaires qui obtiennent quelques privilèges et prérogatives et restent soumis aux Français. C'est ainsi que Randrianja Solofo (2001 : 17-39) ¹⁹⁹ écrit en parlant du code de l'indigénat :

« Qu'il faisait partie de l'arsenal juridique, souvent d'exception, à la disposition du Gouverneur général et de l'État colonial [], le code rappelait à tout sujet de cet État qu'il est un être juridiquement, économiquement et politiquement inférieur au petit groupe des citoyens (Français et naturalisés). Le code limitait des libertés aussi fondamentales que celle de circuler. Le code punissait ainsi les paysans qui avait la témérité de construire sa case en dehors des villages créés par

¹⁹⁹ Solofo Randrianja, *Société et luttes anticoloniale à Madagascar 1896 à 1946, les chemins de la citoyenneté*, Karthala, 2001

l'administration. Tout au bas de l'échelle de la société coloniale, se trouvait la grande masse des Malgaches, une paysannerie corvéable et taillable à merci. Certes, une petite partie de celle-ci en particulier certains petits planteurs de la côte Est, réussit à saisir les opportunités offertes par l'économie coloniale. Mais, dans l'ensemble, elle était soumise à un contrôle qui a montré son efficacité tout au long de la période. L'administration avait essentiellement pour propos le prélèvement de différentes sortes d'impôts » (p.17).

Cependant l'administration attribue particulièrement des prérogatives à certains malgaches, dans une visée politique, par l'octroi de la citoyenneté française :

« Le gouverneur Cayla prit ainsi sur lui-même l'initiative de susciter la création de l'Association des Citoyens Français d'Origine Malgache (ACFOM) des 1930 »²⁰⁰

« Pour bénéficier de la citoyenneté française, condition enviée durant l'entre-deux-guerres, l'impétrant devait entre autres choses montrer que, dans sa vie quotidienne, il vivait comme un Français, le citoyen par excellence. Peu furent élus. La procédure, laissée pratiquement à la discrétion de l'administration locale, fut en fait utilisée à des fins politiques ». ²⁰¹

Ainsi, le reste de la population constitue les indigènes, la masse populaire. Ils n'ont aucun droit politique ni administratif. Ils doivent payer des impôts, faire des prestations et souvent des travaux forcés. Ces obligations sont édictées dans le code de l'indigénat que la masse doit respecter sous peine de punition ou même d'emprisonnement.

La métropole va remplacer la pratique de l'économie d'autosubsistance villageoise par une économie de marché (création de la culture du café, du girofle, de la vanille, la canne à sucre, extension de la bananeraie villageoise en des plantations en échelle plus vaste, même cas pour le letchi ...).

A cet effet, elle édicte ainsi des lois et règlements sur le régime foncier et ses agents deviennent propriétaires des terres ancestrales des autochtones. Les villageois

²⁰⁰ Ibidem. p19.

²⁰¹ Ibidem. p 39.

doivent alors fournir la main-d'œuvre et travailler dans les plantations et concession coloniale. L'impôt qui est d'abord une source d'argent pour l'administration coloniale est aussi un moyen détourné pour obliger les « indigènes » à travailler dans les concessions comme c'est le cas de *Maromamy* / Brickaville, une plantation de canne à sucre avec usine de sucrerie.

L'impôt permet donc un contrôle de la population. En plus de l'impôt, l'individu masculin doit faire des travaux obligatoires de dix jours à cinquante jours par an pour la construction de routes, ponts, écoles...etc.

Il s'agit d'occuper à fond « l'indigène », afin d'étouffer toute velléité de contestation villageoise. En 1926, le gouverneur général Gallieni institue le SMOTIG ou Service de la Main d'Œuvre pour les Travaux d'Intérêt Général, qui va enrôler les jeunes pendant une période de trois ans en guise de service militaire. Ce service va transformer psycho-sociologiquement les jeunes gens qui ne connaissent jusque-là que la tutelle ou l'autorité parentale des *tangalamena* et de leurs aînés et qui vont expérimenter une tutelle et autorité militaire, de simple paysan libre en ouvrier enrôlé, contrôlé et essouché.

Sur le plan organisationnel, le système colonial essaie de supplanter le *système tangalamena* par un système administratif, un système de chefferie incarné par les chefs de village, et plus tard par des chefs de quartier, ceci afin de mieux contrôler la population.

L'objectif du colonisateur est d'abord de :

- Maîtriser les coutumes et mœurs des autochtones afin de mieux les contrôler à l'aide de sa propre culture.
- Former des gens « de confiance » locaux pour l'espionnage à l'intérieur des clans (agents de renseignement) et de guides dans les tournées de reconnaissance expansionniste.

- Accélérer et intensifier l'évangélisation par la mise en place dans chaque foyer clanique de catéchistes autochtones dont les tombeaux porteront désormais le symbole du supplice du Christ (la croix).
- Partager des zones d'influence, partition qui sera à la charge du comité inter-missionnaire de la fédération des églises de la région.

Tout cela contraint en général les *tangalamena*, qui pour ne pas perdre la confiance de leurs sujets et aussi celle du colonisateur, à légitimer souvent les actions coloniales tel que l'inventaire des ressources - bien maîtrisé par le *tangalamena* - et concernent principalement :

- l'identification des ressources naturelles : mine d'or, bois précieux, carrière pour la construction de sentier et route.
- l'aide dans l'étude des méthodes de culture et des calendriers culturels traditionnels, en vue de les raffiner et de les exploiter ensuite dans de nouvelles concessions coloniales (cannes à sucre, café, vanille, girofle).

Cependant, nombreux sont les clans qui se disloquent et désertent leur domaine et exploitation à cause de l'oppression matérialisée par les impôts divers, le SMOTIG (construction de sentiers et de routes et travaux de carrière), l'enrôlement à l'armée française. En parlant des clans en dislocation, les écrits de Vallet (1897 : 312-313)²⁰², datant du début de l'occupation française, renseignent combien il est facile pour un *Betsimisaraka* de changer de logis à destination de l'intérieur de l'Ile et ce, à cause de la pression administrative. L'auteur relate :

Il fait un ballot de la natte servant de lit, des ustensiles qu'il possède, de petits sacs de riz, les poulets sont attachés au ballot, [] part dans la forêt [] y dresse [d'abord] une hutte, puis une case. [Ceci] explique le peu de confort de leur habitations bien qu'ils aient tous les matériaux désirables... »²⁰³

²⁰² Vallet, J., « De Tamatave a Ambatondrazaka ». In N.R.E, 1897, pp. 312-313.

²⁰³ *Op.cit.* 313

Ceux qui ont pu abandonner leur village s'implantent dans ces campements appelés « *toby* » ou « *ampitaka* » dans des forêts primaires et vivent en cachette loin des clans soumis.

La stratégie des *tangalamena* qui s'opposent à l'occupation coloniale est simple : désertier petit à petit leur clan d'origine ; donner la priorité dans cette manœuvre aux jeunes et en particulier aux filles ; disposer cependant quelques-uns des vieillards qui servent d'antennes pour la communication entre partants et restants.

En général, le système *tangalamena* réagit dans la vie quotidienne face au système imposé par le colonisateur. La contradiction se manifeste singulièrement par de vive réaction qui est, dans un premier temps, le rejet ou le refus d'adhésion au christianisme symbolisant la domination culturelle et par ricochet l'hégémonie matérielle.

Dans une seconde période, elle se cristallise dans la participation au soulèvement populaire pour la libération nationale de 1947, accusée par le colonisateur de refus d'obéissance ou de rébellion. Nous aurons, dans les rubriques qui suivent, l'occasion de parler du mouvement MDRM ²⁰⁴ sur l'échiquier politique à Madagascar, en se référant entre autres à des auteurs comme Jacques Tronchon.

Cette libération devient une nécessité pour la masse soumise par l'accentuation de la contrainte due à la guerre de 1939-1945, période où aux obligations citées précédemment se sont rajoutées la collecte obligatoire de l'or, du caoutchouc et les « razzias » ou « pillages » d'hommes destinés à l'armée coloniale.

6.6. LE VÉCU BETSIMISARAKA PENDANT « L'INSURRECTION » DE 1947

6.6.1. L'effort de guerre de 1939-1945 et le MDRM : l'exemple de Maroantsetra

Nous avons choisi parmi les récits des insurrections dans la région *betsimisaraka*, celui de *Kosy Morel*²⁰⁵ qui traduit bien l'oppression coloniale insoutenable par la population du fait de la participation obligatoire à l'effort de guerre

²⁰⁴ MDRM ou Mouvement Démocratique pour la Rénovation Malgache.

²⁰⁵ Morel, Kosy (1996), « Le soulèvement populaire de 1947-1948 d'après les sources orales, le cas du district de Maroantsetra », *Omalasy Anio*, N° 41-44, 1995-1996, pp. 113-120.

de 1939-1945. En effet, en sus de la pression constituée par les impôts à payer, l'auteur parle de la fameuse « collecte de caoutchouc » nécessaire à la Métropole pour faire face à la guerre, il évoque aussi le mouvement MDRM (Mouvement Démocratique pour la Rénovation Malgache) et sa dure répression après le soulèvement de 1947. Le récit se passe dans le district de *Maroantsetra* dans le Nord *betsimisaraka*.

Le District de *Maroantsetra* sous « l'effort de guerre » de 1939-1945

- L'enrôlement des hommes à l'armée française.

La région de *Maroantsetra* a participé à côté de la Métropole pendant la première guerre mondiale 1914-1918 et fondamentalement pendant la deuxième. Chaque hameau a ses enrôlés dans l'armée, chaque départ est accompagné de plaintes et de pleurs. Des cérémonies religieuses traditionnelles sont effectuées et dirigées par le *tangalamena* pour implorer Dieu et les ancêtres. La circonstance s'apparente à une « *andry faty* », une cérémonie funèbre, car rare sont les hommes qui reviennent de la guerre, se référant à l'expérience de celle de 1914 - 1918. Ceux qui ne sont pas été enrégimentés ont enduré par contre des retombées de la guerre et ont concouru financièrement ou en nature à l'effort de guerre, notamment la recherche effrénée du latex en vue de la production de caoutchouc.

- Le problème et la souffrance liée à la recherche du caoutchouc.

Le poids de l'« Office du caoutchouc », institution collectant cette gomme est un horrible souvenir resté dans la mémoire collective de la population locale. Le caoutchouc qui est le principal produit d'exportation du district de *Maroantsetra* se fait rare après la première guerre. Il est extrait d'une liane contenant du latex. Or, cette liane se reproduit lentement par rapport au besoin pressant à l'exportation en France et par rapport au besoin de la population imposable qui doit en effet s'acquitter en numéraire leur impôt par le caoutchouc. A cet égard, l'auteur écrit :

« ...Il fallait s'enfoncer dans la profonde forêt pour trouver les lianes à caoutchouc. »... « Au cours de la seconde guerre mondiale et surtout à partir de 1943[] tous les villages ont été réquisitionnés pour apporter du caoutchouc à l'administration coloniale qui s'occupe alors de son exportation en collaboration avec les maisons de commerce implantées dans le district. [] Les réquisitions pour apporter du caoutchouc à l'Administration coloniale entraîne une mobilisation de tous les habitants de chaque quartier et de chaque village (les hommes imposables, les vieillards, les femmes et les enfants). Les hommes imposables, c'est-à-dire de 16 à 60 ans doivent passer des semaines, voire des mois en forêt après avoir fait jusqu'à une semaine de route à pied, où en permanence, il faut se frayer des sentiers, [et se faire piquer par divers insectes]. [] Ces hommes doivent aussi se nourrir seulement de la cueillette, de tout ce que peut leur offrir la forêt » (Kosy Morel, op.cit.: 114).

Pour avoir le latex, il faut d'abord grimper sur des grands arbres , attraper la liane, la couper, en extraire le fameux liquide et le déverser dans un morceau bambou servant de récipient. Le latex ne peut être conservé sans additif. Il faut pour cela un liquide acide, le jus du fruit d'un oranger sauvage. Alors on doit de nouveau grimper sur ces orangers. Enfin il faut renforcer le jus avec celui du citron. L'homme devient comme un « singe » qui erre dans la forêt, grimpe tout le temps et se nourrit de cueillette pendant plusieurs jours.

L'auteur poursuit qu'il ne reste plus au village que vieillards, femmes et enfants qui doivent entretenir et faire sécher le caoutchouc de façon à produire une meilleure qualité et donc à meilleur prix.

- La pénurie en PPN (Produits de Première Nécessité) et le marché noir.

L'épuisement des produits d'importation, notamment ceux de la consommation courante, comme le savon, en provenance de France ou d'autres pays étrangers et aussi des denrées venant d'autres régions de Madagascar comme le sel, a entraîné le marché noir et donc l'amplification du malaise et de l'agitation sociale. Etant donnée la difficulté du transport maritime en temps de guerre, les importations sont, plus ou moins, voire totalement, bloquées.

Ce qui explique la raréfaction sinon l'inexistence des denrées citées. Il en va de même évidemment de l'exportation. Elle concerne le café, les bois ce qui entraîne la baisse de leur cours à la population.

L'administration coloniale ainsi que les colons et leurs alliés malgaches ont participé ensemble à l'exploitation sans bornes des habitants. De plus des maladies provenant du manque de savon, du port des vêtements en raphia, entraînant notamment l'apparition de la gale, aggravent ainsi le malheur de cette population surexploitée et sous-alimentée.

- Le MDRM (Mouvement Démocratique pour la Rénovation Malgache) et le « phénomène Jacques Rabemananjara ».

Etant donné l'oppression que constituent les corvées, les réquisitions, les impôts, l'exploitation par la cueillette de caoutchouc et le marché noir, le mouvement MDRM a apporté des soulagements aux habitants par la création de coopérative de consommation afin d'enrayer le marché noir. Les coopératives vont gérer aussi l'achat et la vente des produits locaux agricoles et de cueillette.

Ces marchandises étant écoulées auparavant à la mévente. Le mouvement s'implante ainsi facilement au sein de la population alourdie par la misère.

L'auteur rapporte ainsi :

*« Au départ, le MDRM recrute ses membres [surtout] parmi les Merina [population des Hautes Terres], (commerçants, agriculteurs, agents de commerce. Mais très vite il fait une percée auprès des autochtones en commençant par les anciens combattants de la seconde guerre mondiale, les notables, les artisans, les ouvriers, c'est-à-dire la couche la plus instruite et subissant avec honte les exactions coloniales. La venue à Maroantsetra en août 1946 du député et fondateur du MDRM, Joseph Ravoahangy a encore attisé la ferveur des militants MDRM. Malgré toutes sortes de manœuvres et de sabotages perpétrées par l'administration coloniale, ce député a pu réunir un auditoire relativement nombreux... »*²⁰⁶

²⁰⁶ Ibid., p.115

Le discours de ce dernier se focalise sur la mobilisation de la population en vue de recouvrir l'indépendance. Cette mobilisation de la population a été à son apogée lors du passage du député et en même temps « fils » de la région de *Maroantsetra*, Jacques Rabemananjara (cf. Annexe) vers la fin du mois de janvier 1947 qui démystifie toute tentative d'assimiler le MDRM comme un parti *merina*. L'auteur de préciser que : « Même les membres du PADESM (Parti des Déshérités de Madagascar) étaient désarmés car face à un intellectuel originaire de *Maroantsetra*, la population a tout à fait confiance en lui ». Par la suite, le mouvement se développe de plus en plus à tel point que la population l'appelle « phénomène *Rabemananjara* ».

- Le soulèvement.

La rumeur²⁰⁷ (Fischer, 2015), a circulé quelques jours avant même de la date du 29 mars 1947 qu'il va y avoir une conférence à *Anjanazana*, situé à 8 km de la ville de *Maroantsetra*, disposant de vaste terrain pour la réunion. Ce bruit a exhorté la population :

« ... de s'armer de haches, couteaux, sagaies, et la réunion était prévue pour le 25 mars 1947. Mais ce qui est curieux c'est que les dirigeants du MDRM ont nié avoir convoqué cette réunion [et] qui a été devancée et déjouée avant sa réalisation par l'administration coloniale, et ceux qui étaient en route pour y participer ont rebroussé chemin »²⁰⁸

- Des arrestations.

Le 29 mars vers midi les arrestations massives commencent, dirigées par le chef de district, des agents de commerce et un directeur d'agence de la Compagnie Marseillaise de Madagascar. Le groupe des anti-MDRM progresse en nombre du fait de l'adhésion du directeur de l'école régionale de *Maroantsetra*, (clientélisme auprès des parents d'élèves), un agent de commerce très connu et le chef de la garde indigène.

Le premier à être arrêté a été le vice-président du MDRM mais celui-ci a pris la fuite. Le président de la section MDRM (sergent-chef durant la seconde guerre

²⁰⁷ Cf. la rumeur selon Gustave-Nicolas Fischer : Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale, 5e Edition. Revue actualisée, Dunod, 2015, p. 208.

²⁰⁸ Kosy Morel *Ibidem.*, p.116.

mondiale) étant à Tamatave pour réunion. La femme et les enfants en bas âge du vice-président ont été malmenés. Arrêté en avril 1947, on a su par la suite que ce dernier a été mort de faim et de torture en août 1947 dans une geôle de Tamatave.

De même, le président de la section a connu aussi ce déplorable sort après avoir été emprisonné.

Quant aux conseillers et membres du mouvement, rare sont ceux qui ont pu prendre la fuite et ont été arrêtés. De simples autochtones, des notabilités, des responsables de villages et des *tangalamena*, soupçonnés d'avoir eu des contacts avec le MDRM ou sur simple dénonciation ou « *tondro-molotra* », ont été aussi arrêtés.

En ce qui concerne les proches parents de Jacques Rabemananjara, son frère, quelques-uns de ses oncles paternels et aussi maternels ont été arrêtés. C'est le cas aussi pour la mère, la sœur et des apparentés au président de la section MDRM.

- Le traitement des capturés avant et pendant l'emprisonnement.

Après les arrestations, vient ensuite les perquisitions puis les tortures des personnes arrêtés. Elles se font sous les yeux de leur famille et de tous les habitants du village ou du quartier. Ces victimes sont ensuite conduites en prison sans jugement.

Certains sont transférés à *Moramanga* et leur tâche consiste à creuser des trous pour enterrer les personnes fusillées, les corps étant en pourrissement. Sous l'intimidation des fusils des gardes indigènes, les détenus doivent transporter et enterrer les cadavres.

Parfois, on leur fait travailler sur des chantiers de construction de routes et de terrains d'aviation.

Bilan, l'administration coloniale a arrêté environ 800 personnes au total à *Maroantsetra*, membres ou non membres du MDRM, ces individus ont subi le même traitement.

- La vie infernale réservée aux détenus en prison.

L'auteur nous révèle ci - après les malheurs qu'ont endurés les prisonniers :

« La survie en prison était marquée par des tortures et des travaux forcés.

Tous les prisonniers recevaient quotidiennement des coups de crosse et de bâton. Ils étaient entassés comme des « sacs de charbon » dans des chambres sans aération ni lumière.

Quand on les laissait manger, c'était du « paddy mélangé avec un peu de riz décortiqué », chacun n'ayant droit qu'à une cuillerée. Les poux et la gale proliféraient très vite sur ces prisonniers qui ne pouvaient ni se laver, ni changer d'habits.

*Lorsqu'ils étaient autorisés à sortir de leur cachot, on ne pouvait plus les reconnaître car leurs cheveux et leur barbe avaient énormément poussés. Ils avaient beaucoup maigri et pouvaient à peine bouger »*²⁰⁹

Etant donné ces événements (dénonciations, emprisonnements,...) qui ont affecté de façon négative les relations sociales, il s'ensuit qu'après la libération des détenus, une sorte de ressentiment ou rancune persiste d'une part entre les anciens MDRM et ceux du PADESM (Parti des Dëshérités de Madagascar) et d'autre part entre ces mêmes anciens MDRM et d'autres dénonciateurs.

A cet égard, l'auteur montre ci-dessous la conséquence au niveau social de ce mode de répression du soulèvement, une politique visant à « diviser pour régner » :

*« Cette division entre Malgaches causée par la répression consécutive aux événements de 1947 se transmet aux générations suivantes. Cette situation se rencontre dans presque tous les quartiers et villages de la région de Maroantsetra car ils comptaient tous des détenus MDRM ou non et des dénonciateurs PADESM ou non. Elle perdure jusqu'à nos jours ... dissensions d'origine politique, en dehors de toute discrimination ethniciste ».*²¹⁰

²⁰⁹ Ibid., p.118

²¹⁰ Ibid., p.119

6.6.2. LA DIMENSION LOCALE ET INTERNATIONALE DE L'INSURRECTION

La côte Est constitue en effet l'épicentre ou le foyer de l'« insurrection » ou la « rébellion » de 1947 et qui a lieu entre 1947 et 1948 à Madagascar. En fait, il s'agit pour nombre de chercheurs d'un écho de la tension indochinoise qui explose en 1946 et aussi d'un signe avant-coureur de la marche vers la décolonisation en Afrique francophone.

C'est une vision globale internationale qui doit être complétée selon nous par l'amorce jadis à Madagascar d'un processus historique de changement « du dedans », selon la terminologie de Balandier.

En effet, à Madagascar l'insurrection de 1947 peut aussi être interprétée comme une suite logique des mouvements antérieurs tel que le « *Menalamba* » (littéralement : ceux qui ont les « vêtements rouges »), des « guérillas » couvert de latérite et le VVS ou « *Vy Vato Sakelika* », (littéralement, « Fer, Pierre, Ramification »).

C'est en quelque sorte un regain de prise de conscience malgache après la participation à la seconde guerre, notamment les réquisitions d'hommes nécessaires et les contraintes locales due à l'effort de guerre. D'où naît le sentiment de quête d'égalité en tant que « frères d'armes » mais non de simples « indigènes » serviteurs de la « Mère Patrie ».

D'où la seule solution, qui est de recouvrir l'indépendance perdue.

Le mouvement MDRM sur l'échiquier politique à Madagascar

Déjà, avant même de l'insurrection, sur l'échiquier politique, il y a le Mouvement Démocratique pour la Rénovation Malgache (MDRM) qui mène des luttes actives pour l'indépendance et parallèlement des sociétés secrètes qui militent pour la libération.

Le MDRM est une plateforme légale et milite d'abord dans le cadre de l'Union française. En effet, cette formation politique détient trois sièges au sein du Parlement français.

En 1946, des agitations sont déjà animées par les sociétés secrètes et qui vont se propager progressivement en se transformant en une véritable révolte contre l'ordre colonial. Face à cela, les parlementaires malgaches ont lancé un appel au calme.

Les passages ci-après de Roche Christian²¹¹ dans l'« *L'Afrique noire et la France au XIXe siècle* » peut fournir un résumé de l'événement de 1947 sur la thèse de Tronchon Jacques intitulée « Insurrection malgache de 1947, essai d'interprétation historique » :

« Comme en Indochine et dans les pays colonisés d'Afrique, la fin de la Deuxième Guerre mondiale ouvre à Madagascar une époque nouvelle : celle de la revendication pour l'indépendance nationale. Malgré certaines ouvertures du pouvoir à Paris (élargissement du suffrage électoral, droit à une représentation politique, suppression de l'indigénat et des réquisitions ...), le malentendu surgit très vite entre les aspirations nationalistes et la métropole, soucieuse avant tout de maintenir le statu quo.

Comment se manifeste-t-elle localement cette ère nouvelle ?

A Madagascar, une succession de conflits va progressivement amener le pays à l'insurrection : celle-ci éclate dans la nuit du 29 au 30 mars 1947. Les insurgés s'attaquent aux garnisons militaires et aux postes de gendarmerie, ils coupent les voies ferrées et les routes et tuent plusieurs Européens. Jusqu'en juillet 1947, l'insurrection ne cessera de s'étendre dans les campagnes pour gagner une partie importante de l'île.

Voyons maintenant la réplique du gouvernement français.

Alerté, le gouvernement français présidé par le socialiste Ramadier minimise d'abord « les événements ». Mais devant leur ampleur, un coupable est vite désigné : le Mouvement Démocratique de la Rénovation Malgache MDRM qui a opté pour l'indépendance ... dans le cadre de l'Union française. Malgré l'immunité dont ils devraient jouir, les parlementaires malgaches sont arrêtés dès avril 1947 : deux députés sont condamnés à mort »

²¹¹ Roche, Christian (2011), *L'Afrique noire et la France au XIXe siècle. Conquêtes et résistances*, Edition Karthala, pp 11-13

[En fait, ces parlementaires malgaches à savoir Joseph Ravoahangy et Raseta arrêtés et condamnés à mort ont vu leur peine transformée par la suite en prison à vie].

Cependant comme le remarque l'auteur, le mouvement ne s'arrête pas là !

« La répression policière ne suffira pas à détruire le MDRM, ni surtout à briser le mouvement paysan. La reconquête militaire, lancée par les ministres des Colonies Marius Moutet puis Paul Coste-Floret, s'achèvera plus d'un an après, laissant derrière elle, selon la moyenne des estimations, au moins 100 000 morts ». (Jacques Tronchon, cité par Roche Christian, 2011, op.cit.).

Les pertes humaines

L'Assemblée de l'Union française par l'intermédiaire d'une mission d'information, rapporte fin 1948 un premier bilan à 89 000 morts, écrit Jean Roland Randriamaro²¹², soit plus de 2 % de la population malgache de l'époque. Ce chiffre établi par l'état-major français est repris par Jacques Tronchon.

Cependant, ce nombre sera contesté par Jean Fremigacci, pour qui : « de tels chiffres sont loin de la réalité, il a pu y avoir jusqu'à 40 000 morts à Madagascar en 1947-1948, mais plus des trois-quarts sont imputables à la maladie et à la malnutrition qui ont frappé des populations en fuite, le plus souvent sous la contrainte des insurgés (Fremigacci Jean, 2003 : 245-267)²¹³

Selon Jean Roland Randriamaro²¹⁴ l'administration coloniale a révisé à la baisse ces chiffres et estime officiellement en 1950 le bilan à 11 342 morts. Or, des analystes

²¹² Jean Roland Randriamaro, cf. "Madagascar fiche 55, L'insurrection" [archive], p. 207, par Caroline Bégaud, Eric, éditions Bréal, 2004
<http://books.google.fr/insurrection+malgache+1947>. Consultation : 22- 02- 14

²¹³ Fremigacci, Jean (2003), « L'anticolonialisme, cinquante ans après », *Afrique et histoire*, Vol. 1, p. 245-267, 2003.

²¹⁴ Ibid.p.207, Jean Roland Randriamaro, "Madagascar fiche 55.

malgaches et étrangers reconsidèrent les pertes humaines à 100 000 à 200 000 morts (Véronique Bonnet, citée par Randriamaro)²¹⁵.

Les victimes comprennent en grande majorité de Malgaches, tués lors des attaques, exécutés avec procès ou sans procès, morts dans les camps de détention par épuisement et famine. Des pertes ont lieu dans les régions tenues par les insurgés, des familles paysannes chassées par l'affrontement s'enfuient dans les forêts et meurent de malnutrition et de maladies.

Parmi les victimes malgaches, quelques milliers font partie d'autochtones constituant des forces de l'ordre ou d'agents de l'administration coloniale. Plusieurs centaines de tirailleurs sénégalais périssent aussi, ainsi que des colons français²¹⁶

Quelques interprétations d'historiens

Jacques Tronchon est le premier chercheur qui a abordé le sujet en une synthèse éclairante en mettant en exergue les causes, le déroulement et les conséquences de l'insurrection de 1947 à Madagascar. Qualifiée de « pacification », la répression qui s'en suit fait « 89 000 victimes » du côté malgache. Certains spécialistes la qualifient de véritable prototype de guerre menée contre une libération coloniale en Afrique, laquelle a mobilisé environ 30 000 soldats.

Concernant toujours la thèse de Jacques Tronchon sur l'insurrection de 1947, nous résumons ci-dessous l'extrait, d'un autre chercheur, (Jacob Guy : 145-146)²¹⁷ sur la thèse en question :

Selon Jacob Guy, une seule voie a été offerte à Jacques Tronchon dans son investigation : interroger les acteurs et témoins, reconstituer une mémoire collective. Près de 200 témoignages complètent la consultation de nombreuses archives privées.

²¹⁵ Bonnet, Véronique (2004), *Conflits de Mémoire*, éditions Karthala, [citée par Randriamaro].

²¹⁶ Ibid., Bonnet Véronique, citée par Randriamaro.

²¹⁷ Guy Jacob (1974), « Jacques Tronchon : L'insurrection malgache de 1947, essai d'interprétation historique », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, Année 1974, Tome 61, Numéro 222, pp. 144-146

Cette mémoire collective met en relief l'isolement insupportable dans lequel s'est déroulée une résistance désespérée des révoltés.

L'insurrection commence dans une conjoncture défavorable en parallèle avec le début de la guerre froide et où la possibilité d'influencer et de mobiliser une partie de l'opinion française en sa faveur est difficilement réalisable. D'où cet isolement. Concernant les leaders du MDRM, le Professeur Rakoto Ratsimamanga, en se référant à la thèse de Tronchon qu'il félicite, considère que ces députés ont eu la main forcée dans ce soulèvement et ont souhaité conduire une bataille pacifique sur le plan international.

Le Professeur met aussi en exergue la place des sociétés secrètes. Leur rôle est à la fois important et très délicat. Les associés y sont liés par une loi du silence d'autant mieux respectée qu'ils sont moins occidentalisés et tiennent surtout de la tradition.

A ce propos dans notre étude dans la région *betsimisaraka*, des anciens parlent en ce qui concerne le « *tabataba* » (l'insurrection de 1947) du recours au rituel du « *fatidrà* », ou au pacte traditionnel de « serment de sang », entre chefs de clan ou « *tangalamena* » voire entre groupes villageois plus vastes, en jurant de demeurer unis pendant le soulèvement. De plus, ce « *fatidrà* » concerne non seulement les autochtones mais aussi les migrants, la cause étant commune.

Le Professeur Rakoto Ratsimamanga souligne les étapes des mouvements PANAMA (Parti National Malgache) et JINA (Jeunesse nationaliste malgache) formés d'hommes qui dès 1940 veulent prendre le relais de la VVS (« *Vy Vato Sakelika* », littéralement : « Fer, Pierre, Ramification »).

Selon Tronchon, l'insurrection a comme foyer surtout le Sud-Est où l'oppression coloniale a été très marquée, comme dans toute la partie littorale Est de Madagascar.

La cause du soulèvement est imputable pour une grande part à l'exploitation de la main-d'œuvre malgache. Un des jurys, Deschamps observe que le soulèvement de 1895 des « *Menalamba* » - (littéralement : ceux qui ont les « vêtements rouges », soulèvement qui n'a pas été étudié jusqu'ici, peut fournir des indices importants de

comparaison, de même que pour le VVS - association de jeunes intellectuels malgaches de tendance nationaliste - violemment condamnée en 1915 par l'administration coloniale... L'historien montre ici la transition d'un mouvement nationaliste « purement *merina* » à un patriotisme largement malgache : le MDRM.

En ce qui concerne le bilan, les enquêtes ordonnées par le haut-commissaire Robert Bargues, en 1950 et 1952, concluent à des « estimations minimalistes » de 11.200 morts alors que des estimations « dix fois supérieures sont souvent avancées » par des historiens. Les « révoltés » au début sont au nombre de 2 000 vont augmenter atteignant les 20 000 environ. Munis de sagaies, de haches, de couteaux parfois de talismans, ces hommes attaquent de nuits les maisons des Européens et des Malgaches travaillant pour l'administration coloniale.

La répression a été sévère, l'exemple ignoble est ce qui s'est passé dans le village de Moramanga où les soldats français tirent sur trois wagons - fermés et scellés - et où étaient enfermés 166 prisonniers « insurgés ». En effet, l'administration coloniale redoute une tentative de leurs confrères de les libérer.

Les troupes françaises ont été renforcées dans cette opération de répression par des fantassins sénégalais recrutés. Cependant, cette armée hétéroclite a mis un an pour venir à bout de la « guérilla »²¹⁸

L'ordre colonial règne de nouveau dans la Grande Ile. Au début de l'année 1951, François Mitterrand, ministre de la France d'Outre-mer de l'époque, déclare dans son discours que « l'avenir de Madagascar est indéfectiblement lié à la République Française » ("Madagascar fiche 55 : L'insurrection", 2004 : 207)²¹⁹.

6.7. L'INDEPENDANCE : THÉÂTRALISATION D'UNE LIBERTÉ MASQUÉE

Un nouveau souffle a été constaté lors de la proclamation de l'indépendance formelle de 1960.

²¹⁸ Op.cit., Guy Jacob (1974) : « Jacques Tronchon : L'insurrection malgache de 1947

²¹⁹ Jean Roland Randriamaro, cf. "Madagascar fiche 55, L'insurrection", p. 207, 2004.

Le *tangalamena* a été remis à sa place par le Président de la République et le gouvernement. Seulement, la personnalité du chef de l'Etat sera sacralisée. Il sera le « grand-père » du pays tandis que les communautés traditionnelles qui viennent à peine de renaître après la colonisation sont considérées comme des « petits-fils ».

Par ailleurs, une fois la confiance de soi revenue due à l'engouement pour la liberté retrouvée, le système *tangalamena* disloqué revient à la source.

Mais le système fera seulement l'objet de légitimation des actions des gouvernements et des administrations qui vont se succéder.

Vu de façade, toutes interventions publiques devront désormais avoir « l'aval », sinon la « consultation » du « *tangalamena* », des petites cérémonies locales aux projets d'infrastructures modernes comme les chaussées et surtout les ponts.

Le culte des ancêtres et la communion avec *Zañahary* s'incorporent avec la vie politique courante. En fait, il s'agit seulement, en se référant à Goffman, de théâtralisation²²⁰ : une acceptation par le pouvoir de la manifestation formelle mais non de fond du système *tangalamena*.

Le système se trouve dominé par celui de l'administration qui veut le supplanter tout en utilisant son système symbolique.

A ce propos, Althabe a rendu compte, dans son analyse de l'indépendance à Madagascar et notamment en pays *betsimisaraka*, comme un système conservateur de la structure coloniale en disant :

« La crise actuelle [à partir de l'indépendance] laisse ses acteurs enfermés dans la structure coloniale : les villageois refusent la perpétuation du pouvoir qui y est

²²⁰ L'individu, conscient ou inconscient, est un acteur qui joue un rôle attendu par la société. Ainsi la vie est un théâtre. Le spectacle constitue donc le contrôle social omniprésent sur l'individu en société. Les interactions microsociales sont alors considérées comme une « dramaturgie » dans laquelle le contexte historique et social définit la spécificité des interactions.

Cf. Erving Goffman, « La mise en scène de la vie quotidienne » : <http://www.identites-numeriques.net/14-06-2009/goffman-erving-la-mise-en-scene-de-la-vie-quotidienne>, 14-06-2009, consultée le 13-06-16
<http://www.pointscommuns.com/erving-goffman-commentaire-lecture-50237.html>, 14-06-2009, consultée le 13-06-16.

contenu dans la mesure où les étrangers ont disparu, les fonctionnaires se présentant comme les héritiers de ces mêmes étrangers. Il y a conservation de la structure coloniale, la crise ne sortant pas des frontières ; cette crise conservatrice du passé colonial est le résultat du processus de décolonisation qui, intervenant à partir de 1958, est présenté faussement comme négation de cette même structure coloniale. » (Althabe, G., 2002 : 47- 48)²²¹.

Nous ne nous attardons pas dans ce développement de la phase de l'indépendance. En effet, cette phase constitue le centre de notre préoccupation dans cette étude. Elle sera donc développée au fur et à mesure de l'analyse des situations problématiques actuelles.

²²¹ Op.cit., Althabe, Gérard, version de l'Édition La Découverte- Collection Sciences Humaines et Sociales., pp.47-48.

CHAPITRE VII :

LA PROBLÉMATIQUE DE L'ETHNICO-POLITIQUE ET DU SYMBOLISME

Ce chapitre va être consacré à la problématique des rapports entre « ethnicité », politique et symbolisme. Il va aussi être usité à la vérification de nos hypothèses de départ.

La manipulation de l'ethnicité a été non seulement une des stratégies politiques coloniales, elle continue à être une méthode de travail de la classe politique montante.

7.1 DIFFÉRENCIATION « ETHNIQUE » ET COMMUNAUTÉ D'IDENTITÉ

Nous avons posé dans la partie introductive comme première hypothèse la suivante : « si la différenciation ethnique n'est pas déterminante dans l'équilibre du système du pouvoir alors il y a d'autres éléments prépondérants et intégrateurs conduisant à une communauté identitaire ».

Considérons alors cette hypothèse, en même temps dans le cas de la région *betsimisaraka*, dans son acception large, que dans la grande île toute entière.

D'abord, il est pratique d'avoir un terme commun pour définir cette différenciation. Évidemment, ce ne sera pas une définition suivant la vision de l'anthropologie physique ni selon l'étude des distances biologiques, moins encore relative aux différents caractères anthropobiologiques. En tant que sociologue cela nous dépasse.

Il semble alors nécessaire de distinguer les notions parentes de groupe « ethnique » et de culture de groupe.

7.1.1. DEFINITION : GROUPE « ETHNIQUE », CULTURE DE GROUPE

Donnons quelques définitions simples qui nous permettront de mieux éclairer notre exposé.

- **LE GROUPE « ETHNIQUE »**

Le dictionnaire de Sociologie Larousse explique :

« Le groupe ethnique est une population restreinte par rapport à une population plus vaste qui est défini ou se définit par l'appartenance de chacun de ses membres à une race, à une ethnie, à une nationalité. Car aux Etats-Unis, on ne parle pas seulement des Noirs ou des Blancs, mais des groupes ethniques portoricains ou ukrainiens. En définitive, l'ethnie se définit par sa culture » (Dictionnaire de Sociologie. Larousse, 1973 : 126)²²².

Par ailleurs, le dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie définit que :

« Dans l'usage scientifique courant, le terme « ethnie » désigne un ensemble linguistique, culturel et territorial d'une certaine taille, le terme tribu étant généralement réservé à des groupes de faible dimension ... » (Bonte et Izard, 1991 : 242)²²³

A partir de ces définitions, on peut énoncer en paraphrasant, que les *Betsimisaraka*, ayant un ensemble linguistique, culturel et territorial, est une *population restreinte par rapport à une population plus vaste* qui est définie par l'appartenance de chacun de ses membres à la *nationalité* malgache.

²²² Dictionnaire de Sociologie, Larousse (1973), par J. Sumpf et M. Hugues, Librairie Larousse, Paris Vie, p.126.

²²³ Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie sous la direction de Pierre Bonte et Michel Izard. Quadriga, P.U.F., 1991, p.242.

En outre ces mêmes définitions remarquent, de surcroît, que la notion d'ethnie se définit par la culture. Si nous voulons donc étudier les différenciations, d'après cette définition, il nous suffit alors de se référer aux différentes cultures. Voyons alors quels sont les éléments de la culture qui peuvent différencier deux ou plusieurs groupes « ethniques ».

• LA CULTURE

Reprenons les mêmes dictionnaires, parmi tant d'autres, dans un souci d'avoir une certaine cohérence de vocabulaires, évitant ainsi des confusions dues aux diverses tendances ou aux différentes visions d'auteurs.

Larousse résume :

« La culture peut être définie comme données, comportements, structures, modèles. Dans chacune de ces voies possibles, les mots changement, conflit, action, prennent un sens donné. [...] La culture ou la civilisation est cet ensemble complexe qui comprend la connaissance, la foi, l'art, les règles morales, juridiques, les coutumes ou tout autre aptitude ou habitude acquise par l'homme comme membre de la société » (E.B.Tylor, 1874, cité par Larousse : 75)²²⁴

Quant au dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie, il indique que :

De la culture en général, E.B. Tylor (1871) a donné une définition qui a conservé une valeur canonique : « ensemble complexe incluant les savoirs, les croyances, l'art, les mœurs, le droit, les coutumes, ainsi que toute disposition ou usage acquis par l'homme vivant en société » (Bonte et Izard, 1991 : 190)²²⁵

Comme la culture peut définir la notion d'« ethnie », ainsi en reprenant ensemble les deux définitions précédentes de la culture, qui sont d'ailleurs unanimes sur la conception de la notion, la culture est donc :

²²⁴ *Ibid.*, Dictionnaire de Sociologie, Larousse, p.75.

²²⁵ *Ibid.*, Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie p.190.

L'ensemble complexe de connaissance [savoir], de foi [croyance], d'art, des règles morales [mœurs], juridiques [droit], des coutumes et des aptitudes [disposition] ou habitudes [usage] acquis par l'homme dans sa société.

En définitive, en partant du principe de la coexistence des groupes, entendu comme une « populations restreintes » dans une « population plus vaste », des échanges et interactions doivent se faire entre eux ayant rapport à des sujets ou objets. Ces interactions peuvent apparaître sous forme de coopérations ou de frictions, d'accord ou de contestation et à l'extrême d'un rassemblement ou d'une division. Ce sont ces sujets et objets qui sont susceptibles de créer des coopérations ou des frictions que l'on devrait inventorier. C'est à partir de ces éléments inventoriés que l'on comprendra, selon nous, les rapports « inter-ethniques » dans une société nationale.

Ces éléments qui sont donc basiques, peuvent être identifiés en recherchant d'abord ceux qui sont du passé par la rétrospective, les réexaminant dans le présent, puis relevant les nouveaux, peuvent ainsi aider à envisager le futur.

Suivant notre enquête et sondage sur des simples gens, des jeunes, des personnes âgées, des *tangalamena*, des notables, des hommes de partis, les éléments basiques concernent d'abord les rapports-hommes dans l'espace territoriale nationale. Les éléments sont fournis par la perception de leur propre univers, puis celle en relation avec l'extérieur (société globale) et enfin relative à un monde plus large qu'est la Nation.

La section suivante intitulée « Population, représentativité et pouvoir » sera consacrée à ces éléments.

7.1.2. POPULATION, REPRÉSENTATIVITÉ ET POUVOIR

On peut classer les éléments d'étude selon les divers thèmes ci-après que nous allons successivement traiter :

- l'importance en nombre de la population du groupe « ethnique », ou pour mieux exprimer sans connotation idéologique, disons plutôt l'importance en nombre de la population du groupe culturel ;
- la question de la représentativité nationale dans le macrocosme ;
- la question de la représentativité à la base ou microcosme ;
- la superposition différentielle du pouvoir ;
- le panachage du pouvoir dans les communautés intermédiaires (communautés entre l'Administration et les communautés traditionnelles) que nous qualifierons de « relais » ou communautés « traditionnelles-légales ».

○ **L'IMPORTANCE EN NOMBRE DE LA POPULATION DU GROUPE CULTUREL**

Le volume de la population dont on est issu influe sur la perception des personnes. C'est le cas d'une population culturelle moins nombreuse qui cohabite avec une communauté « naturelle » ou autochtone plus vaste. Et inversement un grand peuple originaire vivant avec une communauté culturelle restreinte de migrants.

Cela implique dans la pratique une perception de soi selon qu'on est, dit-on, en *minorité* ou *majorité* « *ethnique* » sur un territoire donné. C'est le cas des gens migrants des Hautes Terres et ceux du Sud-Est par rapport aux Betsimisaraka dans la région de ces derniers.

Sur le plan de la communication par exemple, la dynamique d'une cohabitation transparaît à travers le fait d'emprunter le dialecte de l'autre et vice-versa.

C'est un acte qui manifeste une volonté d'intégration de la part de l'un et qui exprime une acceptation de la réciprocité de la part de l'autre. Parfois, ce n'est pas le cas, et chacun de son côté, parle son langage, montre sa personnalité.

○ LA QUESTION DE LA REPRÉSENTATIVITÉ NATIONALE DANS LE MACROCOSME

La composition « inter-ethnique » ou intergroupe culturel, dans la direction politique du pays au niveau de la haute sphère du pouvoir, constitue des gestes d'intégration de la part des dirigeants vis-à-vis des politiques. Ces derniers les accueillent positivement. Inversement, dans les collectivités déconcentrées [ou « décentralisées » comme on veut le faire croire] cette composition est vue seulement comme une image mentale de rassemblement à imiter, surtout pour le reste de la population.

En effet, cet arrangement intergroupe au pouvoir a pour finalité avant tout de reproduire aux niveaux des communautés de base une représentation symbolique de l'unité. C'est une sécurisation psychologique de masse qui en même temps justifie et légitime la course au pouvoir des politiques dans la haute sphère. Seulement emblématique, cette intégration des politiques ne présente souvent un continuum jusqu'à la masse à la base. Il semble que c'est une intégration au sommet qui prédomine, une tête qui est amputé de sa base.

Tout cela transparaît à travers une direction toujours instable du pays, où les soi-disant « représentants politiques » sont en train de se recomposer ²²⁶ « éternellement ». C'est ainsi que des auteurs malgaches comme Solofo Rasoarahona (2010:59-66) suggère la « nécessité d'analyser la succession des crises politiques à Madagascar ».

Cet auteur met en relief, « les facteurs de révolte et de crise » ²²⁷ à Madagascar notamment dus aux régimes politiques qu'il qualifie « d'inopérants » en écrivant :

« Pourquoi les Républiques successivement instaurées n'ont-elles pas fait l'unanimité au sein des Malgaches ? »

²²⁶ Solofo Rasoarahona, « Quelles démocratie pour plus tard ? » In, *Madagascar en transition. Sortie de crise. Actes des 4 Forums. Fonds d'Alembert. 2010. Institut Français de Madagascar, pp. 59-56*

²²⁷ Op.cit., p.60.

- *La Première République (1960-1972) a été marquée par un socialisme démocratique d'apparence. Ce fut l'ancienne puissance coloniale qui continuait à diriger le pays.*
- *La Deuxième République (1975-1987) a été caractérisée par la désillusion totale de la jeunesse : l'État Socialiste Progressiste n'était que le résultat d'intuitions vagues et instinctives de dirigeants qui agissait sous influence de la puissance soviétique - dont l'impérialisme s'exerçait à l'époque sur le continent africain*
- *La Troisième République (1992-2010) avait pour objet d'instaurer un État libéral qui, en opposition aux précédents régimes, n'avait comme ambition que de satisfaire à l'hégémonisme du gouvernement de Georges Bush.*

En fait ce sont des « permutations » de gens au pouvoir qui prévalent et qui entraînent une existence problématique au niveau de la masse. La base est tiraillée par les manœuvres de « rassemblement » politique, ici et là. « A quel saint se vouer ? ».

En effet, il existe actuellement à Madagascar, quelques 300 partis politiques enregistrées officiellement en seulement quelques années, dont 217 partis seulement sont reconnues légales²²⁸

On se demande alors est-ce la multiplicité de partis en présence qui atteste la représentativité ? Ou encore est-ce qu'on doit alors simplement favoriser la création de parti issue de chaque région ?

De cette manière, la pluralité est-elle synonyme de représentativité régionale ? Ainsi ne craint-on alors des dérives dites « ethniques », étant donné la présence sur l'échiquier de différents partis caractérisés seulement par des tendances « ethniques²²⁹ » ?

²²⁸ Ministère de l'intérieur, 2014.

²²⁹ Rasoarahona (op.cit.p.62).

Ainsi Rasoarahona qualifie par exemple de régime « sans moralité » celui entre 1993 et 1996 en écrivant : « *Le régime de parenthèse installé entre 1993 et 1996 était dévoyé par un nationalisme ethnique non avoué mais bien existant* ».

Dans cet ordre d'idées, Didier Galibert²³⁰, quant à lui a étudié « *les enjeux et les ressorts d'un champ de pouvoir paradoxal* » qui existent à Madagascar et qu'il caractérise :

« *D'une grande instabilité des institutions et d'un processus effectif de nationalisation des carrières et des identifications politiques* » [Il explique alors que] « *la multiplicité des crises politiques (1972, 1991, 2002) ne dénotent aucun effacement de l'Etat, mais bien plutôt l'acuité des conflits polarisés par les ressources matérielles et symboliques auxquelles celui-ci permet d'accéder* ». [Il souligne enfin que] « *les fluctuations de la vie politique malgache s'expliquent aussi par une profonde crise de légitimité* ».

Le fait est qu'il y a une progression en parallèle de cette libéralisation politique avec celle de la pluralisation²³¹ religieuse, l'éclosion rapide de formations d'associations culturelles, appelées communément, à tort ou à raison, « sectes ». En effet, la masse qui démissionne de la chose politique et de « l'Etat-Providence » se rattache de plus en plus à des religions disons plus « pragmatique » qui offre des « médicaments » à la pauvreté matérielle et spirituelle.

En effet comme la représentativité « nationale » est vue de la base comme spécialement réservée aux « gens de pouvoirs », cette base se désagrège car dépouillée de pouvoir et n'apparaît plus comme la seule force et levier du « développement » du pays.

²³⁰ Didier Galibert, *Les Gens du pouvoir à Madagascar - Etat postcolonial, légitimités et territoire (1956-2002)*, Karthala, du 01/06/2009, consulté le 13-06-16.
<http://www.decitre.fr/livre/les-gens-du-pouvoir-a-madagascar>.

²³¹ Weber remarque à juste titre que « les doctrines religieuses offrent aux croyants toute une gamme de compensations afin de justifier les situations du monde d'ici-bas : engagement en faveur d'une transformation ultérieure de la société, promesses de renaissance ou assurance, enfin, d'une rédemption dans l'au-delà ».

Cf. Max Weber (1864-1920) : Économie et société. Résumé de Michel Lallement : Max Weber (1864-1920), aux sources de la sociologie allemande. Publié le 01/03/2004.
http://www.scienceshumaines.com/max-weber-1864-1920-aux-sources-de-la-sociologie-allemande_fr_3918.html. Consultation : 23-04 -16.

Notre enquête apporte des éclaircissements sur ce point. Ce ne sont pas toujours la possession d'héritage ethnique quelconque qui doit primer dans la représentativité nationale, moins encore la possession d'une étiquette politique. Ce sont souvent de fausses solutions, des imaginaires produites par le détenteur du « capital symbolique » (Bourdieu, 1977 : 405)²³².

En effet, le problème se trouve dans la gestion effective du pouvoir, qui implique une émanation à la base et surtout une continuité de ce pouvoir au sommet (continuum), mais non du sommet à la base. Or, c'est souvent la discontinuité qui prévaut. Le pouvoir est détourné en route par l'oligarchie politique, sous prétexte de la possession de « l'héritage ethnique » et d'une étiquette de « parti soi-disant dominant ». Il faut être clair à ce sujet. C'est à la base que le pouvoir doit s'incarner d'abord, le sommet est fait pour coordonner.

En parlant d'oligarchie politique²³³, Robert Archer souligne ci-après la formation des « élites politiques » à Madagascar comme étant un héritage à soubassement : militaire, administrative, politique et culturelle. Il y a d'abord l'émergence d'une formation de bourgeoisie nationale composée surtout des gens des Hautes Terres puis vient après celle d'une bourgeoisie côtière.

« La bourgeoisie nationale remonte aux structures du royaume merina du XIX^e siècle, qui était l'un des grands États africains. L'élite militaire, administrative, politique et culturelle qui s'est développé pendant la deuxième moitié du XIX^e siècle fut intégrée dans les structures de l'Etat colonial et une grande partie de ses valeurs culturelles et socio-politiques se sont perpétuées [].

« La bourgeoisie côtière, elle se développa en tant que groupe, avant l'indépendance. Les grandes familles de province du gouvernement colonial provenaient soit des milieux de notables, qui en fonction de leur statut politique pouvaient donner une éducation à leurs enfants, soit de l'administration coloniale. Après l'indépendance, surtout à cause du P.S.D., parti avant tout côtier et qui fut le soutien du régime Tsiranana, un grand

²³² Bourdieu écrit : « le pouvoir symbolique est en effet ce pouvoir invisible qui ne peut s'exercer qu'avec la complicité de ceux qui ne veulent pas savoir qu'ils le subissent ou même qu'ils l'exercent » Bourdieu Pierre, Sur le pouvoir symbolique, In : Annales Economies. Sociétés. Civilisations. 32^e année, N. 3, 1977.

²³³ Robert Archer. Madagascar depuis 1972. La marche d'une révolution. Ed. l'Harmattan. Paris, 1976.

nombre d'hommes politiques de province eurent accès au pouvoir. Beaucoup profitèrent de l'occasion pour accroître leurs intérêts économiques et pour s'établir en acquérant les qualifications sociales et éducatives qui leur permettaient de s'intégrer à l'Elite nationale » (Robert Archer, 1972 :29).

Ce qui se passe aujourd'hui c'est que la population lui-même risque - ou est en train - de démissionner du « système national » et invente des stratégies d'individualisations toujours plus poussées contre la pauvreté. Si elle ne bascule pas dans les opportunités matérielles offertes par : le clientélisme politique, le régionalisme politique, le banditisme rural ou urbain, elle « se libère » (Althabe, 2002) [ou se replie, si on le veut aussi] dans la religiosité, surtout et récemment dans les « sectes », ou habituellement va conforter davantage le patrimoine culturel ancestral et le mysticisme.

Il faut, si on peut le dire, une « libération du pouvoir » de la base, un pouvoir qui a été confisqué historiquement par le haut. Une représentativité, disons « nature » et « mature », doit venir de l'aspiration, de la conviction et surtout de la confiance de la base. C'est le chemin qui, selon nous, doit emprunter toute société, qui est de surplus, pluriculturelle, dans sa dynamique.

○ LA QUESTION DE LA REPRÉSENTATIVITÉ À LA BASE OU MICROCOSME

La représentation au niveau des communautés de base rurales, dans lesquelles résident la majorité des Malgaches, est encore et en général tributaire des structures traditionnelles. Nous avons remarqué sur terrain que la forme de cette structure se présente en deux ordres convergents : d'un côté les coutumes et les traditions ancestrales qui les entretiennent ; et de l'autre, le poids de la gérontocratie représentée par les anciens et le *tangalamena*. Cependant, de nos jours, surtout dans les zones que nous avons qualifiées de « carrefours », des cas particuliers existent. En tant que zones d'influence urbaine, la tendance des localités carrefours chemine suivant un autre schéma moins traditionnel et plus « officiel ». Ce fait est dû probablement au contact permanent avec l'extérieur.

Actuellement, la commune est l'institution territoriale décentralisée reconnue par la loi. Elle est constituée pour cela de différents organes législatifs ou « conseil communal » et un organe exécutif représenté par le « maire élu ». Elle chapeaute les « *fokontany* », présidés par les « chef *fokontany* ». Le *fokontany* peut être défini comme la circonscription territoriale de base, la cellule la plus petite. L'ensemble donné de quelques *fokontany* riverains est administré par une commune.

Les chefs *fokontany* sont désignés par le premier magistrat de la commune qui est le maire. Autrefois on ne les désigne pas mais on les élit. Le représentant élu a été appelé autrefois « président du *fokontany* ». Si l'on juge sur la simple appellation, la forme ancienne de la représentation, celle de la « présidence du *fokontany* » semble plus « démocratique » car il y a élection, la nouvelle forme « chef *fokontany* » est plus « autocratique ». Mais les dénominations ne reflètent pas toujours la réalité du système.

En effet, en général, les catégories socio-historiques, avons-nous souligné dominant encore. Ainsi dans la mise en place du « chef *fokontany* », lequel doit être désigné par le maire, le procédé se fait la plupart du temps sur proposition des habitants de cette cellule de base.

Cependant, les jeux d'influences, réconfortés par la tradition, dominant encore dans ces communautés coutumières. Ce qui fait que ces dernières laissent, aux soins des gens influents, la décision de la proposition de candidat au « chef *fokontany* ». Or, ces gens sont le plus souvent des proches ou familles du *tangalamena* ou de celles des anciens du village ou gérontocratie.

Il s'ensuit que le chef *fokontany* est généralement issu de l'appartenance au système *tangalamena* et de la gérontocratie. Dans les zones carrefours, quelquefois, c'est le parti où la mouvance à un parti qui semble prédominant dans la désignation du chef *fokontany*.

Cependant, il n'y a pas de différence fondamentale dans la représentativité entre ces zones carrefours et les zones enclavées, dans la mesure où même dans ces localités

carrefours, la gérontocratie a tendance à s'allier au parti dominant. Ce parti est issu généralement de celui du régime.

De même le maire lui-même est, la plupart du temps, de même affiliation à la mouvance du parti du régime. Ainsi il ne fait qu'entériner la proposition de la gérontocratie et des gens influents.

En définitive, dans les communautés traditionnelles, le poids du *tangalamena* et de son all   naturel, la gérontocratie, pèsent sur le plan de la représentativité à la base ou microcosme. Donc en dernière analyse, c'est l'influence de la structure traditionnelle qui l'emporte dans la représentativité dans ce microcosme. Comment se fait le mécanisme ?

D'abord, le système *tangalamena*, qui se repose sur le pouvoir « charismatique », se mue insidieusement dans la structure « officielle » en épousant un « pouvoir légal », donc un pouvoir plus « rationnel » que « religieux ». Ce concept de pouvoir est voisin de la conception du sociologue allemand Troeltsch, repris ultérieurement et finalisé par Weber qui va le dénommer en un seul mot : « pouvoir rationnel-légal » (M. Weber, 1950).

Ainsi, on peut trouver un parallélisme entre la dynamique du pouvoir du système *tangalamena* et les étapes, ci-après, de la forme du pouvoir développé par Weber. Nous avons dit forme de pouvoir car pour ce qui est du fond nous en parlerons dans la section qui suit et intitulée « Une production de communauté relais ».

En effet le *tangalamena* part, primitivement, d'un « pouvoir traditionnel » qui le consacre au titre d'officiant et de médiateur avec l'invisible. Cette fonction exceptionnelle et unique la rend « charismatique ». Dans l'intégration au sein de la « communauté étatique », il va alors représenter la base [ou se fait représenter par la gérontocratie] en qualité de « serviteur de l'Etat moderne ».

Reprenons ainsi Weber²³⁴ qui explique ces différentes étapes, ou cas de légitimité du pouvoir, dans « *Le savant et le politique* » et ce, d'une façon concise :

« Il existe en principe trois raisons internes qui justifient la « domination » et, par conséquent il existe trois fondements de la légitimité :

Tout d'abord l'autorité de l'éternel hier, c'est-à-dire celles des coutumes sanctifiées par leur validité immémoriale et par l'habitude enracinée en l'homme de les respecter. Tel est le pouvoir traditionnel que le patriarche ou le seigneur terrien exerçait autrefois.

En second lieu, l'autorité fondée sur la grâce [faveur, bénédiction] personnelle et extraordinaire d'un individu : le charisme. Elle se caractérise par le dévouement [...] des sujets [...] par leur confiance en sa seule personne en tant qu'elle se singularise par [...] d'autres particularités exemplaires qui font le chef. C'est là le pouvoir charismatique que le prophète exerçait ou, dans le domaine politique, le chef de guerre élu, le souverain plébiscité, le grand démagogue ou le chef d'un parti politique.

Il y a enfin, l'autorité qui s'impose en vertu de la légalité, en vertu de la croyance en la validité d'un statut légal [...] en d'autres termes l'autorité fondée sur l'obéissance, qui s'acquiesce des obligations conformes à un statut établi. C'est le pouvoir tel que l'exercent le serviteur de l'Etat moderne... » (Weber, 1950 : 114).

Ainsi, les liens sociaux anciens du système *tangalamena* sur lesquels est assis le pouvoir traditionnel tendent à vivre en symbiose avec le système « officiel » qui est régi par un « statut légal ». Ce qui fait que la représentativité des rapports-hommes à la base ou microcosme est ainsi récupérée par les représentants traditionnels.

Pour le simple paysan natif, tout est confus. Questionné sur la structure ou l'ordre du pouvoir dans son village à *Savahonda*, *Bezandry* parle ainsi à propos du *tangalamena* (y compris les anciens locaux) d'une part et du « *Fanjakana* » (« Etat ») d'autre part, que :

²³⁴ Max Weber, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1950, p.114.

« Ce sont deux entités qu'il n'arrive pas à discerner. Pour lui, « raiamandreny aby zare », littéralement « ce sont tous des parents ». En lui demandant comment il se comporte alors vis-à-vis de l'un et de l'autre, pour Bezandry l'important c'est le respect à travers les actes et les paroles : « ny araika babeña, ny araika lolôhaviña » qui signifie « l'un est porté sur le dos, l'autre sur la tête ».

Revenons à la question de récupération sus-parlée. L'énigme est alors de savoir en faveur de qui se fait cette récupération ? La réponse semble évidente si on regarde la situation problématique du système *tangalamena* dans la dynamique du changement social. Ce système est en perte de vitesse et nécessite, en sus de la légitimation interne qui lui est propre, un renfort de légitimation, cette fois-ci de l'extérieur. Le pouvoir est ainsi légitimé par le « haut » et renforce la reproduction des rapports sociaux anciens existants d'une manière « officielle ».

En d'autres termes, il s'agit d'un besoin de reconnaissance « sociale, totale, globale » venant du macrocosme - totalité et globalité entendues au sens donné par Gurvitch (1947)²³⁵ -, qui lui est d'une nécessité vitale. La reconnaissance acquise du macrocosme devrait alors valider, par rétroaction, la reconnaissance des paysans de la base à l'endroit du détenteur du pouvoir du microcosme.

En effet, ce pouvoir traditionnel entre de plus en plus, et généralement, en contradiction avec la génération ascendante, la jeunesse. Cette dernière étant d'habitude « extravertie » par contact extérieur [par le système éducatif, le mode de vie urbaine, ...etc.] et accueille plus facilement un pouvoir perçu comme « moderne » et « égalitariste ».

La récupération n'est alors en faveur de qui que ce soit mais seulement un soutien du crédit politique de la « classe » de la gérontocratie et du système *tangalamena*, à qui le pouvoir devrait se reconforter. Une stratégie de l'autorité traditionnelle entendue comme une nécessité d'une validation venant du système « officiel » ou étatique.

²³⁵ Gurvitch, Georges (1947), *La sociologie au XXe siècle*, Paris, P.U.F.

Dans cet ordre d'idées, en parlant de système, Pascal Lahady²³⁶ décrit, lui aussi, l'existence de deux systèmes dans la société *betsimisaraka*, l'un clanique et l'autre villageois. Il écrit :

« Dans l'organisation traditionnelle de la société betsimisaraka, deux systèmes se compénètrent, celui de la vie clanique et celui de la vie villageoise ou de la cité.

Le premier relève des instances éthico-religieuses des Prêtres (Tangalamena), des Garde-tombeau (Mpiambinjiñy) [ou Ampiambinjiginy que nous avons auparavant cité] et des Porte-parole (Vavanjaka ou Ampikabary). Il a pourrait-on dire, comme siège social le Camp ancestral (Toby), ou le tombeau collectif, avec le terrain ancestral commun y attaché, ce dernier étant une propriété collective inaliénable, repartie pour exploitation et jouissance individuelle ou familiale entre les seuls membres du clan.

La deuxième en appelle aux autorités juridico-policières des Garants du village (Raia mandrenin-tanaña) et de Grands Adultes (Andriambaventy) avec les assises des Sieurs et Dames de la Cité (Lohandriana et Andoñivavy). Son centre d'activité se situe au village qui, comme tel, n'a pas de propriété et vit du système de tavy [brûlis] ou d'autres modes de subsistance individuelle ou familiale. » (P. Lahady, 1979 : 33-34).

En premier lieu, nous voudrions seulement faire remarquer que les notions de garde-tombeau (*mpiambinjiñy*) [ou *ampiambinjiginy*], de porte-parole (*vavanjaka* ou *ampikabary*), fonctionnellement convergent dans le rôle du *tangalamena*. Ces diverses dénominations sont des variétés locales de la notion de *tangalamena*, du Nord au Sud *betsimisaraka*, comme nous l'avons fait observer dans la partie introductive (cf. « Localisation des zones d'étude »). D'ailleurs le terme *tangalamena* est considéré comme l'appellation « universelle » ou « usuelle » de ce personnage *betsimisaraka* dans la grande île. Chaque groupe, suivant sa spécificité culturelle et de localité en localité, fait usage de variété d'appellation.

Il y a aussi, disons la difficulté des chercheurs *Betsimisaraka*, dans leurs œuvres scientifiques - dans le domaine de l'ethnologie, de l'anthropologie et de l'histoire - à dépasser leur spécificité culturelle, suivant qu'il soit du Nord ou du Sud, et à regarder ainsi ce qui est commun et consistant. Cependant nous reconnaissons ce fait comme

²³⁶ Lahady, Pascal (1979), *Le culte Betsimisaraka*, Librairie Ambozontany-Fianarantsoa, pp. 33-34.

naturel dans la mesure où ces auteurs, originaires du Nord ou du Sud, agissent ainsi par conservation des spécificités de leur patrimoine culturelle, parmi tant d'autres dans la région *betsimisaraka*. Donc on peut dire, dans ce sens, qu'en tant qu'élites dans leur contrée respective, ils ont aussi une responsabilité et un rôle de gardien culturel.

Rappelons encore que le système *tangalamena* est vécu, du Nord au Sud *betsimisaraka*, sans différence majeure de contenu.

Ainsi, plutôt au Nord, le *tangalamena* est dénommé : « *Ampiambinjigny* » ou celui qui garde la sépulture ou la tombe ; « *Ampively Aomby* » celui qui, par le bâton sacré (*tangala*), effleure le zébu à immoler lors d'une cérémonie traditionnelle ; et « *Ampikabary* » celui qui prend la parole.

Au Sud, certaines communautés l'appellent « *Mpañantso razaña* » celui qui invoque les aïeuls ou ancêtres ; « *Mpitaña trañobe* » ou dépositaire, gardien de la grande case collective traditionnelle.

Il n'est pas superflu de noter qu'il est d'autres appellations différentes. Elles sont nées des mouvements ou échanges intergroupes et aussi de l'histoire politico-organisationnelle de la région *betsimisaraka*, notamment dans la marche vers la confédération puis vers le « Royaume *betsimisaraka* ». C'est la raison pour laquelle nous avons choisi des terrains d'étude bipolaires du Nord au Sud, incluant la diversité de dialectes.

Par ailleurs, les autorités citées par Lahady à savoir : les garants du village (*Raiamandrenin-tanaña*) ; les grands adultes (*Andriambaventy*) ; les « sieurs et dames de la cité » (*Lohandriana et Andoñivavy*), sont des statuts de notables entrant dans l'organisation des villages sous la monarchie *merina*. Donc ce sont des éléments postérieurs de structure nés du besoin de la monarchie et qui a été repris sous la colonisation.

Après ces observations sur la variété de l'appellation *tangalamena*, reprenons maintenant le passage de Pascal Lahady cité précédemment :

« Dans l'organisation traditionnelle de la société betsimisaraka, deux systèmes se compénètrent, celui de la vie clanique et celui de la vie villageoise ou de la cité. ».²³⁷

A partir de cette vision et de ce que nous avons constaté sur place, il apparaît que l'insertion du système *tangalamena* dans la société « officielle » se fait plutôt par des systèmes superposés. En fait, ces superpositions engendrent une communauté intermédiaire ou relais. C'est cet entassement de pouvoir que nous allons expliciter maintenant.

7.2. UNE SUPERPOSITION DIFFÉRENTIELLE DU POUVOIR

7.2.1. UNE PRODUCTION DE « COMMUNAUTÉ RELAIS » ENTRE LE MACROCOSME ET LE MICROCOSME

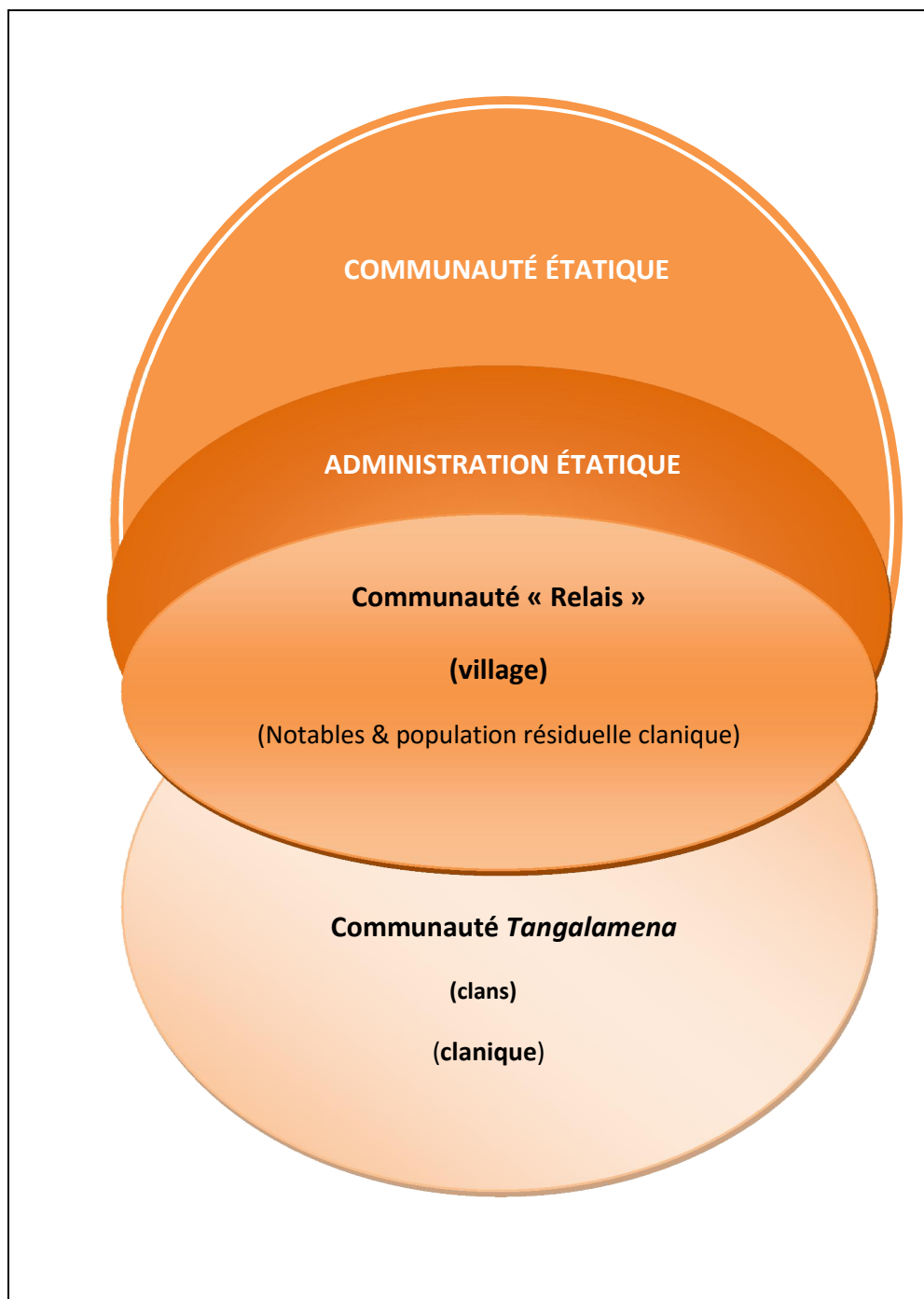
Deux systèmes se superposent dans la société globale : celui constituant la « communauté étatique » et celui de la « communauté tangalamena ». Ils se présentent alors sous forme d'une chaîne avec un maillon entre les deux. Le maillon de la chaîne est un relais que nous appellerons « communauté relais » (cf. figure 18).

Le premier système cité par Lahady est en effet le système *tangalamena* que nous appelons « Communauté Tangalamena » et qui est pour nous-mêmes clanique mais en plus originel [ou disons relativement].

Le second système que Lahady qualifie de « village ou cité » n'est autre pour nous que le résultat de l'interaction de la « Communauté Etatique » (figure 18) avec la « Communauté *Tangalamena* ». Leur interaction engendre une autre communauté de liaison ou « Communauté relais ». « L'Administration Etatique » opère à partir de cette « Communauté Relais » qu'il coiffe (cf. figure), pour atteindre la « Communauté Tangalamena ». Et ce, en s'appuyant sur les notables.

²³⁷ Op.cit.p.33.

**Figure 18 : Société « officielle », « communauté relais »
et dynamique du système *tangalamena***



Source : auteur, 2014.

7.2.2. RÉSUMÉ DU MÉCANISME RELAIS

En résumant, la « Communauté Etatique » englobe « l'Administration Etatique ». « L'Administration Etatique », en chapeautant la « Communauté Relais », entre en interaction avec la « Communauté *Tangalamena* » par le truchement de cette « Communauté relais ».

Il semble important de clarifier que notre schéma n'est nullement une délimitation physique de territoire, ni une circonscription administrative de celui-ci. Il n'est point une représentation juridique ou administrative d'espace territorial. Il n'est que la représentation mentale des combinaisons socio-politiques en interpénétration.

Il met ainsi en présence des systèmes anciens articulés à un système « officiel » plus récent et qui se veut intégrateur dans une structure sociale. En d'autres termes, c'est un schéma succinct d'une « formation sociale globale » à un moment historique donné, si on emprunte le langage marxiste (Marx Karl, 1972).

En effet l'image stéréotypée, que l'on communique dans la pratique, est celle d'un Etat qui a « l'unicité du pouvoir » et ce, dans « l'intégralité du territoire nationale », et qui embrasse alors « l'ensemble des communautés et citoyens » sans distinction.

En fait c'est une image de perfection produite d'un juridisme.

Cette image si elle est « rassembleuse » dans un sens, ne l'est pas toujours dans un autre. Souvent en effet, c'est un cliché d'un Etat stable et fort qui est véhiculé alors que la réalité est autre. Sinon, comment expliquer qu'il arrive souvent en cas de crise sociale paroxysmique, entraînant des troubles, que le tenant du pouvoir rappelle à une remise en ordre.

Il invoque alors « l'Etat de droit » censé régir le pays en verbalisant : « *tany misy Fanjakana ity* », littéralement veut dire « ceci est un territoire où un Etat existe ». Un leitmotiv, connu chez les tenants successifs du pouvoir, devenu banal car répétitif.

Enfin, notre schéma est une représentation mentale de la dynamique « des pouvoirs » saisie du haut en bas et qui permet de faire une lecture du changement social.

En effet ces « communautés relais », produits du contact de deux systèmes (l'un traditionnel, l'autre légal ou officiel), ont été jadis et d'abord des centres déconcentrés pour administrer des communautés dispersées.

Ce sont des cadres de la gestion de la collectes d'impôts et aussi des axes où se déploie l'encadrement et à partir desquels miroitent le mode de vie à l'occidental.

Dans ces centres, les « personnalités relais » sont de divers ordres :

- les notables dépositaires du drapeau officiel, appelés communément « *vodisaina* », littéralement veut dire « près du drapeau » ;
- les médiateurs populaires, en cas de conflits, ou juges, appelés « *andriambaventy* » qui signifie « grand seigneurs » ;
- les notables ou « *lohandriana* » qui sont généralement des gens très influents issus des familles du système *tangalamena* ou de la gérontocratie.

Toutes ces personnalités constituent une nouvelle classe tampon entre les « communautés *tangalamena* » et « l'administration étatique », une classe rallongeant un pouvoir conquérant venant de l'extérieur.

De nos jours, ces communautés relais coïncident souvent avec les « zones carrefours », mais certaines ont dépéri avec le temps et avec la succession de modes d'administration. Elles continuent à être le cadre où se déploient les programmes de « l'Administration Etatique ».

7.2.3. UN PANACHAGE DU POUVOIR DANS LES COMMUNAUTÉS RELAIS

Dans ces communautés relais, les niveaux ou étages du pouvoir et leur distribution se trouvent mélangés ou à proprement parler composites.

Une autre différenciation partage ainsi la population suivant la position de l'individu : qu'il soit enclin à « l'autorité de la Tradition » ou qu'il adopte « le pouvoir de « l'Administration ».

Prenons l'exemple de règlement de différends qui montre ce mélange du pouvoir dans ces communautés relais. Il se présente au moins en quatre niveaux :

- le niveau individuel ;
- l'étage du *fokontany* ou communauté de base ;
- le palier de l'arrondissement ou de la commune ;
- le stade du tribunal.

- **AU NIVEAU INDIVIDUEL :**

Il y a d'abord le cas d'une résolution suivant le choix des individus : souhait des parties antagoniques d'une mutuelle résolution, au nom de la parenté ou de la fraternité et surtout en tant que cohabitant.

La plupart du temps, c'est cette cohabitation qui pèse par rapport à la parenté et ceci afin d'épargner les hameaux d'une atmosphère de tension. En effet une tension non aménagée implique souvent des réverbérations aux niveaux des parents cohabitants, de part et d'autre des parties adverses. Ainsi, il y a ici un rattachement à l'ancien système *tangalamena*, mais disons un rattachement résiduel qui n'est ni originel ni primordial. De plus il semble que ce sentiment ne transparaît plus qu'à travers et au niveau des réseaux familiaux. En effet, les rôles et privilèges du *tangalamena* dans ces communautés relais sont pratiquement devenus secondaires et formels.

En cas de non résolution au niveau individuel, le différend passe à l'étape suivante, celle au niveau du *Fokontany*

• L'ÉTAGE DU FOKONTANY OU COMMUNAUTÉ DE BASE

Le règlement du conflit est dirigé par le chef *fokontany*, les *Raiamandreny* ou notables du *fokonolona* (communauté administrative de base) avec le « *tangalamena* du village ». Ce dernier, à ce niveau et comme nous l'avons souligné, n'a relativement plus de prérogative, mais seulement une autorité plutôt « virtuelle ».

Ce sont surtout les notables, auxiliaires de l'Administration qui sont les plus écoutés. Le rôle du *tangalamena* est réduit dans la fonction presque exclusivement symbolique, un personnage « institué » formellement et qui représente la « tradition ». Ainsi il assume le rôle d'honorer, avec l'Administration, par exemple, les cérémonies traditionnelles d'inauguration ou encore la réception de fonctionnaires en mission au *fokontany* et quelquefois les descentes ou visites officielles.

Dans cette étape, la résolution des différends se font souvent, d'abord par la pression au nom de la communauté, au nom du *fihavanana* (solidarité). Par cette contrainte psychologique, les intéressés éprouvent le sentiment de recevoir une menace d'exclusion de la communauté et d'avoir une perception d'être « écarté », voire « abandonné ».

Concernant la notion de différend²³⁸, Touzard souligne que :

« La médiation n'est pas qu'une technique, une procédure de résolution ou de gestion des conflits interindividuels, sociaux ou même internationaux. La médiation correspond à une conception nouvelle des relations sociales : au lieu de laisser libre cours aux intérêts divergents qui souvent aboutissent à des impasses ou à des solutions déséquilibrées ou inéquitables, les acteurs (individus ou organisations) font appel à une tierce personne pour les aider à élaborer ensemble une solution acceptable par chacun et satisfaisante pour tous ».

²³⁸ Cf. Hubert Touzard (2003), Préface : « Les médiations, la médiation », <http://www.cairn.info/les-mediations-la-mediation--9782865867424-page-7.htm>, p.1. Consulté le 14-04-16.

C'est une perception négative qui exprime, traditionnellement, l'inquiétude de l'individu exclu, traduit par le mot « *mitoka-monina* » ou « isolé de la société ». En arriver à cet état est synonyme pour le paysan malgache de recevoir un châtiment pénible. Ainsi, la résolution se termine la plupart du temps par la réconciliation des parties. Un exemple de litige, à cette étape, et en termes de degré de gravité, peut être fourni par le cas à *Ilaka Est*, de zébus errant, ayant piétiné les jeunes plants d'une parcelle d'un paysan dont la réplique est la maltraitance des bêtes. Il en résulte la mort d'une bête à la suite de blessures graves. Le propriétaire du zébu a rapporté directement l'affaire au *fokontany*.

En cas de conflits plus aigus, la technique employée par l'administration du *fokontany* est souvent la réception et l'audition des parties adverses séparément. D'où les protagonistes à l'issue de la consultation ne savent pas qui a tort et qui a raison. L'instrument de la pression est ici le jeu d'influence du chef *fokontany* et des notables, de ceux à qui l'autorité étatique a délégué son pouvoir. Les protagonistes savent bien que l'autorité de l'administration étant derrière ces notables et il serait vain et perte de temps de poursuivre l'affaire à un autre niveau supérieur. La crainte par révérence et le manque d'instruction des protagonistes ne font que faciliter la pression qui contribue à aboutir à la résolution à l'amiable du conflit.

En effet, se référant au manque d'instruction, notons qu'un procès - verbal est dressé sur papier au fur et à mesure de l'audition. Or le papier et l'écrit sont des symboles de l'administration. Ce qui ne fait que dépayser et troubler, voire violenter foncièrement l'auditionné. Ce dernier appartient souvent à un autre univers qui donne importance au « *teny nomena* » ou à « la parole donnée » plutôt qu'aux papiers et aux écrits.

Par la suite, si le *tangalamena* juge utile de faire une cérémonie de *joro*, c'est le défaillant au procès qui doit contribuer largement aux dépenses. L'autre qui a eu gain de cause ne fait que participer. On procède alors dans ce cas au « *ala fadindrazana* » (appellation nordiste) ou « *ala-faditra* » (sudiste) qui veut dire expiation de violation du sacré. Les *joro* peuvent être accompagnés seulement de boisson alcoolisée, du miel, du *betsabetsa*,..., mais c'est le *tsaboraha* ou sacrifice public thérapeutique qui doit être une

cérémonie avec offrande de zébu (cf. la section sur « Les différents cultes et cérémonies traditionnels »).

Au cas où le différend n'est pas résolu, l'affaire passe au niveau supérieur de l'arrondissement ou la commune.

- **AU PALIER DE L'ARRONDISSEMENT OU DE LA COMMUNE**

- Résolution par les conseillers municipaux à l'amiable et en dernier recours par voie légale par les délégués administratifs, puis constaté par le maire ;
- Rapporté à la circonscription de la gendarmerie ;
- En cas de non résolution passe au tribunal.

- **AU STADE DU TRIBUNAL**

Règlement judiciaire par le tribunal suivant les dispositifs légaux de l'Etat.

En définitive donc, la résolution de conflit qui est l'apanage du détenteur du pouvoir n'est pas la même dans le système *tangalamena* et dans les communautés relais. Nous avons vu que chez le premier tout différend est réglé par le *tangalamena* avec les anciens et la résolution se fait par un dédommagement collectif exprimé par une cérémonie de réparation.

Dans le second cas, c'est-à-dire dans les communautés relais, subsiste ce mode de résolution d'abord au niveau du conflit entre deux individus, mais se termine en cas de non règlement à un niveau supérieur, celui du *fokontany*. Ainsi dans cette deuxième situation (cas du *fokontany*) le mode de résolution est encore calqué d'abord sur la manière traditionnelle du système *tangalamena*, mais en plus, fait usage de méthodologie qui se rapporte plutôt à un répertoire juridique. Enfin, c'est donc un panachage en même temps d'un registre traditionnel et d'un référentiel legaliste.

Globalement donc, on assiste à une juridiction à deux niveaux qui se superposent. Ces niveaux s'inspirent tous, d'abord et avant tout de la tradition. Au niveau inférieur [système *tangalamena*] une juridiction traditionnelle et au niveau supérieur [communauté relais] une autorité judiciaire « traditionnelle-légale » ou hybride.

Dans cet ordre d'idées, depuis 2007, une structure para-juridique a été créée : le *Trano Aro Zo* (TAZ) ou clinique juridique. C'est une initiative du Ministère de la Justice, appuyée financièrement par le PNUD (Programme des Nations Unies pour le Développement). C'est une sorte de « détachement » des tribunaux. En effet, les TAZ visent à traiter au niveau local des affaires dans le but de désengorger les tribunaux. Animés par des para-juristes, les TAZ se spécialisent dans la résolution, par exemple des violences conjugales, des litiges fonciers, ...etc. Les para-juristes travaillant dans les TAZ étant rémunérés par le PNUD, les consultations, conseils et accompagnements sont gratuits (Banque Mondiale, 2012)²³⁹. Notons que nos zones d'études ne sont pas encore concernées par cette institution.

En bref, reprenons que le système *tangalamena* ignore, en cas de faute commise par un défaillant, ou un groupe de déviants, la sanction pénale, ce qui est différent des communautés relais où existe une superposition de pouvoirs, et consécutivement une coexistence de la tradition et de la légalité dans la résolution de conflit.

Dans la communauté *tangalamena*, cette faute est acceptée et assimilée comme une faute collective de la communauté toute entière mais jamais censée être une faute de l'individu « déviant ». Chaque faute individuelle est donc considérée comme une « déviance collective ». Ainsi, si on peut le dire, une sorte de « contravention » existe en milieu traditionnel comme sanction de la transgression de norme. Cependant elle n'est pas réglée en numéraire, ni versée dans la caisse du représentant du pouvoir, mais en nature, celle d'offrir un zébu, par exemple, destiné au sacrifice. Ce dernier est en vue de la cérémonie de réparation, si telle est la sentence issue de la délibération du *tangalamena* et du « conseil des anciens ». Cette cérémonie est l'occasion de la

²³⁹ Banque Mondiale (2012), Cadre d'Analyse de Gouvernance Foncière à Madagascar. Notes contextuelles pour l'évaluation des indicateurs et dimensions.

demande de pardon aux aïeuls du fait des actes et agissements malfaisants commis par la communauté.

Dans l'étude de la différenciation « ethnique » et communauté d'identité nous avons parlé de la population, de sa représentativité et de son pouvoir, en traitant notamment : la communauté relais ; la superposition et panachage du pouvoir. Passons maintenant dans une autre section traitant de la différenciation géo-stratégique qui influe en partie sur la perception identitaire.

7.3. DIFFÉRENCIATION GÉO-STRATÉGIQUE ET PERCEPTION IDENTITAIRE

Madagascar est étonnamment un pays de contraste géographique. Pour avoir une vision de ce contraste, prenons deux régions à caractère géographique disparate à l'extrême : l'Est et l'extrême Sud. La bande littorale orientale est celui des grandes pluies tropicales, de la forêt dense et de la végétation luxuriante, même si on constate actuellement une dégradation partielle, tandis que la partie extrême méridionale est la région la plus sèche et aussi la plus dépourvue de Madagascar.

Deux groupes sociaux autochtones résident dans ces deux types d'espace. Les *Betsimisaraka* à l'Est et les *Antandroy* au Sud. En ce qui concerne ces derniers, comme son nom l'indique, *Antandroy* veut dire « ceux des épines », car ce peuple vit sur une étendue de steppe et de brousse épineuse, la région étant sèche et la pluie très rare. En effet, le climat y est de type subdésertique et la variation de température est extrême, de - 5°C à 40 °C. Ceci étant, pour dire qu'il existe une différence frappante à Madagascar, en ce qui concerne l'occupation de l'espace et la localisation d'un peuple.

L'occupation d'une aire géographique vaste ou étriquée, à forte ou à faible potentialité par un groupe social pose souvent la problématique de l'espace vital. Il en va aussi du poids économique d'une région donnée par rapport à ses riverains, aux voisinages directs ou indirects

Ainsi, les contrastes quant à la configuration de potentialité géographique ont été sources de convoitises et de guerres entre peuples dans l'histoire de Madagascar.

Autant, l'acheminement des clans en chefferies dans le Nord, le Sud ou le Centre *betsimisaraka* est le résultat de différends, disputes, entre groupes nordistes, sudistes et centristes, relatifs à la maîtrise des chapelets de ports en vue du commerce. Il en est aussi de l'acheminement vers le « Royaume » initié par *Ratsimilaho*, qui est la concrétisation d'une unification afin de dépasser les divergences d'intérêt entre peuplades et aussi pour faire face à la menace extérieur.

L'exemple est aussi valable pour le « Royaume de Madagascar » dans la conquête de la côte orientale, par Radama 1^{er}, qui constitue une étape stratégique en géo-politique pour accéder à la mer. D'où, consécutivement, a permis au royaume l'accès aux commerces et aux relations internationales. Comme pour l'exemple de la réunification des chefferies en « Royaume » chez *Ratsimilaho*, *Radama 1^{er}* a réalisé la conquête de l'Est, entre autres, pour la même raison, celle de maîtriser cette bande littorale orientale, de faire face directement à l'espace maritime, à la menace de l'intrusion étrangère mais aussi pour mieux gérer les relations diplomatiques.

A partir des réalités historiques malgache de la période clanique à la monarchie, on peut alors constater une différenciation en terme géo-stratégique. Madagascar est un Etat-Nation, ayant une constitution qui gère légalement le territoire sans distinction d'origine, ainsi, il est souvent inutile d'évoquer ces différences sans être parfois taxé de faire des discours subversifs.

Cependant, il est nécessaire de connaître ces différenciations dans la stratégie globale d'une « Politique Nationale de Développement ».

7.3.1. STRATÉGIE RÉGIONALE DIFFÉRENTIELLE D'UNE « POLITIQUE NATIONALE DE DÉVELOPPEMENT »

Ainsi, les éléments suivants devraient être considérés et sont d'une importance particulière dans l'application de telle politique. Les projets sociaux, économiques, culturels et éducatifs, infrastructurels doivent répondre, selon nous, aux questions suivantes.

- Le positionnement dans l'espace du territoire du groupe [enclavé ou non] : problématique du groupe vis-à-vis de la circulation, du commerce, de la relation extérieure, des infrastructures éducatives et sanitaires de base, de la sécurité,...etc.
- L'accès ou non du groupe à la mer [accès aux relations et commerces internationales, aux ressources halieutiques, sous-marines et aux gisements au large (*offshore*), aux cabotages et transports maritimes], d'où une interrogation sur un aménagement d'une sorte de compensation pour les autres groupes qui n'ont pas l'accès maritime.
- La possession, avérée ou potentielle du groupe, ou non de ressources du sous-sol.
- L'accès ou non du groupe : à l'eau (ressource devenue stratégique) ; aux rivières, fleuves; à une source potentielle d'eau ou de précipitation (pluviosité). Il faut alors ajuster le projet en fonction de cette accessibilité.
- La potentialité de la région en terme de « pôle économique » à forte migration ou « pôle de développement », ou encore « pôle d'entraînement », potentialité due par exemple aux présences de multitude de secteurs d'activités économiques ; ou inversement territoire en désertion humaine [problématique d'insuffisance de ressources: terre aride, semi-désertique, sans ressources en eau, sans ressources avérée du sous-sol].
- La gestion d'un projet en fonction des mouvements futurs de la population et de l'interaction de divers groupes : premiers occupants, nouveaux venus, migrants intégrés, migrants non stabilisés, migrants temporaires.

La dynamisation des pôles de développement existants ou la production de nouveaux pôles se fera dans un cadre d'élaboration et de mise en œuvre du schéma de

développement régional. Elle stimulera les interactions inter- pôles de développement. La migration incontrôlée de la main-d'œuvre s'en trouve polarisée et absorbée.

Le choix de l'implantation des activités polarisatrices se fera suivant une stratégie régionale différentielle, incluant les éléments particuliers sus-cités caractérisant chaque région. Et ce, suivant leurs potentialités naturelles.

Il s'agit aussi de prévoir les complémentarités et les synergies avec les ressources et occupations des régions riveraines. Tout ceci devra se réaliser dans une démarche progressive et itérative. La méthodologie prendra en compte les interactions des divers acteurs en présence qui ont des logiques et stratégies différentes.

Concernant les paysans, leur objectif est d'abord la survie et ils opèrent dans un système traditionnel qu'il faut au préalable maîtriser. La structure, la conception, la décision sur les projets²⁴⁰ nécessitent alors la participation de ces paysans, selon sa culture.

C'est ce que nous voulons développer dans la rubrique suivante.

7.3.2. MODALITÉ QUANT À TOUTE INTERVENTION DE DÉVELOPPEMENT

Enfin, il n'est pas superflu d'insister sur la modalité quant à toute intervention de développement.

Il faut au préalable, comme nous l'avons souligné, analyser les communications entre les divers acteurs qui existent dans le groupe ou entre les groupes sociaux qui ont des raisonnements et des conduites différents les uns des autres. Le projet

²⁴⁰ Boutinet suggère une approche anthropologique du projet. Cette approche anthropologique vise ainsi à identifier la diversité des situations, à repérer les invariants, à comprendre comment fonctionne le projet dans différents ensembles culturels, à s'interroger sur la façon dont les individus, les groupes, les cultures construisent et vivent leur rapport au temps dans le monde moderne.

Cf. Jean-Pierre Boutinet, *Anthropologie du projet*, Résumé, 25 février 2015.
<https://www.amazon.fr/Anthropologie-du-projet-Jean-Pierre-Boutinet/dp>. Consulté le 19-05-16.

« développementiste » ont tendance à greffer à la culture traditionnelle une culture technico-scientifique dans l'optique d'une « innovation ».

Or, pour les paysans l'objectif est souvent, et comme nous l'avons dit, la subsistance ou la survie. Ils ne seront pas toujours sécurisés dans un nouveau système étranger.

De plus le système coutumier dans lequel opèrent ces paysans ne fait que participer à la reproduction et à la perpétuation des inégalités dans les rapports sociaux globaux du pouvoir et de l'économique. Il est alors important de revoir l'organisation qui régularise le déroulement des relations de pouvoir, lequel pouvoir affecte la capacité de jouer des membres ou des groupes.

En ce qui concerne le pays *betsimisaraka*, ayant comme capitale historique Tamatave et qui continue de l'être dans l'Est, parler de ces différenciations géo-stratégiques n'est pas chose futile.

En prenant cette côte orientale, on peut dire qu'elle constitue un pôle économique.

Il contraste comme nous l'avons signalé ci-dessus par exemple avec la région de l'extrême sud qui est une région en désertion humaine, étant donnée la problématique d'insuffisance de ressources: terre aride, semi-désertique, d'où le dicton «*kere*» qui veut dire dans le contré «famine», car sans sources d'eau permanentes ni ressources alimentaires suffisantes. Incomparable donc à la région *betsimisaraka* qui constitue une aire à forte migration ou pôle de développement ou encore pôle d'entraînement dû à la présence de multitude de secteurs d'activités économiques, primaires, secondaires et tertiaires.

Elle se singularise aussi par la nature généreuse du terroir ainsi que ses activités agricoles de rente tournées vers l'exportation, ses infrastructures portuaires, ses usines de transformation agro-alimentaire et d'extraction minière, ...etc.

Dans ce sens, c'est peut être une manœuvre de séduction ou d'agrément, mais le fait est que pendant leur tournée dans la capitale de l'Est, les deux présidents qui se sont succédés avec des régimes et républiques différents, témoignent la même chose concernant la région.

Ainsi, artifice ou approbation, le président Ratsiraka a baptisé Tamatave de «*Cœur de Madagascar*», et le président Ravalomanana de «*Capital économique de Madagascar*». Déjà il ne faut pas oublier que le régime colonial l'a aussi qualifiée de «*Poumon de Madagascar*».

7.3.3. L'ASSISE PSYCHOSOCIOLOGIQUE ET POLITIQUE DE LA NÉGOCIATION INTER -RÉGIONALE

Concernant toujours les différenciations régionales, des politiques d'aménagement, selon le type d'espace géographique, s'avèrent importantes pour pallier, comme nous l'avons souligné précédemment, aux migrations non contrôlées des populations des zones en difficulté vers des zones à potentialité.

Celles-ci sont des plus nécessaire dans l'équilibre régional du pouvoir, car les politiciens issus des régions nanties ont tendance à imposer indirectement leur « veto » dans la conduite politique du pays.

Le genre de marchandage à l'extrême étant la menace de sécession qu'on a déjà parlée auparavant. Tous ceux-ci ont des effets dans la prise de décision collective dans la direction du pays et ont un impact certain au niveau global.

Dans la pratique cela transparaît à travers les réunions de l'hémicycle où certains se vantent, par exemple, des recettes fiscales ou des devises collectées issues d'une région donnée et dont la part renfloue et constitue un contingent indispensable dans le budget de l'État²⁴¹. Ainsi, ne citant seulement que des recettes du Port dans la région, le Grand Argentier, ministre des finances à Madagascar a réitéré en 2015 que :

²⁴¹ Antsa R., « Port de Toamasina : Le ministre des Finances et du Budget prône l'amélioration des recettes douanières ». <http://www.midi-madagasikara.mg/economie/2015/03/24/port-de-toamasina-le-ministre-des-finances-et-du-budget>. Consulté le 19-05-15.

« Le développement de Madagascar à long terme repose sur les recettes douanières. Les moyens de l'Etat étant encore limités. Il est vrai que nous bénéficions des financements des bailleurs, dont le dialogue avec le FMI entraîne la conférence des bailleurs, mais ces aides sont réservées aux projets prioritaires »²⁴².

Et Antsa R. de rapporter que :

« Le Gouvernement mise beaucoup sur le Grand Port de Toamasina pour accroître les recettes de l'État. Le ministre a choisi cette capitale économique pour lancer les actions pour l'augmentation des recettes douanières. Son déplacement entre dans le cadre du défi du ministère des Finances d'augmenter les recettes douanières et la ville portuaire a été choisie comme première destination dans cet objectif bien défini. »²⁴³

Le poids de la contribution économique d'une région est ainsi un des éléments qui influent dans l'assise psychosociologique et politique de la négociation dans la haute sphère.

7.4. CONFIRMATION DE CERTAINES HYPOTHÈSES

En définitive donc, il apparaît d'après notre analyse quant à la différenciation « ethnique » que cette dernière n'est pas l'élément déterminant dans l'intégration ou la cohésion sociale. Un des éléments essentiels est la gestion de la détention du pouvoir au niveau du sommet, c'est-à-dire la libération du pouvoir à la base et la représentativité de ce pouvoir [non la représentativité de « l'ethnie »] en haut. En effet au niveau global et en général, il apparaît en fait deux confiscations de pouvoir :

- *Primo*, dans la haute sphère, le pouvoir étatique est confisqué par la « classe politique » d'en haut pour servir le haut.

En prenant par exemple les députations, elles se font sur proposition d'en haut. L'exemple le plus courant est que ce sont souvent les entourages politiques du président en exercice [des membres du gouvernement ou du cabinet présidentiel] qui vont être les

²⁴² Ministère des Finances, op.cit.

²⁴³ Op.cit. Ministère des Finances.

candidats à la députation. Et ce, dans leur circonscription d'origine où ils sont évidemment bien connus de par leur statut social de proximité du pouvoir.

- *Secundo*, dans les communautés traditionnelles, le pouvoir de la population est confisqué et légitimé « officiellement » d'en haut mais au profit de ce même système traditionnel, au fin d'une reproduction de la domination de la gérontocratie. Cette dernière assure, par un mécanisme symbiotique, la production d'un système d'une communauté disons « traditionnelle - officielle ». Elle se rend ainsi maître, à la fois des « forces invisibles » à la base et, des « forces officielles » au sommet. C'est comme un pouvoir hybride de dépassement.

Dans ces deux cas de pouvoirs, disons asymétriques et discontinus, il apparaît donc, en parlant de coexistence « inter-ethnique » dans la société globale, que la notion de représentativité politique est toujours en faveur des politiques dans la haute sphère et au crédit du *tangalamena* et de la gérontocratie à la base. La récupération se fait dans les deux cas non sur la représentativité des potentialités des ressources humaines existantes mais de nature avant tout « politico-ethnique ».

Il existe donc une réelle distanciation de pouvoir de la base au sommet, indiscernable a priori, du fait l'existence de la communauté relais. Cependant une rupture semble incertaine tant que cette communauté relais constitue et joue un rôle tampon entre la base et le sommet.

Cette discontinuité nous permet de qualifier cette distanciation de superposition différentielle du pouvoir.

C'est dans la communauté relais que se font les interactions des pouvoirs, un cadre qui est alimenté par les forces venant du bas à l'encontre de celles du haut, un univers hybride de panachage du pouvoir.

- *Tertio*, à part ces superpositions différentielles du pouvoir on s'aperçoit que la perception identitaire est aussi façonnée par la différenciation géo-stratégique au niveau global. Il est des régions nanties comme des régions plus dépourvues. Cela

nécessite alors une stratégie régionale différentielle dans la « Politique Nationale de Développement » ou PND et assortie d'une modalité ou méthodologie d'approche, notamment pour les paysans.

Enfin cette différenciation géo-stratégique influe considérablement sur la décision relative à la gestion politique du pays. Le poids économique de la région est une monnaie d'échange dans la négociation dans la haute sphère. Ce qui fait penser que ce poids, apparemment anodine pour les non-initiés est considérable dans la négociation. Il constitue une assise politique et socio-psychologique non négligeable dans les dialogues politiques inter-régionaux au niveau du sommet.

CONFIRMATION DE L'HYPOTHÈSE 1

On a posé l'hypothèse suivante.

Si la différenciation « ethnique » n'est pas déterminante dans l'équilibre du système du pouvoir alors il doit exister d'autres éléments prépondérants et intégrateurs conduisant à une communauté identitaire.

En répondant à cette première hypothèse, la différenciation « ethnique » n'est pas l'aspect déterminant vers une unité d'identité, cependant elle est un élément prédominant tant qu'il y a deux superpositions de pouvoir.

D'après notre analyse, cette unité identitaire ne serait donc réalisée sans au préalable opérer dans la structure sociale de base une libération du pouvoir ainsi que sa représentativité au sommet.

Quant aux autres éléments prépondérants, il y a la question de la nécessité de l'équilibre judicieux et sensé du pouvoir dans les négociations et qui est tributaire des différenciations géo-stratégiques ainsi que du poids économique de la région considérée.

Enfin, la problématique d'intervention dans le développement, en ce qui concerne la méthodologie, devrait considérer la vision des paysans qui est différente de la stratégie « développementiste » des techniciens non avertis.

Deux visions différentes qui ne font que renforcer une non compréhension et qui entravent un processus allant vers une communauté de conception.

HYPOTHÈSE 2 et HYPOTHÈSE 3

Les hypothèses 2 et 3 ne seront examinées qu'à la fin de ce chapitre, après avoir étudié le plan religieux et la tradition en générale et particulièrement le cas *betsimisaraka*

CONFIRMATION DE L'HYPOTHÈSE 4

On a émise l'hypothèse suivante.

Si le système tangalamena a pu survivre historiquement dans la société globale : une structure socio-politique d'adaptation ou de dépassement existe - et à rechercher - dans le rapport système tangalamena et système étatique.

La réponse à cette hypothèse se trouve dans la production de « communauté relais », une structure historique intermédiaire d'adaptation entre la communauté étatique et la communauté *tangalamena*.

Notre analyse sur le rouage de la société globale, relative au système de pouvoir, met en exergue une société « officielle » et une société *traditionnelle* (le système *tangalamena*). Ces deux entités sont en interaction, mais par le truchement d'un *mécanisme* jouant l'interface entre les deux. Ce mécanisme permet la porosité entre les deux entités. Il se place comme un organe de transmission, de communication, bref comme un *relais* ou « communauté relais ». ²⁴⁴

²⁴⁴ Cf. Chap.7. Résumé du mécanisme relais.

Il apparaît ainsi, de par cette constatation, que la société dans sa globalité n'est pas homogène du point de vue de la répartition du système de pouvoir. Pis encore, elle est mal articulée car l'existence du relais, qui permet la communication (au sens large du terme) est parfois aléatoire. En effet, certains ont dé péri au fur et à mesure de la marche de l'histoire et des péripéties des époques historiques (coloniales, néocoloniales). A cela s'ajoutent les aménagements économiques postérieurs créant ainsi d'autres pôles de développement, donc de nouvelles attractions géographiques pour les paysans.

La dynamique d'articulation de la société globale dépend ainsi de l'existence de cette « communauté relais ». Ce qui fait que la dynamique de cette dernière, à savoir : soit son développement ou au contraire son dépérissement, soit sa transmutation, soit encore d'autres figures de mouvements possibles, influent largement sur l'articulation de la société globale ou nationale.

CONFIRMATION DE L'HYPOTHÈSE 5

Nous avons supposé dans le chapitre introductif que le *tromba* au fond n'est pas une manifestation religieuse isolée – *betsimisaraka* ou *sakalava*, ..., etc. Il est une forme de communication socio-religieuse ritualisée autour d'un acteur - médium - en transe.

Comme d'autres formes de manifestations du genre ont existées à travers la Grande Ile, on a alors avancée l'hypothèse que :

« Toutes ces expressions religieuses autochtones caractérisées, disons, par un « messenger » capable d'entrer en transe, sont produites essentiellement à partir des mutations socio-économico-politiques et à travers l'histoire. Elles essaient de s'ériger en religions ou cultes adaptés et ajustés, localement et conjoncturellement ».

Notre « *analyse comparative des thèses ou opinions sur le tromba* »²⁴⁵ nous a permis de faire une synthèse et de faire le constat suivant.

- Les possessions de même essence devraient être des possessions de même nature, et ceci, en se basant sur les relations de cause à effet.
- On a constaté aussi une « concordance entre les mouvements de transes collectives » survenus à Madagascar.
- Enfin, ces mouvements s'adaptent et s'ajustent suivant la localité et la conjoncture. En effet, cela peut se justifier en ne citant seulement que trois des visions analysées précédemment :
 - la thèse chez Jaovelo-Dzao soulignant que le tromba est une « remise à l'ordre de la communauté » ;
 - celle de Lombart soulignant que ce phénomène fait émerger des associations fonctionnant comme de véritables lignages fictifs et gagnent les couches urbaines défavorisées ;
 - celle d'Estrade où cette manifestation est le reflet d'un déséquilibre, ou d'une « rupture d'équilibre » social.

Si telles sont les réponses validant : l'hypothèse 1, l'hypothèse 4 et l'hypothèse 5, il nous reste à vérifier l'hypothèse 2 dont les réponses peuvent transformer l'hypothèse 3 en solution mais non plus en postulat.

7.5. DIFFÉRENCIATION RELIGIEUSE ET COMMUNAUTÉ D'IDENTITÉ

L'anthropologie ou la socio-anthropologie s'appuie notamment sur l'étude des différentes sociétés et « ethnies » décrites par l'ethnologie et entrevoit l'unicité de l'esprit humain à travers la diversité culturelle ou religieuse.

C'est dans cette optique que nous avons formulé notre seconde hypothèse, comme souligné précédemment, comme suit :

²⁴⁵ Cf. Chap.

« Si les religions existantes pourront être des entités de représentations unificatrices, elles doivent renfermer entre elles des éléments semblables, pour se faire comprendre. Elles construisent alors un imaginaire dans un même registre religieux et culturel ».

La vérification de cette seconde hypothèse nécessitera alors la mise en relief de cette unicité, cette analogie - si elle existe, bien entendu - qui est importante pour nous afin de relever des éléments de représentations unificatrices.

Cette perspective va permettre de disposer d'un aboutissement consensuel, envers différentes situations, et éclaire ainsi l'administration de conflit éventuel.

Mais d'abord, commençons par voir sommairement la place de la religion dans une communauté.

7.5.1. LA PLACE DE LA RELIGION DANS UNE SOCIÉTÉ

L'influence de la religion sur les sociétés humaines a été si profonde que les chercheurs sont presque unanimes pour reconnaître qu'elle renferme une grande valeur fonctionnelle et son utilité sociale est indéniable. Ainsi Bergson écrit :

« On trouve dans le passé, on trouverait même aujourd'hui des sociétés humaines qui n'ont ni science, ni art, ni philosophie. Mais il n'y a jamais eu de sociétés humaines sans religion » (Bergson Henri, 1955 : 105)²⁴⁶.

Malinowski, comme nous l'avons cité²⁴⁷ intègre la magie et la science dans les catégories qu'on trouve dans toutes les sociétés, selon lui :

« Il n'existe pas de peuples, si primitifs soient-ils, sans religion ni magie, pas plus qu'il n'existe, empressons-nous de le dire, de races sauvages où font défaut attitude scientifique et science, bien qu'on ait souvent prétendu le contraire » (Malinowski B, 1955)²⁴⁸.

²⁴⁶ Bergson, Henri (1955), Les deux sources de la morale et de la religion. Paris, P.U.F.

²⁴⁷ Cf. chapitre IV : Le symbolisme et son articulation au vécu.

²⁴⁸ B. Malinowski (1955), Magic, science and religion, op.cit. p17.

Si nous avons bien compris Malinowski c'est que l'émergence ou l'existence de la science [« attitude scientifique et sciences »] dans une société donnée ne peut effacer celle de la religion. C'est dans ce sens que nombre de chercheurs qualifient la religion de catégorie universelle de la culture. Cela nous amène alors et d'abord à définir la religion.

Edward Tylor définit la religion, dans son fond, comme la « *croyance dans les êtres surnaturels* »²⁴⁹. Tandis que Lévy-Bruhl (1922)²⁵⁰ dans « *La mentalité primitive* » présente les sociétés archaïques comme baignées de surnaturels et de « craintes mystiques ».

Ces spéculations sont aujourd'hui abandonnées au même titre que les hypothèses évolutionnistes et diffusionnistes des formes de la religion. Disons avec Evans-Pritchard, critiquant la recherche systématique des origines de la religion, comme l'ont fait les chercheurs sus-cités, que l'anthropologue se doit de se limiter « aux effets qu'elle produit »²⁵¹.

Donc, partant de ces constats, il apparaît comme une entreprise stérile que de chercher l'origine de la religion. Cependant, on peut avancer des traits généraux ou caractéristiques de la religion.

7.5.2. LES CARACTÉRISTIQUES DE LA RELIGION

Nombreux sont les spécialistes qui ont cheminé dans la recherche des traits caractérisant une religion spécifique donnée. Pour notre part, nous voudrions plutôt partir d'abord des caractéristiques générales dans son universalité et disparité.

Les caractéristiques constantes ou permanentes des religions, dans l'espace et dans le temps, nous permettent de mieux connaître sa nature, quand bien même il ne rend pas compte de tous les aspects que peuvent contenir une religion donnée.

²⁴⁹ Encyclopédie du Monde Actuel, l'Anthropologie, 1977, p.176.

²⁵⁰ *Op.cit.* p.178.

²⁵¹ *Op.cit.* p.177.

Goblet d'Alviella, cité par James Leuba²⁵², décrit les pratiques religieuses suivant les caractéristiques ci-après :

- « Croyance en l'existence d'êtres surnaturels qui agissent de façon énigmatique dans la destinée de l'homme et aussi dans l'évolution naturelle des choses.
- Effort pour :
 - se rapprocher de ces êtres surnaturels ou les fuir ;
 - prévoir l'objet et les formes de leur intervention, ou les moyens de s'y soustraire ;
 - modifier leur action par conciliation ou contrainte ».
- Recours à la médiation de certains individus qui sont censés être particulièrement qualifiés à cet égard.
- Respect de certaines coutumes pour se conformer aux « vœux des puissances surnaturelles » [Leuba J.H., 1912 : 354 (notre traduction)]²⁵³.

D'autres caractéristiques particulières découlant plutôt de celles citées précédemment sont apportées, selon Goblet d'Alviella, par d'autres spécialistes telles que:

- La foi que le croyant est voué à établir des relations personnelles avec cet être ou ces êtres ;
- La croyance que l'être surnaturel transmet sa volonté et ses ordres par l'intermédiaire d'un messenger humain choisi par lui ;
- l'existence de pratiques rituelles avec la conviction qu'elles sont imposées ou approuvées par l'être ou les êtres ;

²⁵² Leuba J.H. (1912). *A psychological study of religion*, p 354, New York, Macmillan.

²⁵³ *Op.cit.*

- L'existence de coutume de réunir les fidèles dans une communauté de croyance, afin que la religion puisse pénétrer aussi bien l'individu que le corps social ».

Enfin, il n'y a pas de religion qui ne comporte pas des questions, des problèmes, des conflits, sans compter le conflit majeur entre religion et science et la relation étroite entre religion idéologie et culture. Ceci nous amène à réfléchir sur le système culturel et le religieux.

7.5.3. LES « IDÉOLOGIES » SE REPOSANT SUR LE SYSTÈME CULTUREL ET RELIGIEUX

- **Théorie de la « libération » dans le tiers-monde et à Madagascar**

Libération, un thème produit de la demande sociale du tiers-monde, très en vogue dans la pensée politique, avant et après l'année soixante, est une vision qui sous-tend un processus nécessaire de libération culturelle, accompagnée parfois de tentative de libération transposée sur le plan mythico-religieuse.

A ce propos, l'on peut mettre en exergue des figures de politiciens et militants de ce temps comme : Aimé Césaire, Frantz Fanon, Gérard Althabe.

- **Aimé Césaire en Martinique :**

Il cherche à rompre avec la culture occidentale pour l'émancipation de la culture noire ou « négritude ». Il prône ainsi le « marxisme » pour prendre le contre-pied de l'occident, un marxisme nouveau qui sera au service du peuple et non le peuple au service du marxisme et du communisme. Il emploiera le mot demeuré célèbre de « négritude » véritable cri de révolte, auquel se rallient plusieurs intellectuels noirs dans cette voie de libération culturelle authentique.

- **Le psychiatre et sociologue Frantz Fanon :**

Ses écrits constituent un plaidoyer violent et passionné contre le colonialisme; plaidoyer mené vers la « psychiatrie institutionnelle » - dont il a jeté le fondement -, et contre la colonisation.

Il étudiait les troubles psychiques liés à l'oppression de la situation coloniale et établit un rapprochement entre la souffrance psychique des aliénés et la situation des colonisés. Comme il a soutenu les dirigeants de la révolution algérienne il fut expulsé d'Algérie en 1957. Ses études sont psychiatriques et politiques dont « Peau noire, masques blancs » (1952), qui était un projet de thèse refusé. Son ouvrage pointe des doigts des élites noirs collaborant avec les Européens. Il associe la phénoménologie, la psychanalyse et la dialectique. Entre autres ses écrits abondent dans la « libération » : « Sociologie d'une révolution (1959) ; « Les Damnés de la terre » (1961) ; « Pour la révolution africaine » (1964).

En somme, Fanon associe la psychanalyse, le marxisme et la sociologie pour étudier – ce qu'il appelle – « processus d'infériorisation » de l'homme noir, par une mise en relation de ce dernier avec la pratique du colon à travers le rapport au corps, à la pensée, au langage ...etc.

- **Gérard Althabe :**

Ce mouvement de pensée libératrice psychanalysant et marxisant dans le tiers-monde a marqué, selon nous, la tendance de Gérard Althabe sur l'étude des communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar, lorsqu'il a étudié le phénomène « *tromba* » (phénomène de possession).

En effet, le « *tromba* » peut être mis en parallèle en théorie psychanalytique comme l'équivalent du « sur-moi » qui est alors un effort de dépassement d'une contradiction. Transposé sur le plan social, ce serait l'équivalent d'un « dépassement » d'une contradiction « insurmontable » au niveau du vécu et de la réalité, vers un autre plan différent qui la rendrait surmontable : le plan de l'imaginaire.

En effet, à Madagascar, Althabe, ce chercheur et sociologue analyse le phénomène « *tromba* » et débouche sur une thèse avançant que ce phénomène est un « mode de dépassement » opéré inconsciemment par la communauté « indigène » et lié à l'oppression subie d'abord de la colonisation puis à celle de la nouvelle classe administrative dirigeante à partir l'indépendance de Madagascar en 1960.

Car l'indépendance n'a pas changé, selon lui, la pratique ancienne au niveau de la nouvelle classe administrative, c'est le continuum qui prévaut, le néo-colonialisme, un nouveau visage d'oppression.

Cependant, Althabe écrit à propos du *tromba* que ce phénomène a pris naissance au moment même de l'acquisition de l'indépendance de 1960, ce qui nous paraît improbable :

Où se situe la genèse du tromba ? Dans le rapport entre l'univers villageois et le pouvoir administratif ; l'indépendance, en dépouillant ce pouvoir de ses acteurs européens, entraîne sa mise en question, et il y a apparition d'un pouvoir imaginaire concurrent (le tromba) qui s'intériorise en devenant cadre de communication entre les villageois, et dans lequel les villageois sont les intermédiaires obligatoires. » (Althabe G., 2002 : 204)²⁵⁴.

Althabe conçoit ainsi le phénomène *tromba* comme « effet interne » de l'indépendance. L'auteur nous semble méconnaître l'histoire culturelle et religieuse ainsi que leurs mouvements et migrations intérieures, d'abord dans la région *betsimisaraka* et dans l'ensemble du pays. En effet, le *tromba* existait bien avant l'indépendance en pays *betsimisaraka*, mais non né de l'indépendance et son foyer serait la dynastie *sakalava*. Chez cette dynastie, les rois une fois décédés passeraient à un autre stade qui est celui de divinités ou *tromba*. Nous verrons ultérieurement d'après les littératures et nos enquêtes que le phénomène *tromba* est une simple importation pour le pays *betsimisaraka*. Cependant, il faut noter que des phénomènes parents sur le

²⁵⁴ Op.cit. Althabe, Gérard (2002), *Oppression et libération dans l'imaginaire : les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*. Version de l'Édition La Découverte- Collection Sciences Humaines et Sociales, p. 204.

plan mythico-religieux existaient en pays *betsimisaraka* et aussi avant même l'indépendance, en particulier le « *salamanga* » ou esprit forestier.

Pascal Lahady dans « Le culte *betsimisaraka* » parle par ailleurs du « *manongehy* » comme une forme typiquement *betsimisaraka* du *tromba* mais avec une « thématique charismatique autoritaire ou bienveillant ». En plus les adeptes du *manongehy*, dans la pensée religieuse *betsimisaraka*, ne fréquentent pas les tombeaux ou les stèles mortuaires. La peur du mort et du tombeau pour les *Betsimisaraka* écrit P. Lahady « répugne » à cette prise de contact directe, le corps à corps avec le monde terrifiant de la mort et de l'au-delà. :

Les adeptes du manongehy ne fréquentent pas les tombeaux ni même les stèles mortuaires, ce qui constitue les sanctuaires même du tromba royal merina ou sakalava. Les betsimisaraka, en effet, tiennent les parages des tombes (Lahady P., 1979 : 115)²⁵⁵.

Tout amène alors à penser que le *manongehy* typiquement *betsimisaraka* aura une transformation de forme - importation - au contact du *tromba sakalava* pour donner le « *tromba betsimisaraka* » qui n'est que le résultat synchrétique entre *tromba sakalava* et *manongehy*.

Nous pensons qu'il faut faire la part des choses. On n'est pas contre l'idée d'Althabe sur sa conception que le phénomène *tromba* surgirait de l'affrontement entre la dégradation du système traditionnel et la pression extérieure de la modernité. Et que cette contradiction donnerait naissance à un système socioculturel transféré sur le plan de l'imaginaire social et symbolique afin que les villageois puissent surmonter leurs problèmes. Mais seulement, pour nous le *tromba* est aussi un phénomène de libération du dedans, entre autre, des jeunes et surtout des femmes opprimées par le patriarcat absolu – prépondérance des hommes âgés - incarné par l'immobilisme du système *tangalamena*. Ceci transparait dans cette pratique religieuse qui fait que les adeptes du *tromba* sont en général des femmes et non des hommes.

²⁵⁵Pascal Lahady (1979), *Le culte Betsimisaraka*, op.cit., p.115.

7.5.4. LE RELIGIEUX DANS LE CAS BETSIMISARAKA

A côté du *tromba* qui introduit des éléments de structure relativement nouveaux par rapport aux autres cultes, le paysage culturel et religieux *betsimisaraka* présentent des pratiques diverses.

Pour les cultes et cérémonies traditionnels publics, les plus importants sont : le « *sambatra* » dénommé aussi « *laza* », « *fandrangitana* » ou fête de la circoncision ; le « *sorona* », « *solon'aina* » ou offrande à Dieu et aux ancêtres ; le « *tsikafara* », « *ala tsikafara* » ou accomplissement d'une promesse faite à la divinité, un sacrifice de vœux ; le « *miandry faty* » ou la veillée mortuaire ; l'« *ala-faditra* », « *ala fadindrazana* » ou offrande contre la vie d'un malade.

Les terminologies courantes comme :

- le « *tsaboraha* » ou rite public thérapeutique avec sacrifice de zébu ;
- le « *tsisika* », ou évocation des ancêtres et de dieux pour demande de bénédiction, par exemple sur le riz vert et par la suite concrétisée par la cérémonie des prémices de riz.

Ces notions entrent dans la catégorie d'invocation sacrée du « *joro* » (qui signifie littéralement *debout* pour la prière).

Si tel est la structure religieuse originelle du dedans dans les communautés traditionnelles, elle ne peut ne pas s'imbriquer dans le système de concurrence religieuse du dehors, de la société globale.

A part la religion traditionnelle qui se pratique surtout dans les communautés enclavées, l'enrichissement des expressions religieuses diverses s'est nettement précipitée à partir des années 1990 en Afrique et à Madagascar notamment dans les centres urbains et suburbains. Époque de liberté pour les uns, temps de sectes pour les autres et syncrétisme dans la campagne. Dans le panorama religieux pluralisé actuel, ce

n'est pas l'originalité des éléments particuliers qui impressionne mais la conjugaison du paysage. Comme le constate Rahamefy Adolphe²⁵⁶ :

« La coutume d'opposer à Madagascar les régions christianisées à celles encore fidèles à la religion ancestrale est toujours d'actualité bien qu'il soit notoire que beaucoup de pratiquants gardent un pied dans chaque camp. Les chercheurs s'étonnent encore aujourd'hui du fait que le christianisme et la coutume des ancêtres puissent coexister si pacifiquement à Madagascar. Tous les opposaient pourtant, et cela dure depuis deux siècles bientôt. [] Cette conjonction est actuellement en renouvellement, les syncrétismes se développent et le pouvoir politique lui-même y contribuant »

Ainsi, à la campagne, certains « tromba » préjugés souvent antichrétien, invoque lors des transes le nom d'un prêtre chrétien défunt à qui on demande la protection, la bienveillance. Ce syncrétisme attire l'attention.

En ville comme à la campagne, la pluralisation apparaît comme un processus ancien mais qui gagne de vitesse à une époque récente. Ce processus se traduit aussi par la multiplication des dénominations, associations, mouvements religieux dits « sectes²⁵⁷ » qui pénètrent petit à petit dans les communautés traditionnelles comme ont fait jadis le protestantisme et le catholicisme et les autres moins amples comme le pentecôtisme, ... etc. Le phénomène se rapporte d'abord du visible et du sensible, du ressenti et du vécu, du quotidien et de l'ordinaire. Il dépasse le seul champ religieux. En effet, il y a la part de la désinstitutionalisation due à un État instable, ainsi que celle des jeux des politiques qui affectent ce dernier. Par ailleurs, notons le phénomène de libération des partis politiques, soit quelques 300 partis politiques enregistrés en

²⁵⁶Rahamefy Adolphe (2007), *Sectes et crises religieuses à Madagascar*, KARTHALA. [Résumé], <http://www.decitre.fr/livres/sectes-et-crisis-religieuses-a-madagascar-9782845868571.html>. Consulté le 06-04 2015.

²⁵⁷Comme le remarque ci-après Mensching dans son ouvrage intitulé *Sociologie religieuse* : « nos sociétés connaissent la prolifération des croyances et, dit-on, la propagation de « nouvelles religiosités » aussi bien sur le plan individuel que collectif ».

Gustav Mensching (Traduction française de Pierre Jundt), *Sociologie Religieuse - Le rôle de la religion dans les relations communautaires des humains*. Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 4 avril 2016. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/religion-sociologie-religieuse/>

quelques années²⁵⁸, libération qui ne saurait être coupée du mouvement parallèle du religieux, bref du pluralisme de la superstructure ou du symbolique.

Cette emprise du phénomène dans le tissu social s'explique par les mobilités de jeunes en quête de travail hypothétique, donc de résidences toujours changeantes, d'ouvertures à d'autres univers jusque-là inconnus. Ainsi se juxtapose des types de consommation éducative : rurale, urbaine, mixte, fournis par : l'enseignement confessionnel ou non des établissements scolaires ; la communication de masse, bouleversent ainsi les frontières géoculturelles et « ethno-religieuses ».

Les groupes culturels minoritaires, d'une part ceux issus du monde rural traditionnel et d'autre part ceux de l'univers urbain sectaire, seront stigmatisés, étant hétérogènes dans le champ religieux.

Ainsi les volontés de dialogue interreligieux, par exemple les cultes œcuméniques organisés par le pouvoir ne reflètent pas la réalité des présences sur scène des acteurs religieux. Ces cultes se présentent à la fois comme espace d'intégration mais aussi d'exclusion, intégration des « grands » et exclusion des « petits ».

En revanche, certaines associations religieuses, non incluses dans ce système, qui intègre le religieux et le politique, adoptent la personnification de nouveaux mouvements, par exemple le mouvement *apocalyptique* dont le fondateur avait prophétisé son accession à la tête de l'Etat à Madagascar pour l'an 2013. Une prophétie radiotélévisée par le Pasteur Fondateur, Mailhol.

On voit bien ici l'homologie montante entre processus religieux et politique. Au niveau du discours et de la symbolique, l'utilisation de thématique et de la technique de délivrance comme pratique publique devient un arme pour « purifier » le pays de ses « ennemis envahissants » et qu'il est nécessaire alors de les déraciner.

²⁵⁸ En fait, 217 partis seulement parmi eux seront reconnues légales (Ministère de l'intérieur, 2014)

Toujours à Madagascar, des acteurs politiques en compétition se sont appuyés au moment de la crise politique de 2009 sur des églises chrétiennes différentes pour les soutenir et garantir leur succès.

Les acteurs moins soutenus, représentants d'église et qui siègent dans l'oligarchie politique, entrent aussi dans la compétition politique ou seront simplement investis de hautes fonctions étatiques.

D'autres annoncent, en se prononçant de la cause de la périphérie côtière, le rassemblement des leaders traditionnels au niveau de la Nation et se proclame « *Tangalamenan'i Madagasikara* » (*Tangalamena* de Madagascar).

En fait, cette notion dépassée de « cause côtière » n'a de sens que du point de vue politico-ethnique.

En d'autres termes il ne peut être valable que seulement en termes de rapports historico-économiques. Prenons par exemple, à ce propos, Guy Jacob²⁵⁹ qui commente Esoavelomandroso. Il parle ainsi de clivage socio-économique hérité de l'ancienne administration monarchique :

Par-dessus la barrière ethnique, oligarque merina et notables betsimisaraka se tendent la main. Le soldat merina ou le paysan betsimisaraka sont, à des degrés divers, l'un et l'autre exploités. L'esclave, merina ou betsimisaraka, participe d'une commune condition. Je simplifie, je grossis volontairement [] Esoavelomandroso souligne : « La ligne de clivage qui sépare les Malgaches est leur appartenance ou non au groupe conquérant et dominant des Merina. [du Royaume de Madagascar].

Mais chacun des groupes ainsi constitués connaît des contradictions internes qui expliquent l'existence de sous-groupes opposés » (Guy Jacob, p.337).

²⁵⁹ Guy Jacob, Un regard neuf sur Madagascar à la fin du XIXe siècle, La province Maritime orientale du « Royaume de Madagascar » à la fin du XIXe siècle (1882-1895), Esoavelomandroso, présenté par Guy Jacob. http://madarevues.recherches.gov.mg/IMG/pdf/omaly3-4_9_.pdf. Consulté le 20-04-2015

De ces constats, comment vont s'articuler des forces politico-religieuses contraintes de partager un même espace et un même temps ?

Si telles sont les caractéristiques permanentes de la religion ainsi que certaines de ses particularités précédemment développées, voyons maintenant quelles en sont les fonctions.

7.6. LA CONCEPTION RELIGIEUSE DES GRANDS PENSEURS OCCIDENTAUX

Il y a toujours des fonctions d'une institution pour une institution, comme il y a des dysfonctions d'une institution pour une institution. Une même institution, dans une société globale, peut être fonctionnelle envers un groupe, dysfonctionnelle à l'égard d'une communauté et même afunctionnelle envers une collectivité.

Ainsi, pour les conservateurs et traditionalistes, tranquilliser ou endormir la masse au moyen de la religion est confortant mais pas pour les contestataires et révolutionnaires qui veulent par contre la réveiller.

De même, si la France du XIXe siècle connaît un équilibre du corps social du fait de la religion catholique, qui étant la seule existante à l'époque, par contre dans un pays comme les Etats-Unis, pays dit de liberté, qui connaissent une pluralité de religions et de « sectes », les religions entrent en concurrence.

L'élément religieux constitue ainsi aux Etats-Unis, un obstacle dans la cohésion sociale et ébranle l'équilibre de la structure sociale. Ou probablement, bien au contraire, le religieux étant trop prolix et pullulant aux Etats-Unis que cette force morale, que représente cette institution, s'en trouve annihilée.

Réfléchissons maintenant sur les « thèses » de quelques éminents penseurs occidentaux.

TYLOR

Historiquement, Tylor (1977 : 194)²⁶⁰ pose l'idée d'une succession de types de croyance. Sa vision, même évolutionniste, va susciter quand même une attitude positive, dans l'observation des faits, à l'égard des formes religieuses les plus éloignées de la religion chrétienne. Ce qui nous intéresse ici chez Tylor, c'est l'idée de succession, c'est-à-dire d'un enchaînement ou « continuité » des formes de la religion dans son évolution.

DURKHEIM

Pour Durkheim (1968), la religion apparaît comme constitutive de la société, « elle fait la force de la conscience collective ». Les rites collectifs sont alors un moyen d'exalter la solidarité sociale.

WEBER

Pour Weber (1904), la religion inspire le capitalisme occidental avec l'émergence du protestantisme. Il met ainsi en relief le parallélisme entre le comportement des entrepreneurs capitalistes et la religion protestante.

ENGELS, BOUKHARINE : le culte des ancêtres et le clan

Pour le marxisme (Engels, Boukharine), la religion est le « reflet des rapports sociaux qui sont eux-mêmes déterminés par les structures économiques du groupe²⁶¹ ».

De même « l'apparition du pouvoir politique dans les structures sociales claniques apparaît avec les premières formes de cultes des ancêtres »²⁶² symbolisés par « les chefs de clan »²⁶³

²⁶⁰ Encyclopédie du Monde Actuel (1977), « L'Anthropologie », C.M.L., Paris. p.194.

²⁶¹ *Ibid.*, p.177.

²⁶² *Ibidem.*

²⁶³ *Ibidem.*

Ainsi, en ce qui nous concerne, le système symbolique et clanique *tangalamena* serait alors selon le marxisme le « reflet des rapports sociaux qui sont eux-mêmes déterminés par les structures économiques » qui définit alors à leur tour la forme du pouvoir politique.

MARX ET ENGELS

Marx et Engels (1978)²⁶⁴, dans leur analyse de la religion, partent du christianisme primitif qu'ils considèrent comme un mouvement de contestation des groupes serviles, dominés et exploités par l'empire romain. Ce mouvement de contestation va s'amplifier et secouer l'empire. Des persécutions sont alors faites à l'endroit des chrétiens. Mais elles n'ont pas empêché l'adhésion massive du peuple, et même des soldats (de la légion), à cette religion. Celle-ci, en effet, promet la libération par le Messie ou le Sauveur.

Le mouvement a été incontournable et incontrôlable, ce qui emmène l'homme fort de l'époque, Constantin le Grand, à considérer cette religion comme un moyen de régner sur l'empire. Il va en faire une religion officielle.

A ce propos Engels assimile le christianisme à un grand parti révolutionnaire :

« Il y a presque exactement mille six cents ans que dans l'Empire romain sévissait un dangereux parti révolutionnaire. Il sapait la religion [existante] et tous les fondements de l'Etat. Il niait carrément que la volonté de l'empereur fût la loi suprême, il était sans patrie, international, il s'étendait sur tout l'Empire depuis la Gaule jusqu'à l'Asie, débordait les limites de l'Empire. [...]. Ce parti révolutionnaire, qui était connu sous le nom de chrétien, avait aussi sa forte représentation dans l'armée ; des légions tout entières étaient chrétiennes [...].

L'empereur Dioclétien ne put conserver son calme. Il intervint énergiquement. Il promulgua une loi contre les chrétiens. Leurs réunions furent interdites, leurs locaux démolis, les croix interdites. [...] Les chrétiens incendièrent le palais au-dessus de la

²⁶⁴ MARX et ENGELS (1978), « Introduction aux luttes de classes en France » Œuvres choisies, Les Editions du Progrès, U.R.S.S., p.688.

tête de l'empereur. Alors celui-ci se vengea par la grande persécution des chrétiens de l'année 303 de notre ère [...]. Le nouvel autocrate de l'Empire romain qui succède à Dioclétien, Constantin, appelé par les curés le Grand, proclamait le christianisme religion d'Etat » [Friedrich Engels, 1978 a (1895) : 688)].

Donc, de religion subversive, le christianisme primitif est devenu une religion de l'empire. Par la suite, cette religion va se propager dans le monde et notamment chez les peuples dits « païens ».

Dans cet ordre d'idées, il n'est pas inutile de retracer ici les péripéties du christianisme cohabitant avec les croyances coutumières à Madagascar

7.7. LES PÉRIPÉTIES DU CHRISTIANISME ET DES CROYANCES COUTUMIÈRES À MADAGASCAR

Ainsi, la religion chrétienne est parvenue à Madagascar par le biais des puissances étrangères. Sa pénétration dans la Grande Ile, a été vers le XIXe siècle. C'est le roi Radama 1^{er} (1810 -1828) qui a autorisé en premier les missionnaires dans leurs œuvres. La première évangélisation de l'île aurait été fait par les missionnaires protestants David Jones et Thomas Bevan envoyés par la LMS ou « *London Missionary Society* ». Ils ont d'abord traduit la Bible en langue malgache puis la publient, créant ainsi par la même occasion un alphabet pour la langue locale. Par ailleurs, certains chercheurs malgaches pensent que la mission catholique aurait été présente à Sainte Marie dès 1450.

Les autres missions arrivent vers la moitié du XIXe siècle composées de la Mission Protestante Norvégienne et de la Mission Catholique Française. Ces missions vont renforcer les œuvres déjà entamées par la LMS sur le plan de l'éducation, de la santé,...etc. D'où une apparition progressive d'une élite « cultivée » non seulement des nobles mais aussi des roturiers qui prennent de plus en plus de places sur le plan économique et sur l'échiquier politique.

Parallèlement, en vue de contrecarrer l'influence devenue grandissante de la culture et de la politique européenne sur l'Ile, influence qui gêne aussi l'ascension de

cette oligarchie montante *merina* devenue prospère, Ranavalona 1^{ère} (1828-1861) [succédant Radama 1^{er}], va persécuter les premiers chrétiens convertis. Ranavalona 1^{ère} remercie alors les étrangers, du bien qu'ils ont fait à son royaume, en l'initiant à la sagesse et aux connaissances, mais interdit à ses sujets les pratiques chrétiennes (Hübsch Bruno, 2000)²⁶⁵. En effet, les religions étrangères, ont conquis progressivement la masse du peuple qui devient de plus en plus misérable, et qui attend le salut, la libération du Messie. Tout le système symbolique légitimant le Royaume commence alors à être désuet et dépassé, ce qui amène la reine à la persécution des déviants aux cultes royaux et traditionnels.

A la mort de Ranavalona 1^{ère}, Radama II (1861-1863) accède au pouvoir. Dès 1862, des traités sont signés par ce nouveau roi, avec l'Angleterre et la France, qui stipule la garantie de la liberté d'action des missionnaires et de la liberté religieuse des Malgaches chrétiens. On a vu précédemment, à ce propos, selon Estrade Jean Marie, la suite réservée au roi. Cet auteur relate le phénomène de *ramanenjana*, qui a sévi dans la capitale, consécutif à cette politique de Radama II. C'est ainsi que le parti conservateur d'alors a été suspecté de fomenter un trouble, par la manœuvre du phénomène *ramanenjana*, qui sert alors de couverture populaire afin de couvrir un coup d'Etat. Ce parti fait alors arrêter les *Menamaso*, les favoris du roi, et quelques heures après, Radama II, à son tour, est lui-même définitivement réduit en silence. «Une fois le roi disparu, l'épidémie de *ramanenjana* s'est interrompue presque aussitôt». (Estrade, 1977: 96)²⁶⁶.

On voit bien que ce n'est pas seulement par le *tromba* que peut se manifester le rejet de la religion étrangère, comme c'est le cas qui s'est passé dans la région *betsimisaraka* analysée par Althabe, mais aussi le *ramanenjana* en *Imerina*.

Le *ramanenjana* est ainsi une autre forme de refus d'un nouvel ordre politico-religieux implanté officiellement dans la monarchie *merina*. Ainsi, si la forme du phénomène n'est pas identique, le fond reste le même.

²⁶⁵ Hübsch, Bruno (2000), *Madagascar et le christianisme*, Karthala, Paris.

²⁶⁶ Estrade, *op.cit.*, p. 96

Estrade qualifie cette situation critique, comme nous l'avons vu, de «rupture d'équilibre» dans la société. La cause en est l'émergence d'une crise socio-politique aigüe au niveau d'une institution dans la société globale.

Plus tard, contrairement à Ranavalona 1^{ère}, la reine Ranavalona II, en 1869, se convertit au christianisme et encouragea l'activité des missionnaires chrétiennes.

Elle fait brûler alors les idoles royales, ce qui signifie une déclaration de rupture avec la religion traditionnelle, d'une démarcation symbolique avec les croyances coutumières.

7.8. LE CHRISTIANISME, LES MISSIONS ET LE « MOUVEMENT DE RÉVEIL »

Pour nous permettre de visionner l'avancée du christianisme après la monarchie *merina*, l'écrit, du Pasteur Vig Lars, qui fait son constat en 1902, est instructif.

Il parle ainsi de la pénétration progressive du christianisme, de par l'œuvre des Missions, surtout sur les Hautes Terres, épaulées par l'intermédiaire de l'éducation scolaire, les aides en matière de santé publique. Les missions étant aussi renforcées par le « mouvement de réveil » :

Le christianisme a pourtant agi efficacement comme levain. La divination, la magie et les autres superstitions ont été combattues et repoussées par la prédication, l'enseignement et l'importante œuvre médicale des Missions, et l'idéologie chrétienne a peu à peu pénétré les églises pour atteindre aussi l'opinion publique []

Les jeunes générations, [...] connaissent peu ou pas du tout l'astrologie et ne s'en préoccupent plus. Il faut aussi mentionner, dans ce domaine, le puissant mouvement de réveil qui a eu des résultats importants dans ces régions. Les

convertis sincères ont rompu avec tout ce qui touche au paganisme. (Vig Lars, 1977 : 52)²⁶⁷

En parlant de la phase coloniale, d'abord vers 1817, Madagascar a été placée sous le protectorat anglais. De là découle l'émergence du protestantisme avec le *LMS* (*London Missionary Society*). Le pays devient en 1896 une colonie française. Le mouvement nationaliste de 1947, contre l'ordre colonial français, comme nous l'avons vu a été conduit par le MDRM «Mouvement Démocratique pour la Rénovation Malgache», parti nationaliste. Pour contrer ce mouvement, sur le plan politique, la France encourage la création du PADESM ou « Parti des Dëshérités de Madagascar », et sur le plan religieux elle exerce la pression sur l'Eglise catholique qui s'associe plutôt à la France coloniale. L'Eglise protestante quant à elle, en général, soutient largement la lutte contre cette entreprise coloniale.

7. 9. LES PARTICULARITÉS BETSIMISARAKA

7.9.1. LE JORO ET L'UNIFICATION DES CLANS BETSIMISARAKA EN « ROYAUME »

En revenant sur l'histoire socio-politique *betsimisaraka*, et comme nous l'avons vu, Ratsimilaho, un *Antavaratra Zanamalata* (Nordiste Mulâtre) a regroupé les clans opprimé du Nord, les *Antavaratra*, en vue de renverser le pouvoir tyrannique et se libérer du joug des *Tsitambala* ou *Tsikoa* venant du Sud et qui ont sillonné tout le Nord. Ainsi, un grand discours traditionnel ou « *kabary* » a été organisé à cette occasion afin d'unir les forces vives et apprécier ainsi les motivations des *Antavaratra* assujettis. A l'issue de la réunion des « *filoha* » ou chefs claniques lignagers Ratsimilaho a été élu comme « *filohabe* » ou grand chef et aura pour rôle de diriger et de commander cette confédération clanique naissante *antavaratra* ou nordiste.

Ratsimilaho se donna alors le nom de Ramaromanompo (celui qui a plusieurs vassaux) et a fait prêter un *fatidrà* (pacte de sang) aux principaux chefs de clans, avec

²⁶⁷ Vig, Lars (1977), Croyances et mœurs des malgaches. Fasc. II Tananarive. Imprimerie Luthérienne, p.52.

un *joro* (invocation sacrée de Dieu et des *Razana*) et selon la tradition orale s'est réalisé dans la presqu'île d'*Ambitsika* entre *Maroantsetra* et *Mananara-Nord*. Les principaux chefs de clans jurent de rester *tsy misaraka* (ou à jamais unis).

Soulignons que jusque-là les clans sont généralement très indépendants, de plus géographiquement, ils sont la plupart du temps isolés entre eux, comme nous l'avons souligné auparavant, et vivant en micro-régions de communautés.

Les mutations sociales consécutives aux transformations socio-économiques telles : la pression des intensifications des échanges avec les pays étrangers ; les rivalités pour contrôler une rade ou un port afin de pouvoir maîtriser la traite et trafics d'esclave (qui constitue l'activité la plus rentable de l'époque) et le commerce, ont donc propulsé une religion d'entente propre au *Betsimisaraka*, par le pacte de sang ou *fatidrà*, et le *joro*. La religion a donc unifié des clans jusque-là cloisonnés, voire rivaux, comme les mutations socio-économiques a fait élire une religion commune.

A ce propos Lahady Pascal écrit :

La religion a donc suivi le mouvement [de transformations socio-économiques, de la monarchie confédérale et l'intensification de l'échange avec l'extérieur]. Ainsi en était-il du joro : le serment des conjures de 1720, qui était à la fois serment de guerre et pacte d'alliance, constitua la fondation du peuple betsimisaraka (Lahady Pascal, 1979 : 30)²⁶⁸

Nous avons auparavant vu la suite, la libération de Fénérive puis de Tamatave. Les *Tsikoa* ou *Tsitambala* sont vaincus, ils seront dénommés par les *Antavaratra* par le sobriquet de « *Betanimena* » qui signifie trempé de boue rouge, de latérite.

Puis *Kalaheka*, un « *filohabe* » ou grand chef *antatsimo* (du Sud) sera allié, toujours avec rituel de pacte sang à Ratsimilaho, après une promesse de ce dernier d'accorder à *Kalaheka* le port de Fénérive.

²⁶⁸ Lahady Pascal, *op.cit.* p.30.

Ramanano prend fuite vers le sud. Ratsimilaho demande alors à *Kalaheka* l'aide et la collaboration de tous les clans lignagers *antatsimo* ou du Sud.

C'est là une amorce d'une confédération Nord-Sud. Dans leur projet d'éliminer Ramanano le tyran, l'alliance nordiste-sudiste s'est donné un nom celui de « *Betsimisaraka* » qui signifie « nombreux qui ne se sépare pas » ou plus explicitement un grand peuple qui ne se sépare pas.

7.9.2. LE MANONGEHY OU TROMBA BETSIMISARAKA ET LA DYNASTIE SAKALAVA

Il en va de même du *tromba*, qui après le point culminant d'officialisation du système *joro betsimisaraka*, Ratsimilaho dorénavant reconnu du Nord au Sud va s'appuyer aussi de façon officielle de l'extérieur en s'alliant avec la dynastie *sakalava*. Cette alliance renforcera de plus son statut et son titre de chef suprême de tous les clans *betsimisaraka*. L'unification *betsimisaraka* va entraîner une solidification d'un ensemble d'us et coutumes jusque-là formés chacun de traits spécifiques, et qui en s'interférant, de plus en plus, donne une amalgame plus homogène.

Notons que ce ralliement va aussi permettre d'intensifier les échanges commerciaux avec les européens, traitants, sans qu'ils ne perturbent complètement les populations qui entrent auparavant en concurrence et en conflit. Le pacte de sang et la religion aidant.

Cette mutation sociale due aux transformations socio-économiques soulignées précédemment, ajoutée à l'alliance contractée par Ratsimilaho avec les *Sakalava*, alliance réalisée en épousant la fille du roi *sakalava*, nommée Matavy, vont affecter aussi la forme du *manongehy*, culte spécifique *betsimisaraka* apparentée au *tromba sakalava*. Le *manongehy*, particulièrement *betsimisaraka* se transforme en définitive en « *tromba spécifique betsimisaraka* ». Ainsi, Lahady Pascal souligne :

« Rien d'étonnant aussi que la possession-Manongehy s'organisât en une cérémonie sociale plus structurée au contact des *Sakalava*, surtout après la mort traumatisante de *Ndianjañahary* [du nom du souverain *sakalava*, divinité en possession], pour donner le

*tromba betsimisaraka actuel, dont le nom du dieu reste comme écho des temps du monarque »*²⁶⁹

En effet, il va de soi qu'une alliance entre deux royautes implique, dans un processus de nécessité d'intégration et d'échanges, des emprunts de part et d'autre des contractants à cette alliance.

Il en va de même et en conséquence au niveau des sujets, du peuple.

Mais avant même cet échange culturel direct par alliance, des échanges lointains et indirects ont déjà existé entre *Sakalava* et *Betsimisaraka* et ce notamment dans la partie Nord de la région *betsimisaraka*.

A cet égard Lahady Pascal reprend la thèse de Raseta Ravelomanatsoa selon laquelle :

« ...Le tromba ou possession prit de l'ampleur et se propagea avec l'expansion sakalava à l'Est par le Nord, rejoignant l'invocation locale des esprits pour former ou réorganiser le rite de possession betsimisaraka, le manongehy » [Raseta R. (1964) : 167] cité par P. Lahady²⁷⁰.

Enfin l'analyse de Lahady conclue que « le *tromba* constitue en quelque sorte le couronnement de toutes les croyances et de tous les interdits *betsimisaraka* », en se référant toujours à l'étude faite par Raseta Ravelomanatsoa.

7.10. LE CHRISTIANISME ET LA RELIGION TRADITIONNELLE À PARTIR DE L'INDÉPENDANCE

A Madagascar, aux temps des anciens, Dieu était invoqué, partout sous le nom de *Zanahary*. Voyons alors ce que *Zanahary* représente pour les Malgaches.

²⁶⁹ *Ibidem.*

²⁷⁰ *Ibidem*

7.10.1. LA NOTION DE ZANAHARY ET D'ANDRIAMANITRA ANDRIANANAHARY

Pour les hébraïsants malgaches, le nom Zanahary pourrait avoir des origines hébreux, de [*Yah-Nahary*] ou "Dieu-Créateur", [de l'hébreu *Yah* ou Dieu"] + [*Nahary*, en malgache celui qui a créé].

Par ailleurs, Lahady Pascal (1979) trouve, dans le glossaire élaboré par F. de Hautman en 1595, le nom de *Zañahary*, un terme que les *Onjatsy* (proto-malgaches qui ont accueilli les *Anakara*, ancêtre des *Antemoro*), emploient sous le vocabulaire de *Iañahary*, mot datant vers 1150, du temps de l'arrivée des peuplades arabisées. Les manuscrits arabico-malgaches du XVI^e siècle, de leur côté, attestent la croyance des Malgaches en *Zanahary*.

Si on s'en tient donc aux résultats de ces recherches citées ci-dessus, l'origine du mot *Zanahary* ou d'*Iañahary* provient d'une culture hébraïque, ou de celle de la peuplade ancienne du Sud-Est de Madagascar (les *Onjatsy*), ou de celle des groupes immigrants arabisés.

Les chrétiens utilisent aussi ce terme pour désigner Dieu. Par ailleurs, l'hymne national, intitulé « Ry Tanindrazanay *Malala ô* », littéralement « Ô notre Chère Patrie », contient dans son refrain le nom *Zanahary* : « *Tahionao ry Zanahary ity Nosindrazanay ity ...* » qui signifie « Bénit ô Dieu cette Ile de nos Ancêtres ». « *Ry Tanindrazanay Malala ô* » a été écrit par le Pasteur Rahajason, un des prêtres du temple *FJKM Anosizato Hebrona*, situé dans la capitale. A noter que la FJKM ou *Fiangonan'i Jesoa Krsity eto Madagasikara* (Eglise de Jésus Christ à Madagascar) représente la plus importante institution religieuse protestante à Madagascar et ce, en termes de nombre de fidèles et de localisations géographiques.

L'hymne nationale étant en droit, un des éléments fondant la souveraineté, car il est emblématique d'un Etat-Nation. On peut donc dire de ce fait, qu'officiellement, le Dieu des Malgaches s'appelle *Zanahary*. A fortiori, l'hymne est un substrat idéologique important car rassembleur, non seulement sur le plan de l'identité

religieuse et culturelle mais aussi sur celui de l'imaginaire sociale et symbolique. Il est fredonné de l'école primaire au palais présidentiel, du *fokontany* à l'hémicycle.

Cependant, la constitution malgache dans son préambule emploie les termes *Andriamanitra Andriananahary* comme noms de Dieu. *Andriamanitra* est la contraction de [*Andria - (na) manitra*] qui veut dire « seigneur parfumé ». Parfumé, car les médiums prétendant avoir été témoin d'une manifestation divine sent toujours une odeur suave avant cette manifestation. L'autre nom de Dieu, *Andriananahary* [*Andriana - nahary*] signifie « prince procréateur ».

Voyons le contenu de la constitution malgache quant à l'appellation de Dieu :

« Le Peuple Malagasy souverain, affirmant sa croyance en Andriamanitra Andriananahary, résolu à promouvoir et à développer son héritage de société vivant en harmonie et respectueuse de l'altérité, de la richesse et du dynamisme de ses valeurs culturelles et spirituelles à travers le « fanahy maha-olona » [qui signifie littéralement « L'esprit fait l'homme »] (Constitution de la Quatrième République, 2010)

De là, on peut constater alors qu'il n'y a pas une harmonie, entre l'appellation de Dieu contenue dans l'hymne national et celle écrite dans la constitution. Dans l'hymne national on trouve *Zanahary*, par contre dans la constitution on découvre *Andriamanitra Andriananahary*. Il existe bien une dissonance.

Remarquons, à juste titre, qu'il fut un temps où pendant la troisième république, le président d'alors, Ravalomanana Marc, concernant toujours cette appellation de Dieu contenue dans cet hymne, aurait demandé aux parlements de substituer *Zanahary* à *Andriamanitra* ou à *Jesosy* (ou *Jésus*). La majeure partie des députés n'ont pas avalisée cette demande présidentielle, quand bien même la majorité parlementaire lui est acquise. La question reste alors de savoir quelle est la motivation du président d'alors concernant ce projet de modification et aussi celle de la majorité des parlements qui ont refusé.

Pour le premier, est-ce pour régler simplement cette cacophonie au niveau de l'appellation entre l'hymne et la constitution ? Ou encore, est-ce qu'il y a un soubassement politique derrière ce désir de rectification.

A titre informatif, cet ex-président occupe une place de direction dans cette importante institution religieuse qu'est le FJKM, citée précédemment. Il en est le vice-président et ce jusqu'à ce jour. Était-il tenté dans ce dessein d'officialiser constitutionnellement *Jesosy* ou *Jesoa* (*Jésus*), une appellation usuelle de Dieu chez les FJKM ? Dans ce cas, on peut penser à une stratégie de cumulation stratégique du capital politique - la direction du pays - et du capital religieux.

En effet cette demande de rectification permet justement de faire un rapprochement « harmonieux », non seulement entre la constitution et le culte FJKM mais aussi entre la constitution et le christianisme.

Pour le second, les parlementaires, dont la majeure partie vient des régions côtières, on ne devrait pas s'étonner de son non acceptation de *Jesoa* ou d'*Andriamanitra* au détriment de *Zañahary*. En effet, ces députés représentent des populations vivant plutôt en communautés d'us et de rituels traditionnels, incarnés par *Zañahary* et les *Razana* (ancêtres), et dans une moindre mesure par le Christ du christianisme. Cependant, on se référant à la vie religieuse dans la région *betsimisaraka*, il apparaît que le syncrétisme gagne aussi du terrain. Le culte traditionnel et les religions chrétiennes sont en même temps là et semblent s'interpénétrer.

Si on se réfère à la définition de Lahady Pascal, ce chercheur *betsimisaraka*, celui-ci suggère, étymologiquement, *Zañahary* comme suit :

Zañahary : *Zaña*, être, être divin et *Hary* soleil, lumière solaire, le divin en tant que puissance et origine. (Lahady Pascal, 1979: 265-267)²⁷¹

Cependant dans la pratique, dans l'évocation de Dieu par le *tangalamena*, cette notion de Dieu peut prêter à confusion pour un étranger ou un visiteur non averti du fait

²⁷¹ Lahady Pascal, *op.cit.*, pp. 265-267

de l'aspect dichotomique de la notion. Le rituel usuel d'appel de Dieu ci-après contient cette ambivalence :

« Hi ! Hi ! Hi ! [Cri habituel d'appel ou d'invitation de Dieu]. Mañantso ê ! [Nous t'appelons !]. Mañantso anao Zañahary [Nous t'appelons Dieu (créateur)], **Zañahary Lahy, Zañahary Vavy** [Dieu Homme, Dieu Femme], nañano ny masoandro [qui a créé le soleil], nañano ny volaña [qui a créé la lune], nañano ny tañy [qui a créé la terre], ...etc.

En effet, il faut comprendre, dans le culte *betsimisaraka*, que le système *tangalamena* est monothéiste, malgré la dualité apparente de *Zanahary* (*Zañahary Lahy* et *Zañahary Vavy* (*Zañahary* mâle et *Zañahary* femelle), cité à chaque invocation sacrée. L'explication est que toute vie découle, dans la pensée *betsimisaraka*, de cette dualité / unicité. Seul Dieu homme et femme peut procréer. Ainsi il a créé le soleil, la lune, la terre, peut donner la pluie et à qui appartient le tonnerre. Il a une grande main, donc peut tout faire.

Toujours pour Lahady Pascal et en ce qui concerne l'appellation *betsimisaraka* d'*Andriamanitra*, on a d'abord :

- ***Andriamañitra*** venant des deux radicaux 'ndria [fondement ou seigneur] et -ani- [cosmos ou ailleurs, maître de l'espace ou du ciel. *Andriamañitra* est communément traduit par Dieu ou ***Zañahary***.²⁷²

Enfin il y a ce qu'il appelle *Andriamanitra Zanahary* qui combine donc les deux notions :

- ***Andriamañitra Zañahary*** : plénitude de divinité ; Dieu des dieux.

Par ailleurs dans les cultes de possession *betsimisaraka*, et toujours selon l'auteur, les divinités sont souvent appelées :

- *Andrianjañahary*;

²⁷² *Ibid.*

- *Ndianjañahary* ou *Ndianjañahary* (du nom du souverain sakalava).

7.10. 2. LA MUTATION DE « ZANAHARY » EN « ANDRIAMANITRA – ANDRIANANAHARY »

La conception malgache de la religion et l'appellation de dieu ne doit pas être coupée de l'histoire et de l'organisation socio-politique à Madagascar.

Ainsi Lupo Pietro, en analysant le système de production et l'organisation politique en *Imerina* à partir du XVI^e siècle, a pu mettre en évidence la liaison intime entre le changement de dénomination de dieu (de *Zanahary* en *Andriamanitra*) et la structure sociale d'alors qui divise la société en trois couches différentes : les *andriana* (princes ou nobles), les *hova* (hommes libres), et les *andevo* (esclaves).

En effet, à partir de cette époque, la dénomination ancienne *Zanahary* n'est plus adaptée pour légitimer l'exploitation des *andriana*, propriétaire de la terre et des *hova* sur les *andevo*. La notion de *Zanahary* liée au concept d'ancêtre sera alors remplacée par celle d'*Andriamanitra*, ou prince parfumé / seigneur parfumé, contenant la notion de prince ou seigneur. Lupo souligne que : « *Ce concept [Zanahary], ne fait pas ressortir le fait que la terre, base matérielle de l'organisation sociale, n'appartient plus à tous les clans, mais aux clans nobles dont sont issus les rois* » (Lupo, 1990 : 156)²⁷³

Or, la notion ancienne de *Zanahary* contient la racine « -nahary » (créateur) qu'il faut aussi récupérer. De là émerge le concept d'*Andriamanitra – Andriananahary*, dont le créateur est récupéré dans *Andriananahary* [(*Andriana* : prince, noble) et (*nahary* : créateur)]. « *Dieu devient donc un seigneur, reflet de la nouvelle organisation sociale. Le souverain est le représentant vivant de la divinité* » (Razafindrabe Mamy. cité par Lupo)²⁷⁴

Dans cette conception, le marxisme insiste sur le fait que, dans une société différenciée, il y a plusieurs idéologies qui sont le produit et le reflet des oppositions sociales. Ainsi pour le groupe social des *andriana* et des *hova*, cette idéologie fondée

²⁷³ Pietro Lupo (1989-1990), *Les discours malgaches sur Dieu. Contribution à l'étude d'une mentalité religieuse*. Omaly sy Anio, N° 29-32, p 156.

²⁷⁴ *Op.cit.* 156.

sur *Andriamanitra* – *Andriananahary* est un véritable instrument intellectuel de domination.

L'idéologie comme les mythes, a en effet une double exigence fondamentale : la cohérence logique interne [de *Zanahary* à *Andriamanitra* - *Andriananahary*] et l'adaptation à la réalité. De la tension entre ces deux exigences contradictoires naît l'évolution des idéologies, leurs transformations. Une fois qu'une idéologie est arrivée à fournir une interprétation cohérente d'une certaine réalité sociale, il y a des chances pour que cette réalité se transforme et qu'en conséquence il faut remettre en question l'idéologie et lui retrouver une nouvelle cohérence.

De plus, au XIXe siècle, l'importation de la conception chrétienne de Dieu va secouer le schéma socio-religieux et politique du dieu *Zanahary*. En effet, dans la société qui croit en *Zanahary*, on est en présence de communauté de fidèles où seul le médiateur légitime peut dialoguer avec ce créateur. En prenant l'exemple de la croyance traditionnelle *betsimisaraka*, le *tangalamena* est le médium légitime dans cette communication avec *Zanahary*. Par contre dans la société où on vénère le Dieu des chrétiens, tout le monde est égal et peut directement adorer et prier Dieu. Ainsi, il est écrit dans la bible²⁷⁵ :

Avant la venue de la foi, nous étions gardés en captivité sous la loi [...] Ainsi donc, la loi a été notre surveillant, en attendant le Christ, afin que nous soyons justifiés par la foi. Mais après la venue de la foi, nous ne sommes plus soumis à ce surveillant. Car tous, vous êtes par la foi, fils de Dieu, en Jésus Christ. Oui, vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ. Il n'y a plus ni Juif, ni Grec, il n'y a plus ni esclave, ni homme libre, il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ. Et si vous appartenez au Christ, c'est donc que vous êtes la descendance d'Abraham ; selon la promesse, vous êtes héritiers.

Le Dieu des chrétiens élimine donc toute différence parmi les vivants : que ce soit une dissemblance entre nationalités, Juif ou Grec, entre catégories sociales, esclave ou homme libre, entre genres, homme ou femme, tous est un en Jésus Christ, héritiers d'Abraham.

²⁷⁵ Epître aux Galates 3. 23-29, Société Biblique Française, 1988, pp.1643-1644.

De cette égalité parmi les hommes et devant Dieu, les idéologies basant sur la légitimation de telle ou telle classe sociale, telle ou telle catégorie sociale, tel ou tel système d'organisation politique et sociale (traditionnelle ou moderne), s'effondrent.

Ainsi, dans un système d'organisation politique et sociale traditionnelle qui introduit le christianisme et acceptant le Dieu des chrétiens, et en prenant le cas *betsimisaraka*, le *tangalamena* va perdre sa place de médiateur légitime auprès de Dieu. Tout le monde peut alors être « officiant » de culte, s'il a la foi, et diriger une assemblée de fidèles croyants lors d'un culte.

C'est là que réside la difficulté pour qu'une structure sociale, basée sur des différenciations que représentent : le système patriarcat ; celui du statut aîné/cadet ; celui du nivellement de génération, autant de systèmes privilégiant le *tangalamena*, puisse du jour au lendemain s'acheminer vers une structure égalitariste de sexe, d'âge, de génération.

Tous ces déterminants consolident et justifient l'ordre traditionnel. De plus, et qui n'est pas les moindres, ces qualificatifs permettent au « qualifié » d'accéder au titre de dépositaire de la terre ancestrale, un moyen fondamental de production, en vertu duquel, il devient ainsi le maître absolu.

De même, les possédés dits *tromba* ou encore maîtres *tromba*, qui sont la plupart du temps du sexe féminin, trouve dans ce culte de possession un « affranchissement » ou plus exactement une émancipation, vis-à-vis des restes de la société patriarcale dominée par les hommes.

Ainsi, au foyer, la femme adepte se trouve d'abord en « sécurité psychologique » vis-à-vis de son mari, elle est écoutée et même consultée. Ce qui n'est pas le cas pour une femme non adepte. De plus, dans la communauté, la femme *tromba* est crainte, considérée, et on demande son intervention soit pour une bénédiction, soit pour une malédiction. Elle acquiert ainsi un statut social autre que ceux des femmes non adeptes.

Et ce qui est inhabituel et « anormal » car non coutumier, c'est le cas du foyer où la mère de famille est *tromba* car l'on y trouve une inversion des rôles des conjoints, voire du statut mari/femme.

Comme c'est à la femme, en tant que *tromba*, d'édicter des « *sandrana* » ou « *fady* » (les tabous ou interdits courants) que la famille doit strictement observer, donc c'est aussi à elle de juger, non plus de ce qui est « normal » ou « valeureux » pour une famille, mais de ce qui devrait l'être pour cette famille.

Bref, de décider de l'avenir du ménage, une prise en main de toute l'organisation du foyer en général.

Comme nous l'avons vu auparavant, le *sandrana* ou le *fady* s'apparente comme un élément de régulation sociale au niveau de la société, mais dans le cas du *tromba*, il apporte des suppléments d'interdits, prescrits temporairement ou en permanence par l'esprit *tromba*.

De par ces interdictions, la marge de manœuvre du mari en tant que chef de famille apparaît très réduite et influe sur l'économie domestique.

En effet, les tabous peuvent concerner, à part les nourritures à prendre, un lieu donné, les relations dans la communauté, une forêt quelconque, un moment de la journée, le jour de la semaine pour travailler, voire le mois faste pour cultiver ou faire d'autres activités.

Tout ceci restreint considérablement les activités productives du mari. Soulignons ici encore que la transgression de ces interdits se manifestent par l'apparition de châtiments regrettables, dont le cible est non seulement le fautif mais tout le foyer et ses descendants (maladie, destruction des fruits du labeur, infortune, anéantissement des biens, incendie, ...etc.).

A la périphérie d'*Ampasimbe-Onibe*, une de nos zones d'étude, « Z » a quitté définitivement sa femme adepte du *tromba*.

Il est parti sans aviser ni famille, ni entourage, ni *tangalamena*. L'appauvrissement progressif du foyer ainsi que l'absolutisme de sa femme étant la raison de sa fuite du domicile conjugal.

On a su seulement ces motifs de son départ que par son ami habitant Tamatave. Ensuite, on n'a plus de nouvel de lui jusqu'à ce jour.

Par contre, à Tamatave, en pleine ville, on nous a raconté l'exploit d'une femme *tromba* qui, dit-on, s'est enrichie par les miracles qu'elle prodigue dans les guérisons.

Son mari a quitté, non sa femme, mais cette fois-ci son emploi d'ouvriers, afin d'assister cette *mpitsabo amin'ny fômbandrazaña* (guérisseuse traditionnelle) dans l'exercice de sa fonction de *tromba*.

Enfin, il faut souligner que ici aussi, il apparaît difficile pour une femme *tromba*, de par sa place en tant que telle, avec les prérogatives, les latitudes au foyer, le statut vis-à-vis du reste de la société, d'abandonner ce culte et réintégrer dans son statut de femme coutumière du système *tangalamena*.

Et ce qui est encore plus difficile c'est de renoncer à cette pratique et consentir à une religion chrétienne. En effet, cette religion place l'homme à la tête du foyer conjugal.

Du statut de *tangalamena* ou du celui de maître *tromba*, une chose est sûre, il permet l'acquisition d'une place privilégiée au sein de la communauté, vis-à-vis du reste de la population croyante.

Voyons maintenant comment se fait les échanges culturels au niveau religieux sur le plan d'abord micro-social puis macro-social.

En effet, l'étude de la spiritualité et de la pensée doit être située dans un contexte général.

7.11. L'ÉCHANGE CULTUREL AU NIVEAU RELIGIEUX AU PLAN MICRO-SOCIAL

Nous voudrions insister sur le fait qu'une adaptation au réel oblige à transformer une supposée cohérence - idéologique - au niveau du système socio-religieux, et l'exigence de cohérence oblige à faire un constat permanent de la réalité sociale.

C'est dans ce sens que l'échange culturel - dynamique culturelle - apparaît comme obligatoire, voire une nécessité pour qu'une structure sociale incorporant un système religieux donné puisse vivre.

Dans le cas contraire, il y aura implosion sociale du fait de la pression de l'extérieur.

Cela nous amène donc à voir de près cette réalité à travers cet échange, toujours en mouvement, à travers la dynamique syncrétique.

Prenons deux zones d'étude, une zone enclavée représentée par Savahonda et une zone carrefour représentée par la Raffinerie de pétrole de Toamasina. Nos constats sur terrain sont frappants.

Tombeau *betsimisaraka* et caveau « *merina* » ?

A *Savahonda*, une de nos zones d'étude, le *tangalamena* est chrétien.

De plus, son « tombeau familial » ou plutôt caveau est construit à la manière des tombeaux *merina* et des Hautes Terres avec une surélévation en ciment et béton.

Il a été construit selon lui pendant l'époque du Royaume de Madagascar.

La porte du caveau est aussi en béton et s'ouvre avec une clef.

Nous avons eu l'occasion d'assister à un tsaboraha organisé par la grande famille ou clan de ce tangalamena et de se prendre en photo avec lui et les anciens du village au pied de ce fameux tombeau avant notre départ (figure 19).

Figure 19 : Un tsitsika au pied du caveau familial du Tangalamena à Savahonda



Photo: Auteur, 2002

Légende:

- Devant les assistances les morceaux de bambous plantés au sol représentent l'autel ou encore le poteau sacré appelés *fisokiña* ou *jiro*.
- De droite à gauche :
 - Au premier plan accroupis, le *Tangalamena* tenant une tasse contenant du rhum dans la main droite et une casquette dans sa main gauche, à côté de lui, son cousin patrilinéaire, tous les deux en chemises.

- Après, nous-mêmes en tee-shirt, et à notre côté, en chemise, un représentant des anciens.
- Derrière nous, le fameux caveau construit en matériaux modernes comme le ciment, le béton armé. Il est réservé aux seuls défunts de la lignée patrilinéaire.
- A gauche du caveau, un tombeau traditionnel abrité de toitures en tôle, supportés par des poteaux en bois ronds. Il est destiné aux défunts qui ne se sont pas inclus dans la lignée patrilinéaire.

Ces défunts hors de la lignée patrilinéaire peuvent à tout moment être transféré, au moment opportun, et suivant la situation financière des descendants ou parents, dans leur lieux d'origine.

Ce *tsitsika* ou invocation de *Zanahary* et des *Razana* pour demande de bénédiction, nous est réservé au moment où nous quittons *Savahonda* pour que notre retour chez nous soit sans encombre.

***Tangalamena* chrétien**

Un *tangalamena* officiel, de la Raffinerie de pétrole de Toamasina, déjà en retraite de son emploi, donc aussi de sa fonction d'officiant, est fervent chrétien tout en étant, en même temps, *tangalamena* de cette société pendant l'exercice de sa fonction d'employé.

Entreprise moderne, culte *betsimisaraka* et christianisme

A Toamasina, capitale *betsimisaraka*, la raffinerie de pétrole elle-même, en tant qu'organisation moderne a toujours coutumièrement, en son sein, un *tangalamena* et ce, depuis sa création, qui officie tous les événements majeurs dans la société.

Nous avons déjà parlé, dans notre introduction, de la Raffinerie comme seconde zone carrefour, car sa population est hétéroclite : des expatriés, des nationaux composés

de diverses « ethnies » : des autochtones, des migrants surtout *Merina* et *Betsileo* occupant des fonctions d'agents de maîtrise ou de cadres, des gens issus du milieu urbain mais aussi de celui de la campagne, occupant des postes de simples ouvriers permanents ou temporaires.

A part les cultes « classiques » relatives aux inaugurations de bâtiments, d'équipements nouveaux, on peut citer d'autres rituels officiés par le *Tangalamena*.

En effet, différents cultes traditionnels se pratiquent dans cette entreprise selon les circonstances qui peuvent être :

- de veiller à la sécurité de l'usine contre l'incendie ou à celle des travailleurs quant aux accidents corporels de travail ;
- le cas de répétition de décès anormal au niveau du personnel, motif du *joro* de la figure 20 ;
- le cas de dotation de nouvelles installations importantes pour l'usine ;
- celui d'une constatation de fluctuation de la qualité et quantité de la production, qu'elle soit bénéfique ou désavantageux pour l'entreprise ;
- une demande de bénédiction, faite avant les différentes fêtes de la Nation et avant la fête des morts ;
- le cas de succession du *tangalamena* titulaire qui devrait partir à la retraite ;
..., etc.

Figure 20 : « Joro » à la Raffinerie de Toamasina : demande de bénédiction, suite à une fréquence de décès au sein du personnel.



Photo : auteur, 2003

Légende :

La photo (fig.20) montre un joro avec immolation de zébu au sein de l'enceinte de la société, près du fisokina.

Le tangalamena (cf. figure 20) en lambahoany (paréo) près du zébu est entouré des invités de l'administration locale. La direction et le personnel de la Raffinerie ne sont pas visibles sur la photo, ils sont derrière les invités officiels.

Cohabitation, culte traditionnel local et cercle chrétien de prière

Par ailleurs, toujours sur le plan religieux, la Raffinerie connaît aussi en son sein un cercle de prière chrétien dont certains tenants de la coutume du système *tangalamena* sont présents dans les séances, organisées par le cercle. Le cercle est œcuménique et ces séances de prières se font une fois par semaine à partir de 18 heures.

Fidèles anglicanes et *tromba*

Un employé de la Raffinerie de Tamatave, « R. », originaire des Hautes Terres, *Merina*, marié légalement avec une femme *betsimisaraka*, est pratiquant anglican. Sa femme, adepte du *tromba*, elle aussi est anglicane. Tous deux participent au rituel de ce culte avec des parents, amis et voisins de différentes origines « ethniques », en privé en leur demeure, tout en restant anglicans.

Ici *tromba* et christianisme sont pratiqués de façon permanente et semblent faire bon ménage, en voyant le couple aller à l'église tous les dimanches et aussi réunir des adeptes du *tromba* à chaque fois qu'arrive le moment de faire un rituel ou à chaque fois qu'il est nécessaire de l'accomplir (demande de bénédiction, de guérison,...etc.).

Tout cela, pour dire l'enchevêtrement des religions ancestrales et des religions « officielles », du traditionalisme et du modernisme, non seulement dans les communautés traditionnelles enclavées mais aussi dans les espaces modernes et urbains.

On a pu constater l'échange entre tradition et modernité, culture autochtone et culture des Hautes Terres, en se référant par exemple à « l'architecture » ou à l'art de bâtir du caveau à *Savahonda*, construit en matériaux moderne, porte en béton assortie de serrure.

Or, le tombeau *betsimisaraka* est traditionnellement constitué seulement d'une fosse en deux compartiments, l'un destiné pour les défunts masculins et l'autre pour les dépouilles féminines. On a aussi vu le *tangalamena* et l'assistance vêtus de vêtements

occidentaux (chemises), le rhum, une boisson moderne qui a été achetée à Tamatave, servant au *tsitsika* (demande de bénédiction).

Le dynamisme syncrétique, que l'on a pu entrevoir à travers ces constats allie tradition et modernité, culture locale et culture extérieure, religion locale et religion « officielle », et ce, au niveau du microcosme.

Voyons maintenant comment il se manifeste au plan micro-social.

7.12. L'ÉCHANGE CULTUREL AU NIVEAU RELIGIEUX AU PLAN MACRO-SOCIAL

En parlant de syncrétisme, l'étude d'une équipe²⁷⁶, dans le cadre d'une coopération scientifique et de recherche sur l'évolution de la vie politique, de la société à Madagascar, composé de Blanchy et Beaujard (ethnologues), de Jean-Aimé Rakotoarisoa (géographe et archéologue) et de Chantal Radimilahy (archéologue), met en relief les nouvelles relations qu'établissent les politiciens, entre pouvoir d'Etat et institutions religieuses d'une part et les rapports socio-politico-religieux entre la ville et la campagne, d'autre part. Ce sont des observations, faites en 2002 pendant la crise institutionnelle post-électorale que le pays a traversée. Ainsi, les nouveaux mouvements religieux, qu'emprunte le politique, emploient les méthodes de communications modernes dans le recrutement de nouveaux fidèles, partout dans la Grande Ile, mais l'épicentre reste la capitale. Par exemple, des thérapeutes traditionnelles ou guérisseurs sont activement présents au sein des associations cultuelles.

En effet, la présence de ces thérapeutes « garantit la moralité » des associations et par là même permet la « constitution d'un groupe de pression ». C'est pour dire « l'enracinement social du processus syncrétiques » dans la concurrence politico - religieuse chez la société malgache actuelle. Ces guérisseurs proviennent souvent de la

²⁷⁶ Véronique Duchesne, « Sophie Blanchy, Jean-Aimé Rakotoarisoa, Philippe Beaujard, Chantal Radimilahy (dirs.), Les dieux au service du peuple. Itinéraires religieux, médiations, syncrétisme à Madagascar », Archives de sciences sociales des religions [En ligne], 138 | avril - juin 2007, document 138-7, mis en ligne le 11 septembre 2007, consulté le 11 mars 2014. URL : <http://assr.revues.org/5342>
Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, pp.1-3.

campagne et de différents coins de la région de Madagascar, c'est - à - dire issus de groupes culturels ou « ethnies » différentes.

L'étude parle aussi du foisonnement des pratiques et des représentations religieuses d'une autre dimension que nationale, ou si on veut, supranationale, qui entrent en contact entre eux, à savoir celles des chrétiens, des musulmans, des hindouistes et bouddhistes,...etc. Ainsi, par exemple, la dénomination traditionnelle *Zanahary* est actuellement « anthropomorphisée » et classée dans la catégorie d'ancêtre toléré par les chrétiens ou encore catégorisé aux « saints »²⁷⁷.

En 2014, c'est-à-dire 12 ans après la précédente observation du phénomène syncrétique, le journal *La Nation*²⁷⁸, quotidien d'information rapporte que Madagascar est envahi par 212 « associations cultuelles » ou « sectes ». Cependant 80% d'entre eux, ne respectent ni la loi ni les règlements qui régissent telles associations cultuelles.

Par ailleurs, parmi ces 212 associations, 9 églises seulement sont agréées. Enfin, le Ministère de tutelle²⁷⁹ souligne l'existence d'autres associations cultuelles clandestines et qui n'ont pas obtenu de récépissé. En d'autres termes, on a plus de 212 associations cultuelles en présence. Le journal rapporte aussi que ces dernières ont connu une hausse fulgurante durant la période de Transition de 2009.

Ainsi, les gabegies dans ce monde des « sectes » sont nombreuses que l'utilisation d'écoles publiques pour la messe dominicale est monnaie courante. En effet, « nombreuses sont celles en mal d'édifice cultuel et qui ont recours à l'utilisation des institutions publiques »²⁸⁰

7.12.1. DU TROMBA AUX SECTES

Nous avons vu comment des transformations socio-économiques sont suivies d'événements politiques majeurs et de transformations religieuses.

²⁷⁷ Duchesne Véronique, op.cit, p.3.

²⁷⁸ La Nation (2014), « Madagascar envahi par 212 associations cultuelles », Quotidien d'information. Edition du 12 .12. 2014, N° 753.

²⁷⁹ Ministère de l'Intérieur.

²⁸⁰ Op.cit.

Nous avons cité alors le cas de la société *betsimisaraka*, qui, avec l'intensification des échanges sur le plan international et la compétition clanique locale qui s'ensuit, a nécessité, un ordre nouveau, une alliance entre clans et plus encore, entre royaume (*betsimisaraka* et *sakalava*). En même temps que se fondent alors des échanges plus ordonnées, se construisent aussi des échanges culturels et religieux.

Ainsi il en est de la transformation du *manongehy* en *tromba betsimisaraka*. Nous avons pris aussi, l'exemple de la monarchie merina du temps de Radama 1^{er} à Radama II, en passant par Ranavalona 1^{ère} dont la mutation socio-économique en *Imerina* a mouvementé le schéma religieux de la monarchie et qui a dû être adapté à la situation qui prévaut : du christianisme messianique à la persécution des chrétiens, puis inversement plus tard à son officialisation comme religion d'Etat. Nous y avons aussi vu la transformation de la notion de *Zanahary* en *Andriamanitra Andriananahary*.

Le *tromba*, en tant que phénomène lié aussi aux transformations sociales est comme une réponse pragmatique avérée et immédiate, souvent en rapport aux souffrances psychologiques et matérielles des hommes, notamment dans le milieu traditionnel.

Et comme le *tromba*, la « secte » semble aussi être le refuge ultime des personnes en mal être et en paupérisation croissante. A cet égard les études de Lombart à Tuléar ne font que confirmer ces états de choses (existence de *tromba de couches urbaines défavorisées*, de *tromba pluriethnique lignager*²⁸¹).

Par ailleurs, on peut entrevoir aussi entre les deux notions une certaine correspondance, à ce que ni le *tromba*, ni la « secte » (en formation) sont tous deux des cultes non « officiels » et parfois ne s'affichent pas en public. Sauf exceptionnellement le cas du *tromba* du *doany* dynastique *sakalava*. Dans ces deux cultes, il y a aussi la fougue, l'ardeur de l'adepte qui n'est pas à comparer avec la « tiédeur » ou la « routine » des fidèles des églises « officielles ». Enfin, citons notamment les louanges, les exaltations, les euphories, les témoignages de miracles qui caractérisent ces cultes.

²⁸¹ Cf. Fin Chap. V.

Ainsi, Thompson Andriamanoro qualifie le dieu des « sectes » de Dieu « agissant » et qui n'est pas là simplement pour être adoré, mais qu'on peut le vénérer autrement qu'en restant « droit comme un piquet », comme dans les églises.

Au début on les a regroupées sous les appellations globalisantes de « sectes²⁸² », désormais on utilise l'expression plus conciliante d'Eglises « Cadettes » ou *Fiangonana Zandriny*.

D'abord, une des caractéristiques de ces églises cadettes est la priorité donnée aux *louanges* plutôt que la contrition ou repentir. Citons-les plus connus qui ont le même style et la même cible.

- **Le Foyer Evangélique International (F.E.I.)** du Pasteur Rakotobe M., un homme connu dans le milieu comme ayant investi des sommes astronomiques, de son propre poche, pour son Eglise. .
- **Le Messenger Radio Evangélique (M.R.E.)** de Jocelyn Ranjarison. On dit que la MRE si elle attire les fidèles des autres Eglises, cependant elle ne leur demande pas de les quitter.
- **L'Eglise Evangélique SHINE** du Pasteur Patrick Andrianarivo dont chaque culte, rempli, emploie des écrans géants. Le leitmotiv est « nous ne prêchons pas sans preuve ».

D'autres caractéristiques de ces cultes récentes est aussi les témoignages de *miracles*.

²⁸² Mensching fait une distinction entre les sectes : les « dogmatiques » où l'appartenance emprunte une signification doctrinale et les sectes de « piété pratique », qui offrent une expérience personnelle sans attention aux différenciations dogmatiques. Mais toujours, l'accent est mis sur le sens individuel du geste religieux. Le groupe ici n'est qu'une communauté de frères, non une institution sainte en elle-même, comme une Église. « L'essence de la secte, selon Troeltsch est la communauté sainte, consciente et mûrie, dont la sainteté réside dans l'effort religieux pratique et non dans la divinité de l'institution et de ses trésors.

Cf. Mensching, Sociologie religieuse. Paris, Payot, 1951, p. 216

- **Le Centre Parole Vivante (C.P.V.).**

Prenons le Centre Parole Vivante du Révérend Andriason où viennent les malades à la recherche d'une solution miraculeuse, après avoir beaucoup dépensé par le truchement médicale moderne.

L'auteur cite entre autre le culte du dissident adventiste Benjamina, les Eglises RHEMA, ou le *Vahao Ny Oloko* [ou « Libérer Mon Peuple »] du Pasteur Heritiana.

- **L'*Apokalypsy*.**

Le plus médiatisé reste le « Pasteur-Prophète-Exorciste » Mailhol de l'Eglise *Apokalypsy* [ou Apocalypse] dont l'auteur cite comme « l'homme qui a défié les esprits « d'Ambondrombe » [*Ambondrombe* est une montagne sacrée où demeurerait selon la croyance les esprits des ancêtres malgaches] et qui veut « construire la plus grande église d'Afrique dotée d'un hélicoptère sur le toit et qui se prédit d'une destinée » à la magistrature suprême de la présidentielle pour 2013.

Or, l'histoire peut témoigner que ce rendez-vous n'a pas eu lieu. Selon nous, c'est un bluff pour atteindre l'imaginaire social par fausse prophétie, qui opère par un « messianisme » subversif, pouvant alors amener le peuple, dans l'exacerbation de la pauvreté, à renverser le régime avant même 2013.

Pasteur infatigable, nous l'avons rencontré maintes fois tard le soir, à Toamasina, vers dix-neuf heures dans les ruelles du quartier Béryl Rose, marchand à pied, pas encore en « 4x4 », seul, sans doute faisant des portes à portes dans ce quartier.

C'était entre 2001 et 2002, début de ce mouvement cultuel et aussi début de la crise politique due aux désaccords au niveau des résultats des élections entre les candidats à la présidence, à savoir Didier Ratsiraka et Marc Ravalomanana.

Fin stratège, maîtrisant bien la bible ainsi que l'histoire, et qui en les manipulant, fait référence aux mouvements religieux à caractères politiques qui dans l'histoire ont conquis l'Océanie, l'Amérique du Sud et l'Afrique. Lesquels mouvements sont nés de la crise dans ces sociétés, et qui croient en la venue d'un messie qui établira un nouvel ordre.

Ces différents mouvements religieux en compétition occasionnent des défis inédits à Madagascar non seulement pour le pouvoir central mais aussi pour les pouvoirs régionaux et pouvoirs traditionnels, en la circonstance ceux du *tangalamena*, autour du mode de coexistence dans les mêmes espaces nationales, d'acteurs religieux de plus en plus nombreux.

De plus, en ce qui concerne les nouveaux cultes, ils sont parfois inscrits dans des réseaux, comme nous l'avons souligné, souvent cosmopolites, supranationaux, donc de plus en plus complexes.

Certains chercheurs parlent alors, toujours au sujet de ces mouvements religieux, que pour juguler cette pluralisation, on doit adopter le système de « cooptation ».

Ce système permet de gérer la pluralité et par conséquent et du même coup la concurrence. La cooptation est une manière pour une association de cultes, en entente, de désigner par elle-même les nouveaux membres. Ce système limite ainsi la concurrence et leurs effets, non seulement sur la population en générale qui est tiraillée, mais aussi et en particulier sur la population ciblée.

En effet, la concurrence occasionne des acteurs religieux prolifiques et des cultures disparates : un système de cultures religieuses en mosaïque.

Nous pensons que, sociologiquement, cela n'empêche les cultes « souterrains » de foisonner, cultes manifestement bâtis sur la paupérisation et aussi sur le manque de repère symbolique de la masse.

D'autres types de cultes importés se développent aussi à Madagascar.

- **Jesosy Mamonjy.**

C'est l'un des cultes importés le plus ancien à Madagascar, *Jesosy Mamonjy* (ou Jésus le Sauveur) dirigé par le précurseur de ces importations, l'américain Daoud.

- **Les «Témoins de Jéhovah».**

Sur leur site officiel (*Official web site of Jehovah's Witnesses*), ils font état de leur identité:

« ... Nous sommes chrétiens pour les raisons suivantes :

- Nous nous efforçons de suivre de près les enseignements de Jésus Christ et d'imiter sa conduite (1 Pierre 2:21).
- Nous sommes convaincus que le salut est possible uniquement par Jésus. « Dans le monde entier, Dieu n'a donné aux hommes personne d'autre pour nous sauver » (Actes 4:12, Parole de Vie).
- Lorsque quelqu'un devient Témoin de Jéhovah, il est baptisé au nom de Jésus (Matthieu 28:18, 19).
- Nous prions au nom de Jésus (Jean 15:16).
- Nous croyons que Jésus a autorité sur chaque homme (1 Corinthiens 11:3).

Nous sommes néanmoins différents des autres dénominations et religions chrétiennes. Voici, par exemple, quelques-unes de nos croyances, fondées sur la Bible : Jésus est le Fils de Dieu et il ne fait pas partie d'une trinité (Matthieu 16:16 ; Marc 12:29) ; l'âme n'est pas immortelle ; Dieu ne torture personne dans un enfer éternel (Ecclésiaste 9:5 ; Ezéchiel 18:4) ; les responsables religieux ne doivent pas porter des titres qui les placent au-dessus des fidèles.²⁸³

Les Témoins de Jéhovah dans leur œuvre sont perçus comme des « sectes apocalyptiques » et reçoivent des critiques acerbes de la part de plusieurs cultes chrétiens. Ainsi ils sont accusés de « faux prophètes du XXème siècle », de refuser des pratiques médicales comme la transfusion sanguine.

²⁸³ Témoins de Jéhovah, [http:// www.jw.org](http://www.jw.org) / Consulté le 11-10-15

C'est ainsi que des fidèles meurent après avoir refusé les transfusions. Il en est aussi de l'inacceptation de la vaccination, de la transplantation d'organes. De plus, sur le plan administratif, on parle que des documents internes à cette « secte » montrent que les « Témoins de Jéhovah », concernant le plan statutaire, sont équivoques. Ainsi il paraît qu'ils se sont autoproclamés et que cette qualité n'ait été reconnue, notamment, par l'administration française (Éditorial de Bulles) ²⁸⁴.

Par ailleurs, dans le même éditorial de Bulles²⁸⁵, on peut lire :

« Les Témoins de Jéhovah. Que savons-nous d'eux ? Peu de choses en somme, sinon qu'ils ont l'air plutôt sympathique. Même si l'on n'adhère pas à leur message, on ne peut qu'admirer leur ténacité et l'ardeur de leur foi. (...) A ceux qui cherchent à mieux les connaître et à cerner la nature de leur message au-delà de leur invite à nous préparer à une fin du monde imminente, ils apparaissent au premier abord comme d'inoffensifs illuminés qui n'appellent guère la méfiance »

Dans un autre article, Mme Coubert, ex-témoin de Jéhovah, livre son témoignage :

*Sous l'apparence de gens bien polis, toujours bien habillés, cravatés, même en pleine canicule, se cache un peuple sans cœur, sans amour, sans tolérance, sans compassion. Hélas! Ces gens se croient dans la vérité et agissent avec sincérité, mais lorsque vous êtes touchés de près, dans votre chair, vous êtes en droit de parler, de témoigner, d'informer. Attention! Danger. Ces gens vivent en autarcie. Ne participent en rien à la vie économique, culturelle ou autre d'un pays. Ils sont un danger, parce qu'ils nous détruisent tout simplement. Ils vous écartent de votre famille, de vos amis, de la société même. Vous êtes isolé de tout, il y a un endoctrinement commun à tous les disciples et gare! Si vous essayez d'être vous-même. C'est interdit.*²⁸⁶

Dans cet ordre d'idées voyons la caractérologie des sectes selon Jacques Trouslard (1995)²⁸⁷. Cet auteur donne trois caractéristiques qui sont : la *manipulation mentale*, la *destruction* et l'*escroquerie*.

²⁸⁴ Bulles du 4ème trimestre 1995, <http://www.prevensectes.com/padfi.htm>, consulté le 28-06-15

²⁸⁵ Ibid.

²⁸⁶ Ibidem

²⁸⁷ Père Jacques Trouslard : « Sectes ? Religions ? », Article de la " Vie Diocésaine de Soissons " (1er juin 1995). <http://www.prevensectes.com/jacquest.htm>. Consulté le 30-06-2015.

Trois techniques d'endocritinement :

- *La technique cognitive : à partir d'un message séducteur mais réducteur, l'adepte est soumis à un véritable bourrage de crâne, un matraquage intellectuel, lavage de cerveau (multiples réunions, cours stages, séminaires, études, lectures, auditions de cassettes, prières) qui vont lui faire perdre progressivement son esprit critique en ce qui concerne les théories, méthodes et pratiques de la secte.*
- *La technique comportementale : bien connue des psychologues ou des psychiatres, qui consiste à faire poser des actes anodins au départ, mais de plus en plus accaparants, qui provoquent une soumission et une dépendance, entraînant une perte du libre arbitre.*
- *La technique affective : les adeptes sont séduits par les charismes du leader, par son message, par le groupe, puis détruits ou déstructurés, et entièrement reconstruits. Ils deviennent, à leur insu, des inconditionnels prêts à croire, dire et faire tout et n'importe quoi.*

La destruction :

- *La destruction de la personne : soit sur un plan physique, mais surtout et principalement, sur un plan psychique, comme on vient de le décrire précédemment.*
- *La destruction de la famille : qu'il s'agisse de la rupture des enfants avec leurs parents, ou de séparations ou de divorces.*
- *La destruction de la société : soit par une stratégie d'ingérence ou d'infiltration soit par une stratégie du désert.*

L'escroquerie :

- *L'escroquerie intellectuelle : l'adepte est littéralement trompé sur la qualité de la marchandise qu'il venait chercher : il posait une vraie question, on lui donne*

une fausse réponse. Le message de la secte était séducteur, il se révèle réducteur et destructeur.

- *L'escroquerie morale : si elle n'est pas générale dans toutes les sectes, de nombreux adeptes ont été ou sont victimes d'abus sexuels, en tous genres.*
- *L'escroquerie financière : par leurs manœuvres frauduleuses persuadant (leurs adeptes) de leurs pouvoirs imaginaires (religieux ou médicaux), les sectes parviennent à constituer de véritables empires financiers.*

Reparlons maintenant des autres cultes importés :

- **L'Eglise Universelle du Royaume de Dieu (E.U.RD.).**

Cette église vient de l'Amérique latine et notamment du Brésil.

- **L'Eglise de Jésus Christ des Saints des Derniers Jours.**

L'Eglise de Jésus Christ des Saints des Derniers Jours, des Mormons, fondée aux Etats - Unis par Joseph Smith en 1830. Elle prêche non seulement la bible classique, mais aussi la bible des Mormons. On voit les adeptes parcourir deux par deux toutes les rues, même tenue, dans la capitale et dans les chefs- lieu de région.

Sont présents aussi des « ultra-cultes » qui professent des opinions extrêmes et qui façonnent aussi le paysage religieux.

- **L'Episkopo.**

L'Episkopo de Samüelson Edouard qui professe par mass media la « nouvelle alliance » et croit à *Iaoshua*, mais pas en Jésus-Christ.

- **Le Judaïsme Messianique**

Le Judaïsme Messianique, dont le Cohen prêche la religion « originelle », se démarquant des églises d'élaboration romaine et grecque, et s'inspirant de la culture religieuse traditionnelle malgache, ou à proprement parler, fait une récupération idéologique et symbolique de cette culture autochtone. On peut sentir le clientélisme.

Dans cet imbroglio de culture religieuse, comment la haute sphère du pouvoir va réagir ?

7.12.2. L'ÉTAT VIS-À-VIS DE LA RELIGION À MADAGASCAR

Voyons comment l'État moderne considère et gère toute ces conceptions religieuses. Il nous est alors nécessaire de revoir le contenu de la constitution malgache, de mettre en relief les stipulations majeures, en ce qui concerne la place de l'élément religieux.

D'emblée, il faut souligner que la constitution de la IV^e République *n'associe aucune institution religieuse ni culte particulier* dans la direction du pays, ainsi elle prône :

- la laïcité de l'État ;
- la neutralité de l'État vis-à-vis des pratiques religieuses et des institutions religieuses ;
- la prohibition de direction d'institution religieuse des chefs d'institution et des membres du gouvernement.

Est-ce que cela veut dire que dans l'actuelle phase de la réconciliation nationale à Madagascar, où la F.F.K.M. (Conseil des Eglises Chrétiennes à Madagascar) joue un rôle de premier plan, une fonction de « réconciliateur », est-ce que cette intervention n'est-elle pas une démarche inconstitutionnelle, voire anticonstitutionnelle ?

En effet, étant donné que l'État malgache est « laïque » et « neutre vis-à-vis des pratiques religieuses et des institutions religieuses », et de surcroît, il est stipulé que : « l'État et les institutions religieuses s'interdisent toute immixtion dans leurs domaines respectifs » ? Donc il semble bien exister une démarche inconstitutionnelle et anticonstitutionnelle. La constitution est claire, elle énonce un non immixtion réciproque de l'État et des institutions religieuses. Le « titre premier » stipule bien :

« Article 1. Le Peuple Malagasy constitue une Nation organisée en État souverain, unitaire, républicain et laïc. [...] »

Article 2. L'État affirme sa neutralité à l'égard des différentes religions.

La laïcité de la République repose sur le principe de la séparation des affaires de l'État et des institutions religieuses et de leurs représentants.

L'Etat et les institutions religieuses s'interdisent toute immixtion dans leurs domaines respectifs »²⁸⁸

Dans ce cas, ou bien, l'État ne trouve de médiateur crédible, imposant et « incontestable » qu'en la personnalité sociale et religieuse de cette institution (F.F.K.M.), ou certainement c'est l'institution valable, et aussi acceptable vis-à-vis de la communauté internationale. En effet, au sein de ce conseil des églises, il y a la présence indirecte des européens à travers leur église officielle et notamment l'église catholique pour la France.

Le fait est que de nos jours, le phénomène de pluralisation religieuse ou l'éclosion rapide de formations d'associations cultuelles, appelées communément à tort ou à raison « sectes » est d'actualité et qu'il ne faut pas perdre de vue. D'ailleurs, la « clientèle » de ces églises, dites « déviantes », vient en général de celle de la F.F.K.M.

Cette dernière assiste de façon presque impuissante à la désertion de ses fidèles au profit des « sectes ». Une inquiétude et incertitude s'y installent. L'adhésion « sectaire » comme nous l'avons signalée auparavant se fonde surtout dans

²⁸⁸ Constitution de la Quatrième République.

la croyance de l'adepte que ce culte apporte des « médications » pragmatiques, immédiates à sa pauvreté matérielle et spirituelle.

Par ailleurs, force nous est de reconnaître que la F.F.K.M. ne regroupe que les quatre plus anciennes et les plus éminentes confessions chrétiennes de Madagascar à savoir : l'Église Catholique Romaine, l'Église de Jésus-Christ à Madagascar, l'Église Luthérienne et l'Église Anglicane.

Que peut signifier alors le rituel exclusivement chrétien et qui est dirigé uniquement par les chefs d'églises du FFKM, au début des cérémonies de présentation de vœux présidentiel, au palais d'Etat d'Iavoloha ?

Est-ce qu'on ne doit pas alors considérer les autres églises présentes à Madagascar comme la confession adventiste, pentecôtiste, islamique, ..., et les « sectes » ?

En effet, il apparaît qu'on devrait laisser de côté la question de savoir si tel ou tel groupe religieux doit être désigné comme « culte officiel » (les églises composant la F.F.K.M.), ou comme « culte officieux » (adventiste, pentecôtiste, islamique,...) ou encore comme « culte sectaire », pour voir en ces groupes, quels qu'ils soient, comme mouvements religieux.

Ainsi, pour les tenants des « cultes officiels et officieux », la secte est vue d'abord comme un système de croyances déviantes avec des pratiques douteuses, donc suspectée d'hérétique. La secte est regardée comme une espèce de culture souterraine, ou comme le désigne Campbell de « science non orthodoxe, de religion étrangère et hérétique, de médecine déviante » (Campbell, 1972: 122)²⁸⁹.

En ce qui concerne les cultes des ancêtres à Madagascar, où est-ce qu'on va les classer ? Quel rôle donner aux *tangalamena betsimisaraka* qui sont investis de pouvoir spirituel transmis par voie héréditaire, et aux autres personnalités, chefs traditionnels,

²⁸⁹ Campbell, C.B. (1972), The cult, the cultie milieu and secularization. A sociological year-book of religion in Britain, N°5. Londres, SCM Press.

roitelets à Madagascar, comme les *ampanjaka*, les *mpitana hazomanga*, et aussi à ces divers personnages investis d'autorité liée à leur ancienneté comme les *sojabe*, les *raiamandreny*, les chefs *kibory* ? ...etc.

Il est entendu que ces notables, chefs claniques, chef religieux, ne sont pas des personnalités issues des mouvements religieux récents, et ils semblent qu'ils ne sont considérés ni comme chef spirituel « officiel » ni « officieux » dans le système de la « religion moderne ».

Cependant, leur savoir culturel constitue le substrat même de la culture des anciens. Ils fournissent les repères culturels et identitaires malgaches. *Zanahary* étant le dénominateur commun, non seulement, entre ces divers cultes traditionnels, mais aussi, entre ces institutions religieuses modernes et entre ces « *fiangonana zandriny* » ou « cultes cadets », pour ne pas dire « sectes ». Tous reconnaissent *Zanahary* qui est glorifié et dont on implore la protection, l'exemple de cette reconnaissance transparaît dans l'hymne national officiel, qui n'a pas changé depuis l'indépendance de 1960. Et comme souligné précédemment, on trouve bien dans cet hymne national : « *Tahionao ry Zanahary ity Nosindrazanay ity ...* » qui signifie « Bénit ô *Zanahary* (Dieu) cette Ile de nos Ancêtres ».

CONFIRMATION DE L'HYPOTHÈSE 2

En retraçant l'histoire et constatant la réalité au microcosme et au macrocosme, on peut dire qu'à Madagascar, le culte traditionnel, en prenant l'exemple *betsimisaraka*, et les cultes officiels ont tous une résultante, à savoir la perception commune de *Zanahary*. Chaque région a connu une spécificité mais la dynamique d'ensemble converge vers une pensée religieuse croyant à une seule divinité. *Zanahary*, ce Dieu qui a créé le monde.

En reprenant notre seconde hypothèse :

« Si les religions existantes sont des entités de représentations unificatrices, elles doivent renfermer entre elles des éléments semblables, de même nature

pour se faire comprendre. Elles construisent alors l'imaginaire qui doit refléter ce qui est ».

Toute notre analyse paraît confirmer cette hypothèse de départ. *Zanahary* se trouve au centre de tout culte religieux traditionnel ou contemporain à l'exemple de notre étude. La dénomination d'*Andriamanitra Andriananahary* n'est que le reflet de la dynamique organisationnelle des structures sociales existantes, spécifique pour chaque région, et globale pour le pays. Cette dynamique peut être constatée à travers les échanges locaux et internationaux, la succession d'une hégémonie et déclin des monarchies, la présence des missions chrétiennes étrangères, l'avènement de la colonisation et les luttes de libération nationale.

Ainsi le *tromba* betsimisaraka qui dérive du *manongehy*, est le résultat palpable des échanges au niveau du macrocosme, comme nous avons vu aussi le processus syncrétique façonnant un équilibre entre culture traditionnelle locale et culture « officielle », entre culte des ancêtres et christianisme. Ce processus apparaît comme un puissant catalyseur dans les « communautés relais », dominées par les notables. Ces communautés relais, comme nous l'avons vu, constituent une courroie de transmission entre société « officielle » et système *tangalamena*.

Enfin, comme nous l'avons souligné auparavant, l'adaptation au réel exige à transformer « le semblant cohérence idéologique », tant au niveau des communautés traditionnelles que dans la société globale, et qu'une nouvelle homogénéité apparaît comme obligatoire.

HYPOTHÈSE 3

La confirmation de l'hypothèse 2 transforme l'hypothèse 3 en solution mais non plus en postulat. L'hypothèse 3 a été formulée comme suit :

« Si l'on veut un même registre, une compréhension mutuelle, il faut qu'il y ait symbiose, dans un cadre sans cloisonnement et dynamique, de l'ensemble culturel et religieux. Dynamiter le système d'inclusion-exclusion culturelle ».

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE

Nous avons parlé des institutions culturelles et cérémonielles traditionnelles comme *le joro*, *le tsaboraha*, *le sambatra*, *le sorona*, *le ala tsikafara*, les funérailles, l'alliance par le *fatidrà*. On a vu que ces pratiques sont intimement liées au système symbolique *betsimisaraka* et articulées au vécu.

On a aussi développé le système de régulation sociale représenté par le *sandrana* (tabou), *l'ota-fady*. Il subsiste donc un système de condamnation des déviations qui peuvent être commises par les sujets membres du groupe social. La correction se fait par un jugement, fait par le collège des anciens, tranché en dernier recours par le *tangalamena*. Le statut et rôle social de ce dernier ont été différenciés de ceux de *l'ombiasa*.

Le *manongehy* ou *tromba betsimisaraka*, particulièrement, a été souligné en tant que rite majeur dans le système politico-symbolique de cette région. Il transparaît que ce culte a été un produit des échanges historiques interrégionaux. Par ailleurs, après une analyse comparative sur le *tromba* à partir des indicateurs édifiants, de différents chercheurs qui nous sont disponibles, il semble aussi que toutes les transes collectives sont de même nature car de même essence et se manifestent collectivement par excellence sur scène au plan politique : soit pour ramener l'ordre, soit en vue d'un dépassement d'un bouleversement sociétal majeur.

Sociologiquement, la question sur la nature de ces phénomènes nous permet alors d'avancer que dans l'entreprise de conception de ces mouvements religieux, l'on doit abandonner l'ethnocentrisme, et de voir particulièrement en eux des phénomènes socio-religieux, soit de régulation soit d'adaptation, qu'ils soient *betsimisaraka* ou autres.

Enfin, nous avons retracé l'itinéraire du système *tangalamena* du clan lignager à l'indépendance de 1960, en passant par l'unification des *Betsimisaraka*, du Nord au Sud, symbolisée communément par l'officialisation du *joro*. Ce rite a permis, dans une

conjoncture chaotique sur le plan socio-économique et notamment militaire, l'émergence d'un « royaume naissant ».

Par ailleurs, le Royaume de Madagascar, le fait colonial et l'insurrection de 1947 liée particulièrement à l'effort de guerre de 1939-1945, n'ont pas mouvementé de façon drastique l'indépendance relative du système clanique *tangalamena*. Et ce, malgré certains abandons des *fehitra* (terroirs claniques) dus à la pression que constituent les impôts et corvées. Cette indépendance relative découle en partie de la singularité du personnage du *tangalamena*, qui, de par le contrôle de l'ancestralité, et par ricochet du patrimoine, préserve ainsi dans le groupe une sorte de « souveraineté ».

Par ailleurs, nous avons présenté ce que nous avons appelé « mécanisme relais ». La superposition du pouvoir sur le plan macro, toujours en rapport avec cette souveraineté relative, produit ce que nous avons dénommé « communauté relais ».

Pour atteindre la « communauté *tangalamena* », le rouage étatique emprunte cette voie de « relais » dans son programme. Ainsi, l'administration officielle s'appuie sur les notables au niveau de cette « communauté relais » qu'il coiffe. Les notabilités au niveau de la « communauté relais » constituent alors les acteurs intermédiaires entre société étatique et communauté *tangalamena*.

En outre, en parlant de rouage politique au macro, nous avons mis en relief l'existence d'une assise psychosociologique de la négociation inter-régionale du fait de la différenciation géo-stratégiques et donc d'une nécessité aussi d'une stratégie régionale différentielle dans la réalisation de la « Politique Nationale de Développement » (PND).

En somme, en ce qui nous concerne, cette étude a été notamment orientée afin d'entrevoir, à partir des différentes étapes historiques de notre analyse, la dynamique religieuse dans une communauté d'identité à Madagascar et ce, à partir des constats relevés sur la différenciation éventuelle existante. De ces constats, l'accent a été aussi mis sur les particularités *betsimisaraka*. Quant au plan de la société globale, la notion de *Zanahary* sera actualisée au vécu, en *Andriamanitra Andriananahary*.

Bref, hormis les cultes « officiels » et « officieux » christianisés, le *tromba* et la « secte » s'avèrent fréquemment être le refuge ultime des individus en mal être et des fois en paupérisation croissante.

Lombart l'a constaté à Tuléar, ville du Sud-Ouest de Madagascar. C'est ainsi que cette pratique culturelle accompagnée de transe sort ici du moulage ethnique vers des foyers d'accueil de catégories sociales démunies.

Et ce qui est nouveau, c'est que ces foyers dépassent l'usage ethnique et parfois hermétique du phénomène. Ce dernier emprunte ainsi des cellules pluri-régionales où les adhérents s'identifient et se recrutent, plutôt, suivant le schéma de statut socio-économique d'appartenance.

Des réflexions méritent alors d'être apportées sur le politique, la transformation sociale et le symbolique, qui seront abordés dans la troisième partie, de notre étude, qui va suivre.

TROISIÈME PARTIE:

**RÉFLEXIONS SUR LE POLITIQUE, LA TRANSFORMATION
SOCIALE ET LE SYMBOLIQUE**

CHAPITRE VIII

LA SITUATION DU POLITIQUE ET DES TRANSFORMATIONS SOCIALES

Cette étude part du concept du politique et axée d'un côté sur le système traditionnel d'organisation sociopolitique - basé sur un *type* de communication, de *rapport social coutumier* - et de l'autre sur le système politique de la haute sphère dirigeante, basé sur la manipulation de ce type de communication, de ce rapport social basé sur l'ancestral orthodoxe.

Le mode de fonctionnement des deux systèmes entre fréquemment en conflit qui de plus ne fait que s'aggraver et s'amplifier dans la mesure où la société malgache est à structure « duale », déjà en opposition constante par le paradigme ou le modèle du modernisme / traditionalisme.

Non sans contradiction manifeste, parfois visible, les deux systèmes, comme nous l'avons souligné, sont néanmoins en relation dialectique depuis les différentes phases historiques.

8.1. UN CONTEXTE D'ÉTAT INSTABLE ET D'INDIVIDUALISATION DE L'HOMME

Il se passe qu'actuellement intégrée, dans l'autre « dualité » globalisante « centre financier mondial / périphérie » (Samir Amin, 1996),²⁹⁰ la stratégie de la haute

²⁹⁰ Samir Amin conçoit la mondialisation comme : « une dimension permanente du développement des sociétés. Cependant, alors que dans ses formes anciennes elle permettait d'accélérer l'histoire et renforçait les chances de rattrapage des retards, dans ses formes modernes associées à l'expansion capitaliste, elle produit systématiquement l'inégalité. Les projets sociétaux de l'après-guerre avaient contraint le capitalisme à se soumettre aux impératifs des compromis sociaux majeurs [] et, pour cela, avaient institué des mécanismes de contrôle de la mondialisation. Dans la crise actuelle, le capitalisme tente de retourner à son utopie permanente : celle de la soumission de la vie sociale à la logique exclusive du marché et à la mondialisation débridée. Toutes les régions de la planète sont confrontées à

sphère, répercutant la pression venant du « centre » mondial, a pour effet la multiplication involontaire ou volontaire d'acteurs individuels de plus en plus isolés de leur communauté, une stratégie d'individualisation de l'homme, de manière à lui déraciner de son milieu au lieu de l'insérer dans sa communauté d'origine.

Ceci est rendu possible par l'introduction non contrôlée de plus en plus massive de la monnaie dans le cadre des investissements massifs - en particulier dans l'exploitation de la richesse du sous-sol - sans une politique cohérente d'accompagnement ; par le truchement des banques primaires rurales qui ne font que produire en général des individus souvent insolvables car le fonds est parfois détourné, injecté dans d'autres fins extra-économiques, ou simplement dans des préoccupations traditionnelles non pécuniaires et rentables ; par le pullulement de mutuelles de crédit au détriment des entraides mutuelles familiales traditionnelles.

Tous ces éléments alimentent le processus d'individualisation de l'homme. Ces éléments ne vont pas seuls mais ils sont accompagnés d'autres éléments comme la production d'habitude nouveau au niveau des besoins : les produits de luxe de l'extérieur. Corollaire, l'attraction de la modernité s'établit progressivement dans la psyché entraînant des conséquences non maîtrisables comme l'exode rural, et partant de production de déviances de toutes sortes dues à l'inadaptation sociale à un univers étranger. Cet exode rural s'amplifie d'autant plus par le fait qu'il est combiné avec le manque de terre ancestrale à exploiter, l'effet du partage successoral traditionnel du foncier.

Il va sans dire que :

- la crise économique mondiale (Maurice Obstfeld- FMI, 2016)²⁹¹ et sa répercussion dans la société malgache ;

ce même problème... ». Samir Amin, Les défis de la mondialisation. Forum du Tiers-monde. Développement, <http://www.editions-harmattan.fr/index.asp>, consulté le 19-05-16.

²⁹¹ La croissance économique mondiale est « trop faible, depuis trop longtemps ». Dévoilé mardi 12 avril [2016] le nouveau diagnostic du Fonds monétaire international (FMI) est encore plus pessimiste que les précédents. Selon la dernière édition des Perspectives de l'économie mondiale, le PIB mondial ne devrait s'accroître que de 3,1 à 3,2 % en 2016 et de 3,5 % en 2017, un niveau « décevant », selon Maurice Obstfeld, l'économiste en chef de l'institution créée en 1944. La dernière prévision, faite en janvier, tablait sur une croissance de 3,4 % de la richesse mondiale en 2016.

Maurice Obstfeld, Fonds Monétaire International (F.M.I.), 12 avril 2016, consulté le 19-05-15

- la crise politique répétitive se traduisant par la précarité et l'instabilité de l'État ;
- l'incertitude de triompher de l'hétérogénéité politique de la conduite de la Nation.

Tout cela ne fait qu'accentuer une individualisation maladive.

Maladive car c'est une individualisation non contrôlée par l'Institution étatique. Ici l'individu est différent de la conception durkheimienne qui, dans la « solidarité organique » l'individu occupe une fonction déterminée et définie et ce dans une organisation plus ou moins structurée avec supervision volontaire étatique.

8.2. QUELLE RÉGULATION SOCIALE ET POLITIQUE APPORTER ?

La multiplication d'acteurs individuels aventureux²⁹², non insérés dans la communauté, accroît la difficulté de trouver des orientations communes, de définir des fins, du micro au macro-social. Une théorie de la régulation sociale, de la « régulation politique » doit alors s'atteler à « l'environnement », à « la situation » où elles se forment. D'où la nécessité de comprendre d'abord « du dedans » les communications ou rapports sociaux coutumiers traditionnels et voir comment elles s'enchevêtrent avec les éléments structurels « du dehors ». Car tous les éléments de dynamisme ne viennent pas tous « du dehors » c'est-à-dire exogènes à la relation sociale elle-même.

Des initiatives prises « du dedans » naissent souvent et qui font évoluer ou changer des pratiques anciennes vers des « possibles », lesquelles initiatives naissent contradictoirement sous les impulsions de certaines règles normatives, relativement caduques, parfois étouffantes et deviennent paradoxalement libérateur.

<http://www.lemonde.fr/economie/article/2016/04/12/le-fmi-est-plus-pessimiste-que-jamais>.

²⁹² Nous avons déjà parlé, dans l'introduction, de certains « élites » qui propulsent le système symbolique *tangalamena* comme moyen de pression pour assouvir des appétits, à connotation « ethnique » et à contre-courant d'une vision unitaire. Or cette dernière est une nécessité fondamentale dans un monde globalisé.

Voir aussi Coenen- Huther, dans « Sociologie des élites » qui parle de « minorités qui se différencient par le haut », op.cit., p.174.

En effet, il y a certaines normes et valeurs obsolètes qui, avantagent souvent la « strate » dirigeante d'une communauté traditionnelle, mais qui ne peuvent se mouvoir en normes et valeurs relativement adéquates, car ces moyens obsolètes de régulation sociale légitiment ses privilèges, son statut social et son prestige. Ces moyens devenus hégémoniques car absolus, au lieu de réguler la vie sociale vers sa « destinée », deviennent des blocages, des contraintes pour le groupe social ou du moins pour ses membres « avancés ». En effet, en parlant de membre avancé :

- sur le plan social, des réunions de jeunes pour trouver des solutions d'entraide à la reconstruction de logis après les fréquents passages cycloniques existent ;
- sur le plan culturel, des regroupements, toujours entre jeunes sans distinction de genre, issus de *fokontany* (collectivités de base) contiguës, formant de petits groupes de choristes traditionnels se rencontrent et qui se manifestent lors des jours célèbres : commémoration de l'indépendance, fête des morts, mariages.

Tout cela est marqueur de dynamisme et de création qui paraissent chercher une autre alternative socio-culturelle, sans être chapeautée par la gérontocratie, un cadre d'ouverture en tant que nouvelle stratégie interne consciente ou inconsciente.

Ces derniers se trouvent souvent et en grand nombre, lors de nos enquêtes, dans la catégorie de jeunes et se localisent surtout dans les « zones mixtes » ou « carrefour » : *Ampasimbe-Onibe, Ilaka*.

Questionné sur leur attitude vis-à-vis de l'extérieur, *Sampilahy*, âgée de 24 ans, célibataire, le plus âgé d'un groupe d'artistes amateurs et habitant *Ampasimbe* nous livre sa vision, qui n'est pas loin de celles de ses pairs :

« Nous le faisons [regroupement entre jeunes] pour avoir plus de contact à l'extérieur et profiter pour apprendre ce que les autres savent actuellement sur les manières de faire dans les chansons. Par exemple à propos des rythmes, ou encore la fabrication des instruments courants, l'adaptation et la construction des paroles suivant la réalité ? Chez nous, on ne fait que répéter ce que les adultes savent faire. C'est

ennuyeux à la longue ! De plus les personnes âgées et certains de nos parents sont contre les innovations qui vont à l'encontre de certaines coutumes qui exigent strictement les usages ancestraux, surtout lors des cérémonies traditionnelles. Exemple l'emploi de la guitare nous est interdit sauf lors des mariages. Et là encore son usage se fait seulement à part, entre jeunes ».

Tout ce qui arrive est-il l'aboutissement fortuit et détérioré des rapports des individus et des groupes entre eux ? Les rapports sociaux étant mouvant dont il faut s'en rendre compte. Ainsi, les règles, la coutume, la culture - qui permettent la communication et l'échange - l'institution et même la gestion de conflit ne devraient-elles aussi être mouvantes ?

La création et le renouvellement de ces règles, ces coutumes, constituent la régulation sociale et dont la théorie générale se fonde sur l'échange social.

Dans l'« ordre » et aussi le « désordre » (Balandier, 1971 : 107)²⁹³ inhérents à cet échange devrait permettre une compréhension dynamique de la nature et de la construction des règles sociales. Dans cet « ordre et désordre » devrait aussi permettre la compréhension de la façon dont les individus ou groupes inventent une régulation en fonction de leur situation, de leur place dans le « champ politique » (Bourdieu, 1981 :13-17).²⁹⁴

Dans une politique qui veille à la dynamique de la formation des normes, des règles nouvelles, sociologues, anthropologue, juristes, historien, économiste, ..., devraient élaborer un langage commun, sur l'assise d'une pluridisciplinarité, surtout et bien sûr, sur la base d'une consultation de la réalité « du dedans », du vécu à la base et

²⁹³ La société est toujours le lieu d'affrontement permanent entre facteurs de maintien et facteurs de changement ; elle porte en elle les raisons de son ordre et les raisons du désordre qui provoquera sa modification.

Balandier, Georges (1971), *Sens et puissance : les dynamiques sociales, Transition et continuité*. Paris, Edition PUF, p.107.

²⁹⁴ Bourdieu souligne l'impact du « paradigme de la domination culturelle et symbolique » dans son analyse du « champ politique ». Il suggère à la « la vision dominante de la politique la « nécessité de l'analyser » à travers les conditions sociales de production et réception du discours politique ». Cette étude permet alors de discerner « la violence symbolique inscrite au cœur de la politique ».

P. Bourdieu, « La représentation politique. Eléments pour une théorie du champ politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°36/37, 1981, pp. 3-24.

tenir compte aussi de l'enchevêtrement de ce vécu à la sollicitation de l'extérieur ou « du dehors » de la communauté considéré.

8.3. POUR UNE CONNAISSANCE DE LA RÉALITÉ À LA BASE AVANT TOUTE RÉGULATION

Au vu de ces constatations, il est erroné de dire que le politique commence et se situe au niveau des organes de l'État, au niveau de cette puissance publique.

L'existence du politique ne repose pas sur l'existence de l'État, il se trouve avant tout à la « base » non au « sommet ». D'ailleurs, il faut toujours commencer par la base (*real basis*). Et c'est surtout l'erreur historique des dirigeants des sociétés qui veulent développer leur Nation, de construire, de bâtir à partir du haut, à partir du sommet. L'État devrait être, et seulement, pour les acteurs comme pour les individus « passifs », « facilitateur » mais pas la providence ou le messie.

C'est une des raisons que cet État bute souvent sur de nombreux problèmes en pays du tiers-monde, en Afrique et particulièrement à Madagascar.

En effet cet État doit, selon nous, et, en fonction des remarques citées précédemment :

- Connaître ou reconnaître qu'il peut détenir le politique ou l'appareil d'Etat avec ses appendices et prolongements et qui constituent sa « puissance physique » : l'armée, l'appareil judiciaire, la police, les maisons carcérales ou prisons - mais cet Etat ne possède souvent ou presque pas la « puissance morale », ce pouvoir est à rechercher en bas.

Cette dernière forme de pouvoir est donc à solliciter non pas seulement par le moyen d'un suffrage dite « transparent, libre et démocratique » mais se construit de la base et puis s'exprimera manifestement de cette base. La manifestation ou la preuve de l'acquisition par l'Etat de ce « pouvoir moral » ou pouvoir légitimant ou encore pouvoir de légitimation s'exprime, s'extériorise visiblement par un processus d'auto-responsabilisation au niveau de la masse ou l'auto-engagement « moral » de cette masse.

Nous avons bien dit visible mais non imaginaire comme le fait inculquer l'Etat non légitime. Ce processus est lent et se fait progressivement car le champ politique est un lieu d'agissement, d'une part de l'*habitus*²⁹⁵ - au sens donné par Bourdieu – et d'autre part des capitaux (économique, politiques, culturels) et surtout symboliques. Tous ces éléments du champ se déploient et entrent en concurrence, pour le contrôle ou la récupération du champ politique.

- Connaître ou reconnaître les types d'organisation sociale à la base et différencier ce qui est endogène de ce qui est exogène et suivant que la société est urbaine, rurale ou mixte.
- Connaître ou reconnaître le fonctionnement des systèmes de décision et de domination dans les types d'organisation sociale existantes, d'abord à la base et en remontant lentement, car une société ne peut pas se mouvoir en un clin d'œil, il s'agit surtout de renoncer à l'aventurisme.

Cette société se construit progressivement selon ses acteurs et suivants les « possibles » et dictée par la dynamique interne et les influences externes, selon les exigences « du dedans » et la sollicitude du « dehors ».

- Connaître ou reconnaître l'existence parfois des tensions à première vue « ethniques » mais essentiellement, en fait et au fond, d'origine matérielle et où se posent des problèmes d'articulation entre les différents entités locales et centraux (personnalités étatiques).

Ne pas en faire des matières « tabous » mais contrairement de développer les atouts des diversités dans l'unité.

²⁹⁵ Bourdieu définit l'*habitus* comme un : "Système de dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leurs buts sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement "réglées" et "régulières" sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre". (Le sens pratique, pp.88-89).

8.4. LA QUESTION SUR LA LÉGITIMITÉ DE L'ÉTAT ET CELLE DU « POUVOIR TRADITIONNEL »

Sur quoi s'appuie la légitimité du pouvoir ?

Concernant l'État moderne, la légitimité du pouvoir doit reposer sur une convention, entre les citoyens, finalisée par un contrat social. Ainsi Jean- Jacques Rousseau en analysant le « droit du plus fort » souligne « *qu'on n'est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes* ». Il continue ainsi :

« Puisque aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable, et puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes. (Rousseau J-J., ouvrage de 1961 : 238-239)

L'État est donc rendu nécessaire pour permettre l'assise de cette convention parmi les hommes. Il est aussi indispensable selon l'acception wébérienne (Max Weber, 1950 : 114)²⁹⁶, par sa légitimité « rationnelle - légale ». Or cet État s'oppose à un type d'organisation sociale où il est question d'organisation naturelle, « d'État de nature », ou encore de « société acéphales », comme le définit Thomas Hobbes,²⁹⁷ auteur du « Léviathan » dans sa théorie politique.

En fait, l'« État de nature » est une hypothèse, une construction philosophique, utopique, hypothétique et impossible. Tout rassemblement humain engendre nécessairement une direction, et en parlant de direction, cela nécessite des « règles de jeu pratique » se transformant par la suite en coutumes qui seront à la base de normes et ces dernières évoluent en « valeurs sociales » qu'il fallait conserver pour la nécessité d'une régulation sociale.

Ces valeurs seront légiférées en lois et codifiées en parlant de Société-Nation. Elles seront symbolisées et intériorisées simplement et auront leur place dans le psychisme ou psyché des hommes, comme le miroir, concernant surtout les sociétés traditionnelles.

²⁹⁶ La typologie wébérienne de la « domination politique » présente trois « types idéaux » : la « domination traditionnelle » ; le type « charismatique » et celui de « rationnel légal ». Cf. Weber, Max (1950), *Le savant et le politique*, Paris, Plon, p.114.

²⁹⁷ Thomas Hobbes (1651), *Léviathan*. Éd. Sirey, 1971.

En prenant le cas de Madagascar et notamment celui du pays *betsimisaraka*, le *tangalamena* incarne le système de croyances - incluant ces valeurs et symboles qui les accompagnent - qui représente le substrat pour la régulation sociale et politique. Il est légitime avant tout auprès de son lignage ou de son clan en tant que descendant patrilinéaire direct des ancêtres, et de ces ancêtres il récupère le pouvoir de la direction des vivants. Mais en plus, en tant que responsable et médiateur par rapport aux ancêtres communs et à *Zanahary* (Dieu) - qui lui édictent les comportements positifs à adopter par les membres -, il est par là même doublement légitime. La légitimation vient ici, non seulement de la descendance – la consanguinité généalogique par rapport aux ancêtres – mais aussi du fait même de l'exercice de la fonction de médiateur - intermédiaire entre la communauté et l'imaginaire.

L'existence de ces légitimations nous accorde à parler d'un réel pouvoir à légitimer ou qu'il faut toujours légitimer, et qui dit pouvoir, dit politique. Le système *tangalamena* est donc régi par le politique.

Parlant de communauté traditionnelle, il s'agit surtout et notamment de savoir comment fonctionne par exemple le droit d'aînesse ou le droit paternaliste qui régissent cette société dans son intégration dans une société-Nation ? Ou, encore, ces droits sont-ils de mise dans une société étatique moderne ? En d'autres termes, est-ce que ces « droits traditionnels » sont considérés comme tels et ont leur place dans une société étatisée ? La réponse est que les lois, droits et obligations dans la société-Etat sont des droits empruntés de la constitution des Etats de l'Occident, et le fond même de la constitution est emprunté. C'est à partir de ce fond que l'on s'inspire et l'on élabore toutes les autres règles de droit.

Ce qui pose des questions sur la légitimité de l'Etat qui devrait être une entité de manifestation du droit dans l'ensemble du territoire, de régulation dans l'ensemble des rapports entre tous les citoyens, mais non de façon partielle et partielle. Ainsi est-ce qu'on peut parler d'un « Etat de droit » si par exemple la relation parentale, l'évolution des mœurs, qui peuvent être des facteurs de création de nouvelles normes – ou source de droits - sont par exemple ignorées ? Cela nous amène à « philosopher » entre l'apport du droit et celui de la réalité sociale.

En somme, si l'on trouve une trace de « droit » dans ces sociétés traditionnelles dites « pré - étatiques », la définition du droit, comme dispositif de contrôle des comportements est toujours vraie, mais ce droit traditionnel ne peut pas se dissocier d'avec la coutume.

L'État appelle le droit, et en cas de complication, de « tracas », le droit appelle en retour l'Etat, cette puissance, non seulement publique mais aussi « physique » : la force.

L'Etat se convertit de plus en plus alors par le juridique, par l'édiction de règles obligatoires, et plus encore, l'État s'inonde par le droit, se moule de juridisme.

C'est ce qui se passe actuellement à Madagascar au niveau de la haute sphère du pouvoir, exécutif, législatif comme judiciaire. Enfin, l'organisation politique de ce genre d'Etat est caractérisée par la « juridiciarisation » comme le spécifie Chevallier (1993 : 493)²⁹⁸, dans son ouvrage « *L'État de droit* ». Nous préférons plutôt employer le terme de juridisme.

Or, ce juridisme, qui s'introduit inexorablement dans les Etats des pays périphériques comme Madagascar, ne peut comprendre, en général, que les aspects des structures de société fonctionnant à base de « rationalité »²⁹⁹ et s'articule ainsi difficilement et douloureusement - avec des retombées sociales et culturelles négatives - dans les structures de société de traditions. Un des exemples se situe au niveau de la propriété foncière que nous allons voir dans ce même chapitre, dans la section « *Le foncier, l'état et le pouvoir traditionnel* »

²⁹⁸ L'état de droit est « une valeur [] qui permet d'observer les vertus de l'organisation politique. Ce concept [] est au centre des données philosophiques et politiques concernant le statut et le rôle de l'Etat ». L'auteur analyse l'Etat de Droit d'abord par sa construction à partir de la doctrine allemande du Rechtsstaat et de la conception française de la théorie kelsénienne. Il en donne les conséquences institutionnelles entraînées par l'Etat de droit.

Jacques Chevallier. *L'Etat de droit*, compte rendu de Bonraisin Anne. Politique étrangère, Année 1993 Volume 58 Numéro 2 p. 493

²⁹⁹ Domination «rationnelle légale», Weber, *op.cit.*

Ce qui fait qu'il existe une double manipulation : la possibilité de manipulation d'un côté par le juridisme et de l'autre par le « droit traditionnel ». L'une est l'apanage des acteurs de l'univers moderne et l'autre celui de la gérontocratie dans le monde traditionnel.

Ces manœuvres confisquent les voix de la population et accaparent le monopole du droit de parler et d'agir, soit au nom du juridisme, soit au nom du droit traditionnel. Ses acteurs deviennent alors le véritable porte-parole du groupe des « profanes » - selon la terminologie de Bourdieu³⁰⁰ - dans leur univers et monde respectif, de par le « silence » des derniers.

8.5. UN SYSTÈME DE REPRÉSENTATION COLLECTIVE ET NON INDIVIDUELLE DE LA TRANSGRESSION DES NORMES

Un « droit traditionnel » ne peut se dissocier d'avec la coutume, la religion ancestrale, la morale. En conséquence, ce droit a une certaine difficulté, à court terme, d'entrer directement dans un système juridique « rationnel ». En outre le système juridique exclut souvent, une fois constitué, toute subjectivité moraliste, religieuse et surtout dans un Etat en principe laïc, indépendant de toute opinion religieuse ou confessionnelle.

De plus la société traditionnelle ignore en cas d'une violation de coutumes ou de mœurs commis par un individu un quelconque système judiciaire ou tribunal sauf, si on peut le dire, la sanction disons d'une « contravention », qui dans le système pénal moderne consiste en un paiement d'une somme d'argent en guise de réparation de la faute commise. Ici, cette « contravention » est en « nature », une « imposition » à payer, non en somme d'argent, mais une obligation d'offrir par exemple un zébu à sacrifier en vue d'une cérémonie de réparation de la faute. Une cérémonie qui invite le collectif et ayant comme objet une demande de pardon aux aïeux, suite à la sentence du « conseil des anciens ». Le « conseil » fonctionne ainsi comme un « tribunal » où le *tangalamena* assisté par les anciens représentent les « magistrats » ou « juges ».

³⁰⁰ Cf. Bourdieu, « Ce que parler veut dire », essai sur la fonction sociale du langage et ses possibilités de violences symboliques. Op.cit.

En outre, cette faute est censée et acceptée comme une faute collective de la communauté mais jamais une faute de l'individu « déviant ». Chaque faute individuelle est donc considérée comme une « déviance collective ». Ici, on peut dire que c'est la collectivité entière qui est malade mais jamais l'individu. Ce dernier ne serait alors qu'un produit, une manifestation sociale de cette souffrance, de cette maladie. Ce qui paraît rejoindre en partie la société « anémique » chez Durkheim. Seulement, il s'agit ici non d'une société industrielle dominée par la technologie et l'individualisme, mais d'une société traditionnelle gérée par la culture et l'imaginaire social.

Comment alors régir, administrer et organiser deux mondes de conceptions différentes. L'un régi par le Droit, l'autre, d'abord et avant tout par les normes et valeurs sociales ? Nous disons d'abord et avant tout, car « nul n'est censé ignorer la loi » selon la formule juridique et qui donne ainsi au Droit moderne une portée sans exclusivité dans l'ensemble d'un territoire donné. Raison de plus alors pour se questionner sur ce fait, étant donné qu'on est dans une société duale et en constante mutation. C'est donc une grande question que le politique devrait s'interroger, « plancher » sérieusement.

Sans entrer dans un dédale juridique, il faut reconnaître que de ce qui précède on est tenté de penser de manière simpliste que seul un processus d'individualisation paraît idoine, adéquat et réalisable immédiatement à un Etat de droit et que tout semble se ramener à cette conclusion hâtive. Tout permet alors de présumer la nécessité de destruction ou « dépérissement » en dernière analyse des règles, valeurs ou normes coutumières traditionnelles vers des droits positifs et universels pour une nation.

Or, il est des règles qui peuvent se développer et des valeurs qui ne font que renforcer la cohésion sociale et éviter de produire des déviants individuels ou collectifs ou toute autre dérive sociale. Il faut alors faire la part des choses :

- les règles coutumières peuvent évoluer en règles de droits et régir une collectivité singulière dans une Nation et que tout étranger à cette collectivité singulière devrait respecter ces nouvelles règles ;

- les valeurs sociales ne demandent qu'à être renforcée par la loi, et par ce que ce sont de bonne chose, elles ne demandent qu'à être respectée et même être reçues comme une éducation patrimoniale, comme un héritage précieux.

8.6. LE FONCIER, L'ÉTAT ET LE POUVOIR TRADITIONNEL

Dans une Nation-Etat, il est strictement tabou de remettre en cause le « droit de propriété », qui est un « objet » sacrosaint, un droit absolu, inviolable. Une remise en cause de ce droit bouleversera toute la société-Etat et détruit tous les systèmes de privilèges existants et ainsi par ricochet, leurs accompagnements comme les systèmes de symboles légitimants qui les entretiennent et que les acteurs de la strate dominante s'en approprient en même temps.

Sur le plan du régime foncier, et notamment sur le système d'appropriation de la terre dans une communauté traditionnelle, la philosophie est basée sur la conception suivante : « ce n'est pas la terre qui appartient aux hommes, c'est au contraire, les hommes qui appartiennent à la terre ».

Ici, la terre est « nourricière » et « sainte ». Elle procure, en tant qu'espace vital : le logis, les matériaux, la nourriture qui dérivent des activités productrices ou de collectes indispensables à la survie des membres du groupe. La terre est seulement à titre de « prêt à usage » et ces derniers, en tant que simples usagers y doivent tous les respects, soins et aussi vénération. Ils doivent se conformer aux traditions liées à la terre en vertu du caractère sacré de celle-ci.

C'est ainsi qu'à chaque opération ou phase culturelle nous avons pu observer sur les lieux des accomplissements de certains rites ou cérémonies correspondantes à ces opérations, des pratiques presque généralisées surtout pour les communautés enclavées.

En parlant du caractère sacré de la terre, nos entretiens et observations montrent que le foncier, selon les croyances des résidents enquêtés à *Savahonda* et *Niharovana*, a un caractère mystico-religieux. Mystique car il y a des phénomènes qui ne peuvent toujours être éclairés ni expliqués, mais leur existence dans la conscience collective montre leur puissance et qui les rend très redoutables. Par exemple la croyance aux

esprits chtoniens ou divinités terrestres. Ces divinités habitent la forêt, les eaux, les marais, ..., et peuvent être des choses inconnues (*raha*), une bête sauvage (*biby*), un génie ou esprit (*lolo*), une sirène (*zazavavy an-draño*)³⁰¹.

Tous ces phénomènes renforcent le caractère mythique de la terre dans ces milieux traditionnels et donne à cette terre une dimension sacrée et religieuse. L'univers du foncier est ici différent de celui à jouissance et à caractère privé et absolu.

En général, le foncier est problématique. Il y a d'un côté, l'effectivité du pouvoir traditionnel sur la gestion de son terroir et de l'autre la suprématie du pouvoir administratif en tant que puissance publique.

Le programme étatique sur la « Sécurisation Foncière Relative ou S.F.R » régie par le décret n° 98 -610 du 13 août 1998 est une expérimentation de résolution de ces problèmes. Ce programme apparaît à première vue comme une reconnaissance par l'Etat des droits de jouissance de la communauté locale donnée. Donc comme une reconnaissance implicite des possessions coutumières : espaces agricoles, pastoraux, ressources naturelles...etc.

Le but tend vers une conception, en même temps, d'un droit local et étatique, c'est-à-dire combiné, afin de garantir, d'une part l'occupation foncière locale et d'autre part d'« insérer » par la même occasion la coexistence du pouvoir traditionnel d'en bas et du pouvoir « légal » d'en haut.

Cependant la loi de 2005 [n° 2005-19], va mouvementer les grands principes des statuts des terres à Madagascar (Alain Rohegude, 2010)³⁰² qui pourraient léser les occupants traditionnelles de la terre « ancestrale ».

³⁰¹ En parlant de « *zazavavy an-draño* » (ou sirène) des travaux récents sont faits dans ce sens :

« La maîtresse des eaux : une puissance surnaturelle face au pouvoir social », in Actes de colloque international, Genre et dynamiques interculturelles : la transmission, Université de La Réunion/L'Harmattan, 2012.

Mythes, récits, représentations. « Les filles des eaux dans l'Océan Indien », B. Terramorsi (éd), Paris : L'Harmattan, 2010.

³⁰² Alain Rohegude, LAJP Université Paris 1, Comité Foncier et Développement 77. Le titre foncier, comme facteur d'insécurité foncière.
http://www.ulb.ac.be/soco/statrope/cours/stat-d-307/notes/Chap9_0910. La nouvelle politique foncière de Madagascar. L'invention de la « propriété gasy ». 04/06/2010. Consulté le 19-04-16.

Cet auteur explique ici la portée de la loi 2005 :

*« La présomption de domanialité s'appliquant à tous les terrains sans titre foncier est abolie, autrement dit, l'Etat ne peut plus prétendre être le propriétaire présumé de ces terrains, ce qui lui permettait de les attribuer à qui le demandait, le pouvait, le souhaitait, moyennant l'attribution d'un titre, au mépris de la réalité des occupations souvent ancestrales. Deux modes de validation de la propriété sont établis pour permettre la sécurisation des droits fonciers. D'une part, le titre foncier demeure ce qu'il était dans la législation antérieure à 2005, outil privilégié des investisseurs. D'autre part, un nouveau document, le certificat foncier ou C.F. (le **kara-tany**³⁰³), est le nouvel instrument juridique à l'intention notamment de ceux qui devaient jusque-là, se contenter de petits papiers »*

En ce qui nous concerne, une étude préalable, des rapports sociaux dans la communauté avec ses différents paramètres culturels et imaginaires, constituerait une étape préalable et incontournable à un programme quelconque ou à d'autres interventions « officielles » et qui doit être menée à partir de la base mais non du sommet.

En parlant de reconnaissance de l'occupation foncière, des repères historiques comme l'existence de tombeaux lignagers par exemple constitue une preuve évidente de l'identité d'un espace pour les descendants issus du même ancêtre.

L'espace lignager étant ouvert à tous ses membres, chaque lignage ayant une connaissance pratique de la délimitation de son terroir, enfin le *tangalamena* étant le gestionnaire.

Les situations analysées précédemment donnent les paramètres importants suivants quant au changement social :

- contradiction entre légitimité du pouvoir étatique et légitimité du pouvoir traditionnel ;

³⁰³ Le **kara-tany** [certificat foncier (C.F.)] permet de reconnaître légalement et publiquement des modalités de propriété qui sont celles revendiquées par les populations, généralement les plus démunies, car conformes aux coutumes et aux pratiques localement reconnues. [] Il s'agit d'une mutation majeure qui devrait permettre, enfin, de donner satisfaction aux différentes catégories d'utilisateurs, en fonction de leurs besoins, et donc de passer progressivement à la création d'un véritable marché foncier.

- conflit entre la conception « officielle » du foncier et la croyance traditionnelle à la sacralité de la terre.

Concernant cette notion de sacralité, et sur le plan juridique, l'administration semble prendre à la légère le traditionnel attachement des paysans à la terre. Prenons par exemple Ramarolanto³⁰⁴ qui émet son avis notamment sur le droit coutumier, touchant toujours la loi de 2005, il écrit :

« Enfin, sur le plan du droit substantiel, la désinvolture accusée face au concept de droit coutumier, d'un côté, et à la notion de zone des pas géométriques, de l'autre, ne peut qu'embarrasser l'observateur. Le droit coutumier a été reléguée au rang de simples usages locaux, et la zone des pas géométriques a été purement et simplement supprimé pour laisser la place à une bande de terre de 25 mètres dont le statut est encore à définir ».

Si telle est la situation de la politique et des transformations sociales quant au foncier, analysons maintenant le changement social en réfléchissant sur la liaison intime entre les notions de symbolique, de politique et de socialité.

8.7. LE SYMBOLIQUE ET LA SOCIALITÉ

Dans la société traditionnelle *betsimisaraka* et malgache, l'homme apprend dès son enfance par le biais de la socialisation, la cosmologie, la vision du monde naturel, surnaturel, familial et social. Cette vision est partagée par tous les membres de la communauté, de façon cohérente et elle se reflète dans les comportements coutumiers quotidiens et évènementiels. Il y a, par exemple les croyances à *Zanahary* et aux *Razana* (Dieu et Ancêtres), aux normes et valeurs [(respect des aînés ; du mari par la femme ; l'observation des *fady* et *sandrana* (tabous), ...]. Tous ces comportements coutumiers quotidiens et évènementiels, toutes ces normes et valeurs, s'organisent en un système accepté par tous et permet de faire face à toutes les situations et faits historiques importants.

³⁰⁴ Ramarolanto Ratiaray, Nouveaux regards sur l'accès à la terre en droit foncier de Madagascar. L'accès à la terre et ses usages : variations internationales.
<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00716932/document>. Consulté le 20-05-16.

C'est dans ce mécanisme que les rites et les symboles entrent en fonction et vont participer à « l'institutionnalisation » de ces normes et valeurs (Bourdieu Pierre, 1982). Le rite, par exemple le *joro*, n'est qu'une séquence formalisée et stéréotypée d'actes qui seront accomplis dans un contexte religieux et dont le *tangalamena* sera l'officiant légitime.

Il est manifeste donc que la vision du monde est ici en cohérence avec les comportements et dont les rites et symboles couronnent le tout en un système répétitif. Le *tangalamena*, avec son bâton sacré *tangala*, un symbole hautement sacré, et à qui il doit son nom, est le personnage masculin, médium constituant le trait d'union des vivants avec l'au-delà.

Par ailleurs, s'il est des normes et des valeurs acceptées par tous, agissant comme élément de régulation sociale, il y a aussi des contre-normes. Tous les anthropologues sont presque unanimes dans l'explication de la magie comme étant un art de faire intervenir des forces surnaturelles communément redoutés.

Contrairement à la pratique religieuse, l'acte magique n'est jamais rituel, dans l'acception du terme rite. Le rite, lui, vise toujours un objectif socialement reconnu : guérisons de maladie; influences sur le climat; sur la production vivrière,..., tandis que la magie vise une finalité souvent individuelle, qui n'est pas toujours précise et la plupart du temps antisociale. Ainsi, le *mpisikidy*, si parfois, il est bienveillant, il peut devenir aussi le contraire, donc n'est pas toujours reconnu comme ayant un dessein socialement positif. Il apparaît ainsi un contre-norme.

8.7.1. NORME ET CONTRE-NORME

Le bien et le mal

Dans le système de représentation sociale³⁰⁵ cohabitent le bien et le mal. Il convient de constater que ce qui peut être un bien pour une communauté ne l'est pas

³⁰⁵ Elisabeth Deswarte cite ici : Durkheim ; Moscovici et Abric, concernant la notion de *représentation sociale*.

obligatoirement pour une autre. De même, un bien peut se révéler, avec le temps, être un mal et inversement. Le bien apparaît donc comme un concept éminemment relatif que seule la volonté ou l'obligation sociale peuvent fixer dans un sens déterminé.

Curieusement, il apparaît aussi que l'existence du mal pour un groupe social renforce considérablement la croyance à l'être supérieur qui représente socialement le bien. Inversement l'existence du bien, représentée par les valeurs sociales, marginalise la pratique du mal. Cependant, il y a des us qui se pratiquent en privé, comme celui du *mpisikidy* par exemple, dont le rôle, parfois, semble ambigu, combinant celui du *mpitaiza* (guérisseur) mais aussi celui du magicien. La coexistence duale de ces deux exercices semble plus ou moins acceptée au niveau social en vertu du premier rôle qui est évidemment la fonction du guérisseur. Il nous semble que les chercheurs *betsimisaraka* se sont tus sur la magie, et parle seulement de *sikidy* en tant qu'art divinatoire socialement utilitaire. Lahady Pascal, par exemple, dans son étude sur le

Selon l'auteur, les représentations sociales sont nées du concept sociologique de représentations collectives énoncé par Durkheim.

Selon elle, chez Moscovici, la représentation sociale comprend une triple étendue :

« L'attitude, l'information et le champ de représentation :

L'attitude : Elle exprime un positionnement, une orientation générale, positive ou négative par rapport à l'objet de la représentation.

L'information : L'information renvoie à la somme et à l'organisation des connaissances sur l'objet de la représentation. Elles peuvent être plus ou moins nombreuses, variées, précises ou stéréotypées.

Le champ de représentation : Le contenu d'une représentation est constitué d'éléments à la fois cognitifs et affectifs: C'est un ensemble d'informations organisés et structurés relatives à un objet. »

Quant à Abric, Deswarte donne les fonctions principales, chez lui, de cette représentation sociale :

Une fonction de savoir :

Elles vont permettre, de par leurs contenus, à la fois de comprendre et d'expliquer la réalité. Ces savoirs « naïfs » vont permettre la communication et les échanges sociaux.

Une fonction identitaire :

Les représentations sociales servent à définir l'identité sociale de chaque individu et ainsi préserve la spécificité des groupes sociaux. Cette fonction va intervenir dans les processus de Socialisation ou de comparaison sociale.

Une fonction d'orientation :

Les représentations sociales vont permettre au sujet d'anticiper, de produire des attentes mais également de se fixer ce qu'il est possible de faire dans un contexte social particulier.

Une fonction justificatrice:

Elles peuvent aussi intervenir à posteriori et ainsi servir à justifier nos choix et attitudes. Par-là, elles jouent un rôle essentiel dans le maintien ou le renforcement des positions sociales »

Psychologie-Sociale.com - Elisabeth Deswarte.

<http://www.psychologie-sociale.com/index.php?option=com>, consultée le 23-05-16.

culte *betsimisaraka*, suggère même que le *sikidy*, entre dans ce culte et constitue un élément parmi les trois éléments ci-après, formant le tout en un système unique : la divination (*sikidy*), l'invocation du *joro*, la possession *tromba* (Pascal Lahady, 1977 : 28-29)³⁰⁶.

La marge de tolérance

Une marge de tolérance existe donc dans la communauté et celle-ci transparaît à travers l'attitude permissive que cette dernière adopte vis-à-vis des individus qui, tout en pratiquant la religion traditionnelle commune, consulte aussi le *mpisikidy*. En effet, nous avons vu qu'en cas de problème non résolu par le *tangalamena*, lui-même recommande quelquefois au requérant de consulter le *mpisikidy* ou *ombiasy* (devin). S'il y a donc une certaine dualité ou cumul des pratiques publiques et privées par les individus, cependant la primauté accordée socialement aux rites religieux communs n'est plus à démontrer, ils restent les seuls vraiment institués socialement.

Les contre-normes

Par ailleurs, à l'extrême de toutes ces pratiques se situe la magie qui s'apparente plutôt à la sorcellerie.

Jacques Florent, un natif *betsimisaraka*, nous raconte un événement exceptionnel dont il est témoin vers 1969 à *Ampangalaña*, village situé à une dizaine de kilomètres au Nord de Tamatave. Lors d'un mariage traditionnel de son fils, Ratanefa, un *mpisikidy* a constaté qu'un morceau sur le plat de dindes destinées aux invités a été disparu. Il demande à sa famille et aux voisins, qui ont préparé le mets, la personne qui a volé le morceau. Comme tout le monde a nié être l'auteur du méfait, furieux le maître du lieu a décidé de sévir le désobéissant en lui jetant un sort : « *que le fourbe soit foudroyé* ». Intransigeant et rancunier, emporté par la colère, il a alors fait usage de sa spécialité, l'art d'incantation magique. Aussitôt, la foudre a éclaté dans la maison. Cependant, ce qui est le plus affligeant, c'est que c'est sa propre fille qui a été la victime. Ainsi la célébration du mariage s'est substituée en une veillée mortuaire. Jacques Florent participant à la veillée et voulant se rassurer de la véracité des faits, a

³⁰⁶ Lahady Pascal, *op.cit.*, pp.28-29

constaté que la défunte a bien été électrocutée par la foudre, carbonisée, sa langue est sortie de sa bouche. Mais ce qui est encore, bizarre, c'est que quelques années plus tard, cloué au lit par la maladie, ce *mpisikidy* malveillant a mis des semaines à agonir, tout en racontant tous ses malfaits à sa famille. Et c'est seulement lorsque tous les méfaits sont révélés qu'il a pu rendre son dernier soupir.

C'est pour dire que si la religion est sociale, la magie est souvent antisociale. Cette digression nous permet de constater aussi que religion et magie semblent inséparables dans la société. Si le prêtre *tangalamena* a été nécessaire pour la célébration du mariage du fils du *mpisikidy*, c'est pour que ce mariage soit reconnu par la société, c'est donc une exigence sociale, ici c'est le social qui prévaut.

Mais cela n'a pas retenu Ratanefa, le *mpisikidy* agressif, de faire prévaloir aussi aux yeux de tout le monde sa « science », l'antisocial. Or l'expérience a mal tournée. En effet, souvent, les magiciens ne maîtrisent pas toujours les forces surnaturelles qu'ils invoquent. Ainsi, selon l'explication de Jacques Florent :

« Les « esprits du mal » ne sont pas toujours disposés à répondre à tous les caprices de l'incantateur .Peut être ces esprits ne veulent pas être dérangés, par ce mpisikidy, pour un simple morceau de volaille disparu et ainsi assouvir l'orgueil de celui-ci vis-à-vis de la société. Peut-être aussi que ces esprits ont décidé de répondre à la demande de Ratanefa, mais autrement, et ont dirigé la foudre au bien-aimé du sorcier orgueilleux »

En effet, ces esprits, selon la pensée *betsimisaraka*, on les connaît, sont aussi capricieux qu'orgueilleux.

Ainsi, l'antisocial, le *mpisikidy* malintentionné veut aussi imposer son symbole et c'est la raison pour laquelle il se manifeste adroitement en public avec un motif positif et social : celle d'une organisation de festins « sans faille », en s'en prenant au voleur de viande et le punir. C'est une démonstration sociale corrective d'une faute. Ainsi « le mal » veut aussi être social et revendique sa place dans la société. On peut dire ainsi que les valeurs internes de ce personnage sont en conflit avec lui-même, ce qui lui amène extérieurement à rechercher une légitimation sociale.

Dans la vie courante, selon toujours notre interlocuteur, Jacques Florent :

« Il [Ratanefa] ne passe pas inaperçu: coiffé de chapeau de paille ou « lerisa » ou encore « gebageba », toujours en paréo, jamais en pantalon ».

Il soigne sa particularité d'homme exceptionnel dans le dessin de recréer un symbole. La façon de s'habiller et la réaction à tel événement constituent autant de symboles dans les rapports sociaux, dans les rapports face à face, enfin dans les rapports entre le bien et le mal.

8.7.2. LA NORME, LE BIEN ET SON SYMBOLE

Dans la vie spirituelle, l'homme fait des triages sur des choses pour en faire un symbole, en les représentant d'une manière figurée, en vertu d'une correspondance analogique. Ainsi la croix pour les chrétiens symbolise la crucifixion du Christ, laquelle est un acte sacré prophétisé dans la bible et ce pour sauver l'humanité croyant par son sang. Il apparaît ainsi que ce sont les « bonnes choses », acceptées socialement dans un groupe qui sont plutôt symbolisées que les « mauvaises choses ». Ainsi pour les chrétiens, et même pour les non chrétiens, les tombes, tombeaux, caveaux sont surélevés de croix, mais non pas de tête de mort comme il se doit si on se réfère à la correspondance analogique. Et même dans le *tromba*, *sakalava* ou *betsimisaraka* par exemple, les adeptes se marquent d'une croix blanche sur le front pour exprimer la sacralité de la possession. De même pour les chrétiens la croix sur une tombe signifie, entre autre, la continuité de la vie après la mort.

Nous ne parlons pas ici de symboles conventionnels dans les sociétés modernes, permettant de signaler la présence d'un fait ou d'une chose par un symbole, qui annonce un message à l'aide de figure, parfois sans utilisation d'écriture. De plus ces symboles, la plupart du temps universels dans ces sociétés solutionnent la différenciation dans la pluralité de langues ou de langages, ils renseignent aussi facilement les analphabètes. Ces symboles conventionnels modernes sont fournis, par exemple, par ceux du code de la route, ou par la représentation de la tête de mort figurée notamment sur les installations électriques signifiant un danger.

Toujours en parlant du bien et du normal, Evans-Pritchard³⁰⁷ oppose magie et religion. Pour lui, les « rites » magiques présentent un « caractère marginal » ce qui les différencie des cultes religieux. Ces derniers s'intègrent au quotidien et à la vie sociale en général tout en assurant la cohésion. Par contre les « rites » magiques montrent, dans la pratique des sorciers, des actes repoussés par la société (inceste, transgression de tabous, crime), en utilisant souvent des matières les plus répugnantes (déchet, excrément, ...etc.). C'est précisément cette quête de ce qui est en dehors du normal, l'anormal, qui attribue le propre de la magie. Ainsi la prière pour le chrétien, ou le *joro* pour le *betsimisaraka*, est un acte d'abord de sujétion à *Zanahary* ou à *Andriamanitra Andriananahary*, donc à un pouvoir divin et qu'on ne doit pas confondre avec « l'incantation magique ». Cette dernière par contre, essaie de déclencher une force surnaturelle en essayant de contrôler ses effets.

8.7.3. LES FINS COMMUNAUTAIRES, LE SYMBOLIQUE ET LE POLITIQUE

Fins personnelles et fins communautaires

La société détermine des valeurs, des biens et des fins pour l'ensemble des individus. La satisfaction d'un bien-être égocentrique va être endiguée par les normes sociales. Ces dernières vont limiter ces égocentrismes et ce dans le but de la cohésion, nécessaire à la survie de la communauté. Ainsi, les fins personnelles sont susceptibles d'entrer en contradiction avec ces normes sociales.

Tout le jeu de la société sera, à travers la religion et l'éducation, de faire accepter par l'individu la restriction de son plaisir, en le réorientant vers des buts plus « vertueux », plus avantageux pour la communauté, enfin, vers le bien commun.

En définitive, les fins communautaires sont des idéaux sociaux que le politique et le religieux essaient de mettre en œuvre. Voyons, comment les fins communautaires influent sur le symbolique et le politique.

³⁰⁷ Encyclopédie du Monde Actuel (1977), L'Anthropologie, *La magie*. C.M.L., Paris, p.130

Le symbolique et le politique

Comme la vie quotidienne, poursuivant les fins communautaire, est nécessairement régulée par les us et coutumes, le politique s'en préoccupe. En effet, la pérennité d'un rapport social donné, en milieu traditionnel, est d'abord assurée par ces normes réifiées en symboles. La société traditionnelle est ainsi tissée de symboles. Dans les sociétés modernes, on dit souvent d'une chose que « ce n'est qu'un symbole », en prenant par exemple d'un billet de banque ou d'une pièce de monnaie. Dans les sociétés traditionnelles tout est presque symbole.

Ainsi, comme nous l'avons vu, dans la possession *tromba*, le *volafotsy* ou argent, littéralement : [*vola (na) – fotsy*] ou [lune - blanche], signifie « lune brillante » et symbolise la nouvelle lune. L'ancienne *ariary* ou la monnaie malgache de cinq franc en argent, comme nous l'avons rapporté, est couramment utilisée dans cette coutume. Ce métal est plongé dans l'« eau célèbre » avant d'être appliqué par le maître *tromba* sur le front de chacun de l'assistance. Ainsi ces deux éléments conjugués ensemble, symbolisent la sacralité par leur pureté : la blancheur de l'argent et la limpidité de l'eau. Tous ces symboles construisent des images mentales, une croyance associée à des fins communautaires. Par la suite, une adoption de comportements sociaux et d'attitudes édictés par l'esprit *tromba* est en outre des conditions de la satisfaction de ces fins. Si on peut entrevoir comme tel l'agencement des fins et du symbolisme, comment se fait l'association du symbolisme et du politique ?

Le plan politique et du symbolisme peut être illustré par les différentes étapes ou processus historique de l'accession de Ratsimilaho jusqu'au sommet du « Royaume betsimisaraka ». Comme nous l'avons vu antérieurement, Ratsimilaho, un *Antavaratra* (Nordiste), a d'abord unifié les clans nordistes betsimisaraka aux fins de renverser le pouvoir tyrannique de Ramanano et se libérer du joug des groupes *Tsitambala* ou *Tsikoa* (habitants du Centre).

Ces derniers ont en effet exploité les richesses de ceux du Nord tout en asservissant ce peuple. Il s'agit pour les clans soumis de récupérer leur indépendance perdue. Des échanges, en grands discours traditionnels ou « *kabary* », ont dû être

accomplis suivis de rituel traditionnel. Cela a été l'occasion de nouer une alliance nordiste afin de rassembler les forces des *Antavaratra* opprimés. Après des échanges, la délibération issue de la réunion des différents « *filoha* » ou chefs claniques lignagers *Antavaratra*, a élu Ratsimilaho comme « *filohabe* » ou grand chef et aura pour rôle de diriger et de commander cette union des clans *antavaratra* ou nordiste. Le *fatidrà* ou serment de sang a été le rite symbolique qui institutionnalise cette nouvelle alliance. Cette coalition peut être qualifiée d'abord de pacte politique et de convention militaire, enfin de fin communautaire.

Par la suite, c'est par alliance entre groupes par le lien symbolique matrimonial que Ratsimilaho va opérer pour finaliser le rassemblement de tous les *betsimisaraka*. Ainsi il va épouser Rahatsara, fille de Kalaheka, un « *filohabe* » ou grand chef *antatsimo* (du Sud). Cette alliance entre le *Filohabe* nordiste et le *Filohabe* sudiste, a été nécessaire pour Ratsimilaho, qui en conjuguant ainsi leur force, éliminent définitivement Ramanano le tyran et ses alliés. En effet, ces derniers ont campé dans leur résolution et se sont seulement repliés dans le Sud, consécutif aux attaques des nordistes unis. L'alliance a permis le succès à Ratsimilaho qui dans son entreprise d'élimination de Ramanano et consorts va donner naissance à l'union du peuple du Nord au Sud sous l'appellation de « *Betsimisaraka* » qui signifie « nombreux qui ne se sépare pas ».

Enfin, pour raffermir davantage la nouvelle union interne, Ratsimilaho va poursuivre son œuvre vers l'extérieur en épousant cette fois-ci Matavy la fille du roi sakalava du Boina (du Nord- Ouest de la Grande Ile).

Ainsi, reconnu déjà dans la région *betsimisaraka* du Nord au Sud, il le sera notoirement et officiellement de l'extérieur en s'alliant de fait avec la dynastie sakalava. Le nom *Ramaromanompo* (qui a beaucoup de sujets) dérive ainsi de cette geste diplomatique bâti avec « l'ethnie » *sakalava* et par ricochet va renforcer de plus son titre de chef suprême incontestable de tous les clans *betsimisaraka*.

De serment de sang entre clans en union par le mariage, Ratsimilaho, quand bien même métis ou *malata* (mulâtre) a su user de la force des us et coutumes locaux

pour réunir les *Betsimisaraka*. La guerre à lui tout seul n'aurait pu réaliser cette entreprise. Il a réussi par la connaissance et la mise en pratique des institutions symboliques locales. A cet égard, on peut dire avec Bourdieu (1982 : 2)³⁰⁸ que :

Acte de magie sociale, le rite d'institution doit son efficacité symbolique au fait qu'il signifie à un homme ce qu'il est et ce qu'il a à être : «deviens ce que tu es». Le travail d'institution, comme travail d'inculcation, traitera le corps comme une mémoire pour faire advenir cette seconde nature qu'est la fonction sociale.

Par ailleurs, cette unification tendant vers la constitution d'un «royaume *betsimisaraka* », même éphémère a forgé chacun de traits spécifiques des us et coutumes du peuple du Nord et du Sud, de par les échanges internes, en un ensemble encore plus homogène, de cette culture de la côte orientale.

Si nous avons essayé de mettre en relief le système symbolique, c'est que dans les communautés traditionnelles, à partir de l'exemple *betsimisaraka*, la vie quotidienne dans la production de la survie, les événements majeurs de la naissance à la mort, de la mort à l'au-delà, ce système est quasi-permanent et domine la vie sociale. Cependant comme toute société n'est pas figée, voyons maintenant comment les changements s'opèrent au sein de ces communautés traditionnelles.

8.8. LES TRANSFORMATIONS SOCIALES DANS LES COMMUNAUTÉS TRADITIONNELLES

Comme l'individu n'est plus isolé de notre temps de son environnement extérieur, tels les voisinages, les institutions, ces environnements vont influencer son jugement de valeur. Cela se fait souvent, en acquérant de nouvelles connaissances extérieures et des horizons nouveaux, développant ainsi son libre arbitre. Ainsi, de cette perception d'une indépendance naturelle au sein de la société, l'individu va élaborer des valeurs qui lui sont partiellement personnelles et originales.

³⁰⁸ Bourdieu Pierre. « Les rites comme actes d'institution ». In *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 43, juin 1982. Rites et fétiches. pp. 58-63, [résumé, p.2]
<http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article>. Consulté le 12-02-14.

Une fois l'individu détaché de son isolement groupal, il ressurgit chez lui un certain libre arbitre latent du fait du contact extérieur. Alors, une jonction va s'opérer de l'intérieur avec l'extérieur, de son groupe d'appartenance avec un nouveau groupe de référence, donnant ainsi un ensemble de valeurs propres individualisées.

De là découle un début de processus de changement de l'individu, qui en interaction, avec son groupe d'appartenance, stimule un mouvement actif de transformation sociale.

8.8.1. LE CHANGEMENT SOCIAL ANALYSÉ EN PARTANT DE L'INDIVIDU

Si on part du changement social comme étant un œuvre d'abord de l'individu, on pense alors aux analyses de Guy Bajoit. Des points de vue sont, selon nous, pertinents, même si ses études partent de la société occidentale contemporaine, au fond elles sont comparables avec ce qui se passe dans la société non occidentale.

Stéphane Coridon : 2003- 2004 : 3)³⁰⁹, en faisant la synthèse sur l'analyse de Bajoit (2003)³¹⁰, rapporte ses théories sous forme d'hypothèses qui sont les suivantes.

- La sociologie ne peut comprendre la vie sociale d'aujourd'hui qu'en plaçant le sujet individuel au cœur de son approche.
- La vie sociale implique des contraintes du collectif sur les individus qui en sont membres.
- Les contraintes sociales ne sont supportables et efficaces que parce qu'elles ont un sens culturel légitime aux yeux des individus.
- Par la pratique des relations sociales, structurées par des contraintes sociales et matérielles et par des sens culturels, les individus se socialisent et forment leurs identités collectives³¹¹

³⁰⁹ Coridon Stéphane (2003- 2004), *Synthèse Guy Bajoit - Le changement social: Approche sociologique des sociétés occidentales contemporaines*, DEA, Université Paris Dauphine, p.3.

³¹⁰ Bajoit Guy (2003), *Le Changement social, Analyse du changement social et culturel dans les sociétés contemporaines*, Paris, Armand Colin. En ce qui concerne le « Schéma général de la démarche (p.172), voir page suivante.

- Les identités collectives sont traversées par des tensions existentielles que les individus gèrent pour construire leur identité personnelle.
- Pour réaliser leur identité personnelle parmi les autres, les individus s'engagent dans des logiques d'action sociale.
- En s'engageant dans des logiques d'action sociale, les individus (re)produisent les contraintes et les sens qui structurent leurs relations sociales (Stéphane Coridon)³¹²

Si on essaie de résumer ces théories, on peut dire que : les contraintes collectives légitimes socialisent les individus, fabriquant ainsi leurs identités collectives.

Des tensions surviennent dans ces identités collectives que l'individu gère, édifiant ainsi son identité personnelle. Alors il va s'engager dans des logiques d'action sociale, reproduisant ainsi des contraintes qui vont restructurer ses relations sociales.

Par ailleurs, en partant du schéma même du changement chez Bajoit (cf. figure 21) et en essayant de le simplifier on peut dire que: dans les relations sociales, ils existent des «tensions structurelles» engendrant des «identités collectives» organisées en identités assignées et désirées qui se compensent en quelque sorte (consonance existentielle) que le sujet va gérer pour parvenir à une identité engagée dans une logique d'action sociale.

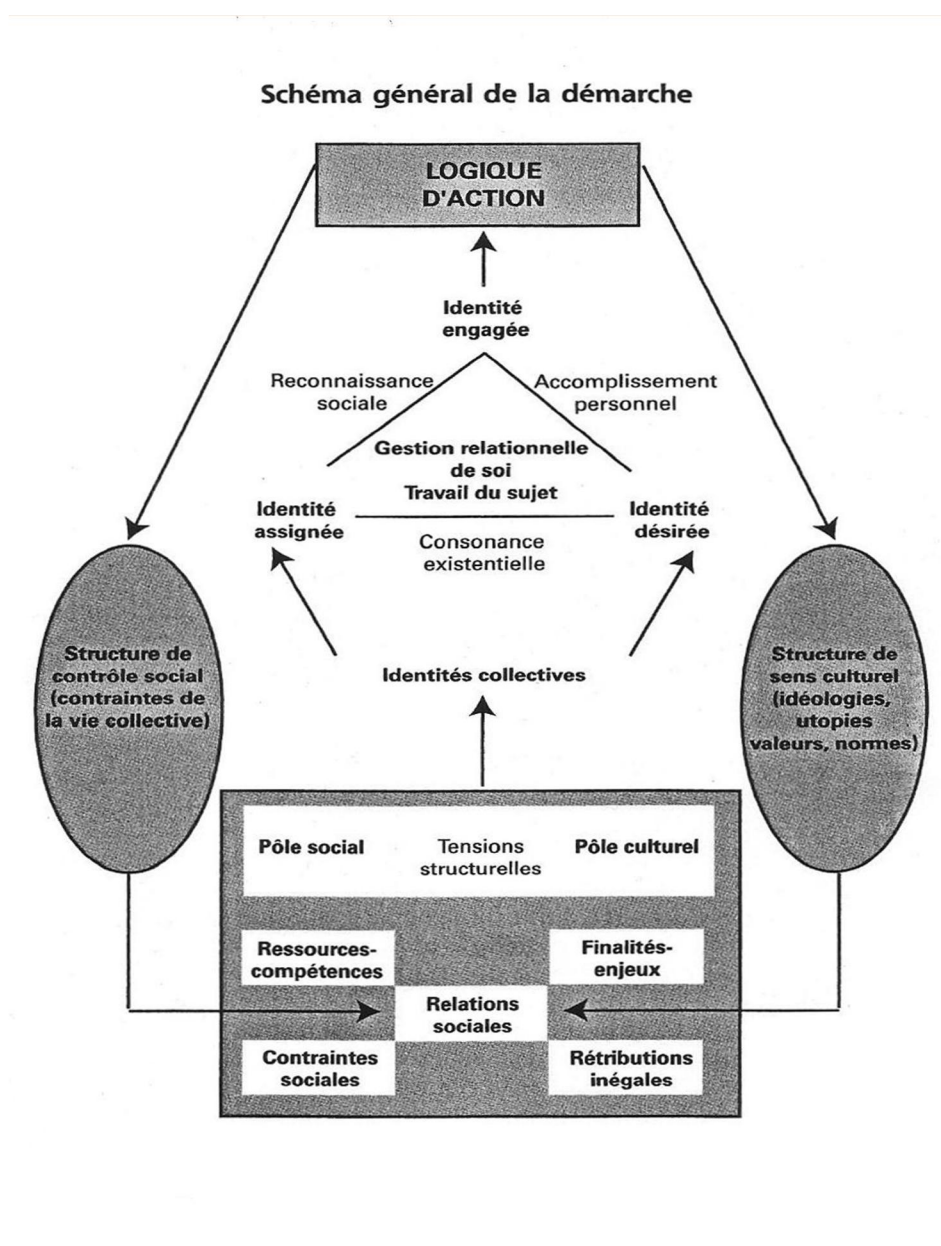
³¹¹ Cf. aussi Fischer qui écrit : « pour Moscovici la représentation sociale est (un) système de valeurs, de notions et de pratiques relatives à des objets, des aspects ou des dimensions du milieu social, qui permet non seulement la stabilisation du cadre de vie des individus et des groupes, mais qui constitue également un instrument d'orientation de la perception des situations et d'élaboration des réponses ». Moscovici, cité par Fischer, Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale, Paris, Dunod, 2015, p. 125.

De même chez Abric, les représentations sociales comportent quatre fonctions principales. L'une d'entre elles est la fonction identitaire. Celle-ci est un moyen de définition de l'identité de l'individu, identité qui rend spécifique son groupe. « Les représentations sociales servent à définir l'identité sociale de chaque individu et ainsi préserve la spécificité des groupes sociaux. Cette fonction va intervenir dans les processus de socialisation ou de comparaison sociale »

Abric, cité par Elisabeth Deswarte. Op.cit. Psychologie-Sociale.com. Cf. précédente note de bas de page.

³¹² Op.cit., p.3.

Figure 21 : Le changement social chez Bajoit



Cette action sociale, en retour, va restructurer à son tour les relations sociales par le contrôle social (contraintes collectives) d'une part, et la culture (les idéologies, utopies, valeurs, normes, d'autre part) (cf. fig.21).

³¹³ Pour ce schéma, voir Bajoit Guy (2003), op.cit.

Nous avons dit que l'analyse de Bajoit, même si elle est cadrée sur les sociétés occidentales contemporaines est relativement valable dans les sociétés non occidentales, mais il semble l'être seulement sur le plan du micro social.

En effet, son analyse paraît ne pas rendre compte de l'articulation du micro avec la macro sociale dans une société duale comme Madagascar, qui combine la modernité (en ville) et la tradition (à la campagne).

Ainsi, les communautés traditionnelles *betsimisaraka*, du domaine du micro social, ne s'articule pas directement avec la société étatique que par l'intermédiaire de ce que nous avons appelé « communauté relais ».

De ce fait les changements sociaux affectent d'abord les communautés relais qui instillent de façon lente et progressive les transformations dans les communautés *tangalamena*.

Ainsi, par exemple, sur le plan informationnel, en demandant aux gens de nos zones d'enquête et à la question :

« *Connaissez-vous les présidents successifs de la république à Madagascar ?* »³¹⁴

La plupart des réponses des enquêtés a été :

C'est d'abord Tsiranana, puis Ratsiraka et Ravalomanana.

A remarquer que dans leur réponse, les enquêtés retiennent surtout et généralement les faits qui sont liés à des événements historiques saillants ou à des actes majeurs qui ont secoué le pays.

³¹⁴ Cf. Tableau 11 : Sondage sur la connaissance de l'histoire politique

Ainsi en approfondissant leur connaissance par la question : « *Que retenez-vous du régime de ce président ?* Les réponses sont en rapport à des situations vécues et ressenties comme marquantes chez les plus âgés ou encore apprises et réputées comme telles chez les plus jeunes, à savoir :

- Tsiranana est liée à l'avènement de l'indépendance à Madagascar ;
- Ratsiraka en rapport au *Boky Mena* (« Livre Rouge »)³¹⁵ qui a fait l'objet de louange dans une sorte de « hymne national » et dans lequel le nom du président figure, hymne appris surtout aux écoliers d'antan.

Par ailleurs, c'est aussi celui qui est à l'origine du barrage de Brickaville lors de l'évènement de 2002³¹⁶ et les crises consécutives des P.P.N. comme le savon, le sucre, le pétrole lampant, faute de circulation des biens et des personnes.

- Ravalomanana qui par la suite a pu enlever de force par convoi militaire ce fameux barrage. Il est aussi celui qui a rassemblé au palais d'Iavoloha à Antananarivo les chefs fokontany de la Grande Ile.
- Ratsimandrava [chef de gouvernement] est aussi cité en tant que « président ».
- L'assassinat de ce colonel et chef de gouvernement ainsi que le deuil national qui a été décrété, par la suite, dans tout Madagascar rend notoire la tragédie et l'homme, du moins, surtout pour les enquêtés plus âgés.

³¹⁵ Le « Livre Rouge » est une charte renfermant les principes et les programmes de la voie socialiste à Madagascar en 1975

³¹⁶ Cf. Fin du chapitre II : La crise politique post-électorale paroxysmique de 2002 obligea le président d'alors, Ratsiraka et ses factions, acculés par une masse se dénommant « Forces Vives de la Nation », annonce une auto-proclamation à Toamasina (Tamatave) d'une « République » rassemblant les cinq provinces et excluant celle d'Antananarivo. Le « barrage de Brickaville » va sectionner le principal accès d'Antananarivo surtout au pétrole débarqué et raffiné à Tamatave, barrage fonctionnant en blocus économique.

Tableau 11 : Sondage sur la connaissance de l'histoire politique

Tranches d'âges des enquêtés ³¹⁷	Pourcentage des bonnes réponses (%)			
	Enquêtés dans les communautés <i>tangalamena</i>		Enquêtés dans les communautés relais	
	<i>Tangalamena</i> et personnes âgées (plus de 40ans)	Simplets individus	Notables	Simplets individus
[15, 17]	-	6	-	13
[18, 39]	-	9	85	18
[40, 59]	72	11	88	20
[60, ≥ 60]	78	15	91	25

Source : auteur : 2014-2015

En fait, les gens des « communautés *tangalamena* » enclavées se donnent comme repères les événements majeurs de la nation. Quant au notable, dans les « communautés relais », la plupart ont quasiment cité la chronologie de la succession des présidents ainsi que certains chefs de gouvernement. Bref dans les deux cas, les anciens connaissent mieux l'histoire politique que les jeunes.

Les résultats de notre enquête fournis par le tableau 11 font ressortir 3 éclaircissements importants.

- Les pourcentages des bonnes réponses s'accroissent au fur et à mesure qu'on monte des tranches d'âges plus jeunes aux tranches d'âges plus âgées, et ce pour les deux communautés (*tangalamena* et relais)
- La connaissance de l'histoire politique est l'apanage des *tangalamena* et des personnes âgées et non des simples individus dans les « communautés *tangalamena* », et ceci est aussi vrai concernant les notables dans les communautés relais.

³¹⁷ Cf. Tableau synoptique : Description sociologique de la micro- population étudiée (Fin du Chapitre I).

- Ce qui différencie les deux communautés est l'écart entre les résultats (des bonnes réponses) qui sont plutôt élevés dans les « communautés tangalamena »

Deux obstacles se présentent généralement dans la communication informationnelle et qui peuvent être à l'origine des faits constatés, concernant la culture sur l'histoire politique du pays :

- Dans les *communautés relais*, la « classe » des notables canalisent l'information à son profit ;
- dans les *communautés tangalamena*, la « classe » de la gérontocratie (tangalamena et personnes âgées) rejette ce qui est à l'encontre du système patriarcal.

De la sorte, en parlant de la relation micro et macro à Madagascar, et en prenant l'exemple *betsimisaraka*, toujours est-il qu'il faut prendre en considération les communautés relais qui sont les plaques tournantes ou courroies de transmission, dans le monde rural, des jeux de l'information et de l'« acculturation » (Roger Bastide, 1971 : 44-45)³¹⁸ et du processus de changement social, vers les communautés traditionnelles de base ou communautés *tangalamena*. Nous soulignons ici l'aspect « diffusion »³¹⁹ dans l'acculturation venant du macro de par cette courroie de transmission.

³¹⁸ Mémoire de Redfield, Linton et Herskovits définissant l'acculturation, cité par Roger Bastide :

« L'*acculturation* est l'ensemble des phénomènes qui résultent de ce que des groupes d'individus de cultures différentes entrent en contact continu et direct et des changements qui se produisent dans les patrons (*pattern*) culturels originaux de l'un ou des deux groupes...Selon cette définition, l'acculturation doit être distinguée du changement culturel, dont elle n'est qu'un des aspects - et de l'assimilation, qui n'en est qu'une des phases ».

Cf. Roger Bastide (1971), *Anthropologie appliquée*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, p.44

³¹⁹ Diffusion :

« Elle [l'acculturation] doit être également distinguée de la *diffusion* qui, bien que se produisant dans tous les cas d'acculturation, est un phénomène qui a sa place fréquemment sans qu'il y ait de contacts entre les groupes culturels et qui, de plus, constitue seulement un aspect du processus de l'acculturation »

Op.cit., p.45.

C'est dans ce sens qu'on pourrait dire que l'analyse de Bajoit si elle est pertinente au niveau micro, elle est limitée dans l'articulation du macro au micro et ceci en terme de relation sociale considérée comme cellule de base du tissu social.

Dans cet ordre d'idées, le point de vue du chercheur Claude Wagon rejoint notre remarque qui estime que :

« S'il est vrai que le concept de relation sociale permet bien d'articuler les paradigmes de la sociologie classique et de la fonder sur un paradigme relationnel, en faisant de la relation sociale la cellule de base du tissu social, l'auteur [Bajoit] rend manifeste la limite de la démarche, en dépit de son vœu d'apporter une solution au difficile problème de l'articulation du micro- et du macro-social »[...] [Le concept de relation sociale] « convient mieux aux analyses micro-sociales qu'à celles qui sont posées en termes de rapports sociaux (Claude Wagon, 1994 : 327-328)³²⁰.

En parlant des communautés traditionnelles et notamment de celles des groupes *betsimisaraka*, ces relations sociales, sur le plan micro, peuvent être illustrées dans les échanges entre communautés avoisinantes de mêmes structures ou de structures plus évoluées mais de proximité directe. Ces échanges sont tributaires du problème du foncier qui reste un élément prédominant du processus de changement social.

Lorsque la terre ainsi que la forêt qui constituent les moyens fondamentaux de survie cessent de l'être pour un individu, celui-ci se détache progressivement de l'activité productrice lignagère et s'oriente vers les activités hors des rapports lignagers comme le salariat agricole, l'artisanat marchand, le circuit de commerce, le travail dans la construction d'infrastructure,..., dans les environnements urbains directs comme Fénérive-Est pour la partie Nord des régions étudiées, *Vatomandry* et *Mahanoro* pour celles du Sud. Ces activités, d'orientations nouvelles, sont en général exercées à titre complémentaire aux occupations dans les communautés lignagères. Elles sont pratiquées par l'individu qui se déplace tous les jours dans les « communautés relais », comme *Ampasimbe-Onibe* ou *Ilaka-Est*.

³²⁰ Claude Wagon (1994), Compte-rendu : « Pour une sociologie relationnelle », Revue française de sociologie, n° vol. 35, n° 2, p. 326-328.

Mais il arrive aussi que le déplacement de l'individu en quête de travail soit irréversible lorsqu'il s'intègre définitivement dans les centres urbains comme les villes de Fénérive, de *Vatomandry*, de *Mahanoro*, et aussi vers Tamatave, la capitale *betsimisaraka*. Dans ce cas, l'articulation dépasse le micro pour la macro.

Sur le plan macro-social, dans le cas de migration inter-régionale surtout à partir de la Première République, l'insertion de l'individu dans le nouvel univers est facilitée souvent par le cercle d'amis, d'étudiants, de parents, des agents fonctionnaires d'origine de la région de départ et aussi par le truchement des associations régionales de migrants³²¹ où se regroupent les natifs membres déplacés. Ce mode d'insertion continue de l'être actuellement.

En revenant sur le domaine du micro-social, on peut établir un parallèle entre les théories de Bajoit et le mode de production traditionnelle *betsimisaraka*.

Les « contraintes collectives légitimes » peuvent être représentées par la vie en rassemblement, en communauté (lignage, clan) sur la terre des ancêtres. Face à l'environnement, le groupe agit plutôt en soumission à la nature non à sa domination. En effet, cette soumission s'explique par le fait que le sol, la forêt, les eaux, comme nous l'avons vu sont du domaine des esprits, donc sacrés. En conséquence la subordination à la nature, comme la servitude aux esprits, sont la règle. Aussi, l'« emprunt » de la terre doit faire l'objet de rituels, de demande de bénédiction et d'offrandes aux ultimes détenteurs qui sont les ancêtres et les esprits. Comme le *tangalamena* est le seul dépositaire légitime de la terre, en retour, il rend aussi légitime la soumission de la communauté de par le pouvoir conféré à lui par les ancêtres et Dieu.

³²¹ Pour certains natifs betsimisaraka déplacés dans les autres régions de l'île, le FIZATO (Fikambanan'ny Zanak'i Toamasina) ou association des originaires de Toamasina constitue un collectif d'accueil pour les membres. A noter que le FIZATO dans la crise politique de 2009, lors du règlement de cette crise au sommet de Maputo, douze organisations de la société civile y compris cette association (FIZATO, GESCI, FISEMA, PFNOSCM, KMF-CNOE, SEFAFI, MAMIMAD, CDE, GROUPE DES 4, RARE, CP-EGDVR, CCOC) le 3 août 2009, ont exhorté l'Union Africaine et la Communauté Internationale à ce que le Sommet de Maputo puisse aboutir à un accord. Ceci pour dire l'engagement sur le plan politique de cette association.

Cf. Le quotidien local « Madagascar Tribune », *Sommet de Maputo. La société civile appelle à la responsabilité des politiques*. 14 août 2009

<http://www.madagascar-tribune.com/La-societe-civile-appelle-a-la,12516.html>. Consulté le 25-01-14

Un pouvoir hérité généralement d'un ascendant masculin, proclamé dans la communauté, par voie coutumière, avec investiture solennelle.

Ces soumissions engendrent surtout chez les jeunes hommes et les femmes, comme nous l'avions vu, des « tensions structurelles », vues à travers le manque de terre de proximité, notamment chez le sexe masculin et l'inégalité de traitement des genres en général au détriment du sexe féminin.

En ce qui concerne les « rétributions » inégales, elles se trouvent ici en terme de privilèges entre la gérontocratie et le *tangalamena* d'une part (qui se réservent par exemple les meilleures terres, reçoivent des présents et dons de ses sujets, tiennent le *trañobe* ou *lapa*, la grande maison commune) et d'autre part l'autarcie du reste de la communauté. Ces derniers vont : soit élaborer des stratégies locales de survie, soit s'émerger de l'univers *tangalamena* pour s'approcher progressivement de la communauté relais de proximité et y accéder par le truchement de l'investissement de leur force de travail. De ces deux alternatives on peut parler alors : soit d'une résignation de l'individu renforçant encore son « identité assignée » ; soit d'un retranchement du sujet à cette soumission, lui délivrant une « identité désirée ».

La dépendance vis-à-vis de l'univers originel et, ou au contraire, le retranchement d'avec celui-ci, produisent une résultante constituant les « identités collectives ». Ainsi, les « actions sociales » qui en résultent peuvent être perçues : soit par exemple par la pratique du *tromba*, cas fréquent surtout pour le sexe féminin qui recherche la « reconnaissance sociale » ; soit notamment pour les jeunes hommes désertant le rapport social lignager pour passer dans les communautés relais, voire dans les centres urbains sus-cités, dans une nouvelle logique permettant une ouverture marchande de leur faculté adaptative, et ce vers un « accomplissement personnel ».

Cependant, le système va réagir. Ainsi, le *tangalamena* et la gérontocratie qui se voient leur main-d'œuvre en fuite, va renforcer le « contrôle social » et le « sens culturel » par le rappel en force des coutumes en vigueur, concernant les départs des individus vers l'extérieur. Aussi, sans bénédiction préalable du *tangalamena* et des anciens, tous les partants sont considérés comme des désobéissants et rebelles aux

aïeux. Ces aïeux qui ont bien voulu leur prêter la terre sacrée et en contrepartie ces descendants ont le devoir, autant sacré, de ne pas s'en aliéner mais de la préserver pour les enfants futurs. Ce devoir honore les ancêtres qui à leur tour bénissent l'individu et ses descendants. Les noms des ancêtres et le *toby*, domaine du tombeau lignager doit ainsi se perpétuer.

Ce regain de mesure vise visiblement les réfractaires aventuriers montrant de mauvais exemples. Ils auront de grands problèmes de réintégration s'ils doivent revenir un jour et demandant une parcelle de terre à la communauté d'attache, déviant comme ils sont.

A propos de cette remise à l'ordre des récalcitrants, nous avons déjà eu l'occasion de raconter l'histoire de Lekamisy.³²² En difficulté pécuniaire, suite à un passage d'un cyclone dévastateur, Lekamisy n'avait plus presque rien à récupérer des produits de sa culture et peinait à nourrir le ménage. Conformiste et intègre, il avait demandé le «*tso-drano*» (bénédiction) des «*raiamandreny*» (anciens) et puis du *tangalamena*, en quittant *Savahonda*, sa terre natale pour trouver du travail à Tamatave. Il avait promis de revenir au *tanindrazana* (ou terre ancestrale) dès que possible. On a procédé à l'invocation des ancêtres et de Dieu, pour demander le pardon à son abandon du «*toby*» (domaine des ancêtres) et du «*fehitra*» (domaine lignager des vivants) et de promettre de faire une offrande de zébu à son retour. Ainsi, il a tenu sa promesse et rejoint son village natal pour valoriser le patrimoine. Un sacrifice de zébu qui a pour motif l'accomplissement de la promesse ou *tsikafara* a été fait.

Enfin, tout ceci concerne les communautés *tangalamena* dont la répartition de la terre aux descendants, même assez critique, n'est pas encore problématique en comparant à celle existant dans les communautés relais. En effet, comme nous l'avions souligné auparavant,³²³ si jadis les sols cultivables environnant sont souvent libres, actuellement la majorité des terres débroussaillées de proximité a été déjà attribuée aux personnes de génération ancienne et par les personnes très âgées.

³²² Cf. Chap. III, section : « L'environnement socio-économique villageois ».

³²³ *ibidem*

Ceci pose un grand problème aux générations nouvelles qui ne trouvent que rarement des terres fertiles aux environs immédiats du terroir lignager. Nous avons parlé alors de la course à la terre qui a comme corollaire la tendance plus prononcée à défricher principalement les versants et les basses pentes. C'est un cas général dans la région, mais surtout dans les zones carrefours : *Ampasimbe-Onibe, Ilaka Est*.

8.8.2. LA SACRALITÉ DE LA TERRE ET L'INHIBITION AU CHANGEMENT SOCIAL

Il est indéniable qu'une des valeurs reconnues par la société, à l'instar des communautés traditionnelles *betsimisaraka*, est essentiellement celle indispensable à leur mutuelle survie ou subsistance et dont la terre qui est ici sacrée et sacralisée.

En parlant de l'histoire de la culture et de la conception des valeurs en Afrique, il apparaît des similitudes dans la pensée africaine. Ainsi comme l'écrit Battray, auteur cité par Lévy-Bruhl (1927 : 67)³²⁴ :

De même, chez les Achanti [au Ghana], les ancêtres « sont les vrais propriétaires du sol. Bien que morts depuis longtemps, ils continuent à prendre un vif intérêt à la terre où ils sont nés, et qu'ils ont possédée jadis. Les lois agraires des Achanti d'aujourd'hui sont le produit logique de la croyance qui, dans un passé peu reculé, considérait les possesseurs vivants de la terre comme n'étant pour ainsi dire que des locataires, qui la tenaient des morts par une sorte de fidéicommis. C'est par ce côté religieux que l'on doit surtout, selon moi, expliquer la répugnance de l'esprit de l'Afrique occidentale pour l'aliénation complète de la terre par sa vente à un étranger, ou même à quelqu'un de sa race ».

En fait, *l'intérêt à la terre* constitue notamment une valeur « matérielle » mais dissimulée. Dans notre région d'étude, nous pensons qu'en acceptant qu'elle est nourrissante elle devient par là même vitale et doit alors être sécurisée, donc replacée dans le domaine de la sacralité et du symbolisme.

³²⁴ R. S. BATTRAY, *Ashanti*, cité par Lucien Lévy-Bruhl (1927), *L'âme primitive*, Édition électronique complétée le 22 février 2002 à Chicoutimi, Québec, p.67.
<http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>, consulté le 22-03-14.

Ainsi, dans la tradition *betsimisaraka*, la terre est liée aux ancêtres et aux esprits auxquels les vivants, simplement locataire de celle-ci, demandent, non seulement l'usage mais aussi la bénédiction pour que le sol soit producteur. La signification profonde du sol peut donc être résumée par la formule suivante : « la terre ne peut appartenir à l'homme, c'est inversement la terre qui l'appartient »³²⁵. La vie sur terre n'est qu'un passage vers la mort où l'homme redevient poussière, dans le domaine tombal des ancêtres, qui lui-même va parvenir au stade des ancêtres. Ces derniers constituent la passerelle avec l'au-delà qui a créé l'univers dont fait partie la terre et les hommes.

L'histoire de Lekamisy nous a montré le « type idéal »³²⁶ de l'individu défendant l'attachement à la terre, conformiste et tenant de la tradition mais aussi innovant. Dans un autre sens, on pourrait dire que cet attachement chez Lekamisy est relatif dans la mesure où, en difficulté matérielle après le passage du cyclone³²⁷, sort de son univers quotidien qu'il juge, pour le moment, impuissant à lui aider à surmonter les épreuves du présent. En effet, presque personne ne peut apporter d'aides à personne après les dégâts laissés par le cyclone. Ainsi il s'est décidé à partir dans un univers étranger, chercher du travail mais dans le dessein, ensuite, de revenir.

En effet, d'autres individus ont eu le même problème comme lui après le passage du même cataclysme mais ont réagi autrement. Les uns ont ainsi recours à l'*ombiasa* (devin) pour y voir clair ce qu'ils ont fait auparavant pour que de tel malheur leur soient arrivé et lui demander les médications ou conseils afin de rétablir leurs situations. Les autres se sont contentés des dons offerts notamment par les missions catholiques et anglicans existantes. Enfin, ni les uns, ni les autres n'ont pu rétablir de façon convenable leur vie qu'après de dur labeur et qui a mis beaucoup de temps. Ainsi, même en cas de sinistre sévère qui est propice à des innovations, ces individus

³²⁵ Formule du *tangalamena* de Savahonda, expliquant la relation entre la terre et l'individu.

³²⁶ Type idéal ou « Complexe de relations prescrites dans la réalité historique que nous réunissons, en vertu de leur signification culturelle, en tout conceptuel » : Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, cité par Henri Mendras dans *Éléments de sociologie*, Armand Colin, Collection U, Paris, 1975, p.258.

³²⁷ Le cyclone *Géralda* de 1994 est, dit-on, le plus meurtrier, dans la région, depuis celui de 1927.

ont choisi, dans leur rétablissement, le recours aux mêmes solutions locales et de surcroît dans une même vision, qui inlassablement, reflète une logique de survie.

C'est dans ce sens qu'on peut dire que la fixation à la terre ancestrale méconnaissant tout alternatif de communication extérieure semble aliénante. Le symbolisme de la sacralité de la terre d'un côté et la logique de survie de l'autre, l'un paraissant lié intimement à l'autre, agissent sur les comportements des individus et contribuent largement à l'inhibition au contact extérieur, et par là même à un changement social.

Ainsi, Lekamisy, avons-nous dit auparavant, de retour au village natal à *Savahonda* après avoir travaillé, pendant une dizaine d'années à Tamatave, et réaliser des économies, sera pourvu par les anciens, avec l'aval du *tangalamena*, de vaste terre à proximité du *toby* (terre ancestrale).

Alors qu'il se positionne dans les rangs des cadets, mais nullement de l'ainé dans sa famille, il s'est octroyé d'un passe-droit exceptionnel en termes de prérogative familial.

Ce fait récent, celui du critère agréant la capacité pécuniaire de l'éventuel héritier comme mobile de dotation du sol, paraît devenir des tendances dans le système.

La stratégie actuelle du système *tangalamena*, qui n'est pas manifeste, transparaît ainsi dans le « modèle *Lekamisy* », un modèle de situation idéale, qui satisfait en même temps la pérennité : et de l'imaginaire social et de la reproduction du rapport social de production existant, mais vers un niveau supérieur de rentabilité économique.

Ceci est inévitable face à la dépopulation croissante de jeunes dans les communautés³²⁸, il s'agit alors, comme nous l'avons signalé auparavant³²⁹ de réinjecter

³²⁸ Chaque année, les demandes de « certificat de résidence » ayant comme objet le changement de domicile ne cessent d'augmenter dans les bureaux des fokontany de nos zones d'étude, surtout pour les « communautés relais ». Il en est de même pour celles de la carte d'identité nationale, auprès des

à la source toute valeur ajoutée perçue « du dehors », de transférer le revenu salariale vers la terre ancestrale.

Cela nous amène à voir d'une autre façon, la dimension économique de la transformation sociale.

Comment se fait un changement provoqué par la transformation de mode de production et par ricochet de mutation sociale et ce en partant non plus de l'individu mais du groupe ?

8.8.3. LE CHANGEMENT SOCIAL ANALYSÉ EN PARTANT DU GROUPE ET DU MODE DE PRODUCTION

Dans les sociétés traditionnelles, lorsque l'homme dépasse le stade de l'exploitation passive de la nature comme la cueillette et la chasse et commence à transformer la nature par l'agriculture et l'élevage, il y a transformation de la divinisation des puissances sociales, menant nécessairement vers l'éclatement de la solidarité et divisant la communauté en « classe » de simple sujet et en « classe » politico-religieuse.

En se référant au processus de transformation sociale qui met en exergue les faits religieux, nous avons, ici, choisi l'analyse de l'anthropologue Godelier, (Maurice Godelier, 1973 : 236-238)³³⁰, qui dans « *Horizon, trajet marxiste en anthropologie* » permet une lecture simple du changement, d'une communauté où domine des activités d'exploitation passive de la nature (chasse et collecte), vers une communauté qui maîtrise des occupations économiques de transformation de la nature (agriculture, élevage) tout en passant par des communautés intermédiaires.

communes, dont la possession est une condition d'une embauche en ville. Et ceci concerne particulièrement les jeunes.

³²⁹ Chap. III .Environnement socio-économique

³³⁰ Maurice Godelier (1977), *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Tome II, Edition Maspero, Paris, pp.236-238.

**Tableau 12 : Représentation simplifiée de la transformation du fait religieux
et développement des classes sociales et de l'Etat, chez Godelier**

COMMUNAUTÉS	ACTIVITÉS	PROCÈS DE DIVINISATION	STATUT DE L'INDIVIDU
PYGMÉES MBUTI (Afrique équatoriale)	Chasse et collecte	Interdépendance des individus par rapport aux conditions imaginaires de reproduction de la communauté	Chaque individu est en même temps prêtre et fidèle (sujet) Chaque individu travaille en plus pour glorifier la divinité
ESKIMO (Amérique, arctique)	Chasse et collecte	Parmi les hommes, le prêtre « chamane » monopolise les conditions d'accès aux dieux, lui seul peut agir sur les conditions imaginaires de reproduction du système (commande la pluie, fait revenir les gibiers,...)	Chaque individu travaille en plus au titre des services du chamane pour glorifier la divinité
PAWNEE (Amérique Centrale, Sud-Est)	Chasse et Agriculture	Le chef détient les arsenaux magiques, hérités de l'ascendant matrilinéaire, dont dépend le succès des activités de chasse et d'agriculture. Il y a aussi les prêtres qui dirigent avec le chef les cultes	Chef et prêtre participent peu à la production. Les autres membres du groupe produisent un « sur- travail »
INCA (Amérique du Sud, côte occidentale)	Agriculture et Elevage	L'Inca est le représentant des dieux auprès des hommes, (non plus le représentant des hommes auprès des dieux)	Chaque individu participe aux corvées pour l'Inca et pour son père le Dieu-Soleil

Source : op.cit., p.239

Le tableau 12 simplifie le « *schéma en trompe-l'œil de l'évolution des faits religieux* » de Godelier. On peut dire qu'une fois un surplus matériel est dégagé dans un système de rapport social de production, il divisera le groupe en classe sociale

On essayant de résumer l'analyse de Godelier, on peut dire qu'en même temps que les *communautés* évoluent dans leurs *activités* économiques, le *procès de divinisation* évolue. Ainsi le statut de l'individu se transforme dû à la génération d'un surplus d'abord, puis celle d'un *sur-travail* après, destiné à la classe politico-religieuse.

Dans l'exemple suggéré ici par Godelier, il se trouve qu'à partir du stade de la chasse et de la collecte, à l'exemple des Eskimo, commence un développement de l'inégalité. Cette inégalité atteint son paroxysme au stade supérieur des occupations dans l'agriculture et de l'élevage, qui à l'exemple des Incas, il y a émergence d'une « classe – Etat ».

On peut tirer de cette analyse que la *divinisation* se renforce au fur et à mesure du développement de la *génération* du *surplus* vers celle du *surtravail* et que la pratique de la *religion* divise les individus dans ce véritable rapport social.

Ainsi ce rapport entre dans le *procès*, non seulement de *production*, mais en même temps de *(re)production*, celui se rapportant à l'imaginaire social. C'est ce que Godelier insiste ici, par l'exemple des Incas :

« A partir du moment où chaque individu , de même que chaque communauté locale, pensait devoir ses conditions d'existence, la fertilité des femmes et des champs, au pouvoir surnaturel de l'Inca, chaque individu comme chaque communauté se trouvait être sous la dépendance de l'Inca et dans l'obligation de lui fournir du travail et des produits, à la fois pour en célébrer la gloire et la réalité transcendante, et pour lui rendre une partie de tout ce que l'Inca, de façon pour nous symbolique et imaginaire, faisait pour la reproduction et la prospérité de tous.

*La religion fonctionne donc ici de l'intérieur comme rapport de production... »*³³¹.

³³¹ Maurice Godelier (1977), *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, op.cit. p.238.

8.8.4. SYNTHÈSE DES DEUX CONCEPTIONS DE TRANSFORMATION SOCIALE

Enfin nous pensons qu'il a été utile et non superflu d'avoir revu au passage deux modes de conception d'une transformation sociale évoquée précédemment dont l'un souligne l'importance de l'individu dans son analyse de la société et l'autre celui du groupe ou communauté avec son mode de production.

La première conception, celle de Guy Bajoit, associe l'individualité dans la structure sociale faite de tensions « structurelles » qui élaborent ainsi les « identités collectives » impliquant des « actions sociales ». La seconde, fournie par Maurice Godelier, accorde de l'importance sur la manière, face à la nature, à laquelle les hommes produisent leur subsistance et suggère qu'à chaque type de production matérielle correspond un type de représentation sociale et de reproduction sociale.

Le premier auteur s'inspire de la société occidentale contemporaine suivant une conception sociologique, tandis que l'autre des sociétés traditionnelles suivant une vision anthropologique. Les deux théories nous semblent relativement fondées dans les communautés traditionnelles, suivant que l'étude se penche sur le micro pour le premier et sur la macro pour le second.

Bref, elles nous ont éclairé, dans l'analyse du processus de changement dans ces sociétés traditionnelles et vont encore nous instruire dans notre démarche de formulation de solutions qui va suivre, et ce, après la revue des phases essentielles de changement social ci-après.

CHAPITRE IX

LES PHASES ESSENTIELLES LOCALES DE TRANSFORMATION SOCIALE ET DE L'IMAGINAIRE

9.1. DES CLANS AU « ROYAUME BETSIMISARAKA »

D'abord, concernant les phases essentielles de transformation sociale dans le pays *betsimisaraka*, il y a en premier lieu, celle déjà développée dans le chapitre précédent. Rappelons simplement que les transformations sociales ont nécessité le rapprochement des chefs claniques *betsimisaraka* autour de Ratsimilaho. Une alliance exigée par la conjoncture et symbolisée par des rites d'institutions comme le serment de sang entre clans et des unions entre groupes nordiste et sudiste, par suite d'un mariage arrangé au sommet de deux grands groupes. Ces rites ont été rendus nécessaires dans le passage des clans en « royaume ». Le même procédé par le mariage entre le dirigeant « aristocratique » *betsimisaraka*, Ratsimilaho, et la fille du souverain de la « dynastie » sakalava, Matavy, a été aussi capital afin de solidifier la reconnaissance encore fragile de l'intérieure comme de l'extérieure. Ceci suppose nécessairement des échanges culturels entre les deux peuples, tel notamment dans le processus de transformations subies par la possession *manongehy betsimisaraka* par le contact avec le *tromba sakalava* pour accoucher le *tromba betsimisaraka*. Il y a bien ainsi un développement du « procès de divinisation » selon la terminologie de Godelier.

9.2. LE RAYONNEMENT CULTUREL DE LA MONARCHIE MERINA

Le *tavy* ou brûlis, une pratique fondamentale et coutumière assurant la production vivrière se fait surtout autour de la réciprocité ou entraide entre sous-clans ou clans, entre petits villages de proximité, entre lignages. Avec l'avènement du

Royaume de Madagascar et le rayonnement de la monarchie *merina*, mettant en contact deux « modes de production » différentes, celui des régions côtières et des Hautes Terres, la riziculture irriguée, par exemple, cette technique nouvellement implantée en pays *betsimisaraka* s'est développée progressivement dans la région mais qui va se pratiquer plutôt en production parcellaire familiale, d'où l'apparition progressive d'exploitation distinctive et non collective. Exceptionnellement, l'exploitation à grande échelle, comme nous l'avons déjà vu antérieurement, est monopolisée par le « groupe économique *merina* » qui s'associe avec les militaires – administrateurs affectés sur place, exploitant à distance de vastes superficies en pays *betsimisaraka* en diffusant le procès de l'irrigation. Ce fait est marquant surtout pendant le règne de Ranavalona 1^{ère} (1828-1861). Plus tard des planteurs étrangers exploitent des domaines plus ou moins vaste et investissent dans ces activités rurales. Il s'ensuit une génération de sur-travail au profit de la classe militaro-administrative d'un côté et politico-religieuse de l'autre.

Par ailleurs, si le sol n'appartient à personne dans les communautés traditionnelles, la législation monarchique va s'appliquer et stipule la propriété imminente de la terre, d'abord au seul souverain à partir du début du XIX^e siècle.

Le *tanimpanjakana* ou la terre du souverain est sa propriété absolue. La désignation actuelle de *tanin – panjakana* ou *terrain de l'État* (terrain domanial) n'a été que la reprise de cette notion. Suivant les considérations, la jouissance de la terre n'est pas un droit mais un privilège concédé par le souverain.

En général, la jouissance et l'exploitation de la terre est communautaire, lignagère, rarement familiale. Les prémices constituent les redevances que doivent s'acquitter la communauté bénéficiaire.

Le bénéficiaire a le droit de jouissance, mais il se peut aussi qu'on lui retire la terre, en cas de méfaits perpétrés ou aussi de dégradation du statut du bénéficiaire, par exemple, d'hommes libres en esclaves. L'engagement de mise en valeur est la principale condition et la terre peut être transférée à un autre groupe en cas de défaillance de cette mise en valeur.

Par ailleurs, concernant le domaine forestier, les *Betsimisaraka*, qui vivent généralement dans la forêt et de la forêt, accoutumés au *tavy* ou brûlis, dans leur

exploitation de la terre, devront faire face à une rupture avec leur mode d'exploitation car la forêt devient un domaine frappé d'interdiction d'aménagement et d'exploitation. Ainsi, ni la construction d'habitation dans la forêt, ni la coupe de bois pour la confection de pirogues, utiles non seulement au déplacement (étant donnés les innombrables cours d'eaux) mais aussi nécessaires à l'activité de pêche, ne doivent se faire sans autorisation spéciale au préalable.

Il résulte en même temps une rupture au niveau du mode de représentation. La communauté est amputée, dans son procès de survie, d'un élément lié viscéralement à elle qui est la forêt. De même, les cultes agraires, qui constituent entre autres des moments de rassemblement des membres du clan, s'en trouve écartés, sinon deviennent des rituels en cachette. En effet, la pratique du brûlis continue encore dans les forêts moins accessibles au contrôle de l'administration.

Le système *tanimpanjakana* ou terre du souverain, système absolutiste va être libérale sous le règne de Ranavalona III (1883-1895) où Madagascar passe sous protectorat français dans la période allant de 1883 à 1885.

Cette phase prépare déjà les bases du régime colonial de traite, régime qui est effectif à partir de 1896, date de l'annexion de l'Ile par la France et libéralisant la propriété foncière. Ainsi la reine, déchue par la loi d'annexion, va promulguer un texte relatif à cette dérégulation, sous prétexte aux yeux de ses « anciens » sujets de « rapprochement avec les nations civilisées » :

« Moi, Ranavalona Manjaka III, ayant succède du titre de mes ancêtres, et sous la puissance de la République Française, reine de Madagascar et protectrice des lois de mon pays. Voici ce que je vous dis, peuple :

Mon désir est de développer notre pays afin de nous rapprocher des nations civilisées, cela pour votre tranquillité et votre bonheur O ! Peuple. Pour atteindre ce but, il est indispensable d'opérer bien des réformes. Ce que je veux d'abord c'est établir l'inviolabilité de la propriété, afin que vous en jouissiez en paix. Car, sans cela, vous ne pourriez ni développer vos cultures, ni faire les dépenses nécessaires pour les

perfectionner. Vous ne seriez pas assurés, en effet, de récolter les fruits de vos travaux et de vos dépenses. (Journal Officiel de Madagascar, 1896)³³², (cf. Annexe I).

Si nous faisons un recouplement historique, Esoavelomandroso, dans son étude sur la côte orientale *betsimisaraka*, parle de plantations et concessions étrangères, appartenant surtout à des Créoles de La Réunion et de l'Ile Maurice, ainsi qu'à des Français et Anglais, entre la période allant de 1882 à 1895. Cette période coïncide avec le règne de Ranavalona III (1883-1895) et explique bien la raison du renforcement de la politique de libéralisation foncière concrétisée par la loi du 9 mars 1896 suscitée. On discerne bien la pression française, exercée sur la reine à partir de sa déchéance, servant les intérêts étrangers qui veulent étendre leur exploitation.

Esoavelomandroso écrit :

« Des étrangers, surtout des Créoles de La Réunion et de l'Ile Maurice, puis des Français et enfin quelques Anglais, se lancent aussi dans la mise en valeur agricole de la Province de l'Est [du Royaume de Madagascar] et dans l'exploitation de ses forêts [...]. Entre 1882 et 1895, le terme « colons » désigne [...] les planteurs étrangers qui exploitent des domaines plus ou moins vastes et vivent d'activités rurales. Parfois, on appelle aussi « colons » certains négociants des ports ou des traitants de brousse. Mais les uns comme les autres possèdent des exploitations agricoles. Les colons sont donc les étrangers qui exercent des activités agricoles. Les concessionnaires eux sont des hommes d'affaires qui ont reçu du gouvernement de Tananarive l'autorisation d'exploiter de très grandes superficies de forêts (Esoavelomandroso, 1979:172)³³³

Ces transformations de structure dans le régime foncier et dans celle du pouvoir politique, par l'annexion et la fin du régime monarchique, seront accompagnées d'une autre mutation progressive au niveau de l'imaginaire.

En effet, déjà, la reine Ranavalona II (1868-1883), en 1869 va instituer officiellement, sous la pression indirecte des européens, la religion chrétienne au

³³² Journal Officiel de Madagascar (1896), Loi du 9 mars 1896 sur la propriété foncière indigène, du 20 mars 1896.

³³³ Esoavelomandroso, M. (1979), La province maritime orientale du « Royaume de Madagascar » à la fin du XIXe siècle (1882-1895), éd.F.T.M. Antananarivo, p.172.

détriment de la religion traditionnelle. La reine elle-même convertie à cette religion va encourager de plus les missionnaires dans leurs œuvres sociales, servant de manœuvres de séduction dans la poursuite de la christianisation : tels dans le domaine de la santé, de l'éducation. Ce revirement officiel du symbolisme sera témoigné par la destruction des idoles royales, en public, par le feu, signifiant une démarcation totale avec les croyances traditionnelle, un grand saut de « procès de divinisation »

Signalons aussi qu'avant même cette période, sous le règne de Radama 1^{er} (1810 -1828), le protestantisme a déjà fait son bout de chemin avec la *LMS* (*London Missionary Society*) qui s'est d'abord implanté dans cette côte orientale *betsimisaraka*, dirigés par les missionnaires protestants David Jones et Thomas Bevan. Puis, les autres missions vont emboîter le pas à la *LMS*, celle de la mission protestante norvégienne et de la mission catholique française. C'est pour dire qu'historiquement, la préparation du processus de christianisation s'est fait par étape, et d'abord par les anglais qui veulent contrecarrer l'influence française (Esoavelomandroso, 1979)³³⁴. Dans cette manœuvre, ils investissent Radama 1^{er} du titre de Roi de Madagascar et lui prodiguent aussi des assistances techniques militaires et des armements.

Relevons enfin que la christianisation dans son processus va cloisonner le peuple, si les hauts fonctionnaires, les administrateurs, les officiers servant la royauté et

³³⁴Les écrits d'Esoavelomandroso, dans un contexte précisément *betsimisaraka*, relatent cette rivalité franco-anglaise qui remonte selon lui à l'époque de Farquhar sinon beaucoup plus loin :

Les « pères » [les Français] accusent les « méthodistes » [les Anglais] - selon leur propre terme - d'entraîner de force les enfants à fréquenter leurs écoles ou les habitants leurs temples avec l'appui de l'appareil administratif. La riposte des missionnaire anglais est [l'accusation] des jésuites d'être des agents du colonialisme français qui poussent les Betsimisaraka à se détacher des Merina.

Les Anglais de la Côte Est, qui se proclament ressortissants d'une puissance amie et alliée du « Royaume de Madagascar » et respectueuse de son indépendance, accusent les Français de bellicisme et dénoncent leurs manœuvres auprès du gouvernement de Paris, en vue de la conquête de Madagascar.

Les Français de leur côté font grief aux Anglais de la détérioration de leurs rapports avec la Cour de Tananarive par de multiple intrigues et l'influence néfaste qu'ils exercent sur les autorités merina. Ces attaques réciproques remplissent les colonnes des journaux de Tamatave ou de la Réunion.

La rivalité franco-anglaise reste toujours une rivalité commerciale [Ainsi les français] plaident auprès de leur gouvernement la nécessité de supprimer le monopole anglais à Madagascar.

les gens des Hautes Terres sont généralement des protestants, par contre les Français, les Réunionnais et les *Betsimisaraka* sont habituellement des catholiques.

Par ailleurs, ce fait va s'accroître par les actions de certains jésuites³³⁵ français qui essaient de rendre conflictuel les relations *merina/betsimisaraka* de par cette rivalité « formelle » protestant/catholique, mais en fait, le mobile est de fond politique.

9.3. LE PROCESSUS IDÉOLOGIQUE COLONIAL SUR L'IMAGINAIRE

9.3.1. L'INSTRUMENTALISATION DE LA MYTHIQUE DU

« FOKONOLONA »

La phase coloniale n'a fait qu'affirmer cette rupture symbolique du temps de Ranavalona II. Ainsi comme noté auparavant, l'église catholique s'associa plutôt à la France coloniale tandis que l'église protestante épaula plutôt les luttes pour la libération de l'emprise coloniale.

Il en est de même dans les communautés traditionnelles où le colonisateur va essayer de supplanter les chefs traditionnels. Nous en avons déjà parlé, à ce titre, de nouveaux éléments qui vont s'intégrer dans l'univers villageois.

Ainsi, la notion de canton, représenté par « un petit gouverneur » ou *ragova* va coiffer plusieurs communautés lignagères ou claniques. Celui-ci supervise les chefs de village ou *lohandriana* substituant le représentant traditionnel du clan qui est le chef spirituel *tangalamena*.

En outre, le *fokonolona*, dont le terme est issu plutôt de la culture des Hautes Terres et qui paraît non connu des *betsimisaraka*, va être un système régissant la vie et le quotidien des communautés. En effet, le *fokonolona* n'est pas une organisation habituellement basée sur la lignée ou la parenté. De même, il n'est pas aussi nécessairement patriarcal comme le système lignager *betsimisaraka*. Pendant la

³³⁵ *Ibidem.*, p.66.

colonisation, c'est une structure imposée regroupant indifféremment une population dans un espace délimité et qui essaie d'épouser la structure traditionnelle basée sur la réciprocité, la solidarité avec la coordination des représentants désignés. Enfin, c'est plutôt, pendant cette période, une structure de contrôle, de collecte d'impôts, de réquisition de main-d'œuvre, de surveillance des « déviants », d'espionnage politique,...etc.

En effet, forme de collectivité traditionnelle basée sur la solidarité en *Imerina* et sur les Hautes Terres, et instituée officiellement vers le XVIIIème siècle par la monarchie *merina* sous le règne du roi Andrianampoinimerina (vers 1787-1810), le *fokonolona*³³⁶ a comme fonction essentielle de délibérer sur les décisions collectives afin d'apporter des solutions aux problèmes locaux, tels que la propriété foncière ; les réseaux d'utilisateurs d'eau (riziculture) ; la justice ; la sécurité ; et aussi la gestion des événements comme la naissance et le décès ; les catastrophes naturelles. Ainsi, seules les matières dépassant les latitudes de la collectivité passent aux autorités supérieures qui interviennent en cas d'incapacité du *fokonolona*. Le pouvoir colonial français a récupéré cette institution mais a instrumentalisé son symbole pour mieux asseoir sa domination.

Cette institution va se généraliser par la suite dans tout Madagascar, exploitant l'attachement instinctif et naturel du Malgache à son terroir et la vie en communauté. En effet, la mythique de la vie en communauté et la solidarité cimentent depuis les périodes claniques les communautés dans tout Madagascar.

³³⁶ Randriamarolaza donne ici sa conception originelle de cette notion : « Il est un fait que la symbolique de la maison occupe une place centrale dans le *fokonolona* malgache. Certains traditionnistes nationaux, dont P. Ramasindraibe (1972), n'ont même pas hésité à assimiler le *fokonolona* à une maison (*Tsileondriaka* n° 4 : 1).

... Le faciès de la société malgache a été généralement reconnu comme cognatique, au sens où Cl. Lévi-Strauss entend ce terme. C'est d'ailleurs ce qui explique l'apparition à Madagascar de ce qu'est la « maison ». Or, pour reprendre les analyses exposées ci-dessus, la « maison » a pour fonction de se substituer aux « liens de sang » pour fondre l'ordre social »...

Cf. Randriamarolaza Louis Paul, « Fokonolona et cognatisme à Madagascar ». *Omaly sy Anio*, 1986, 22-23, 17,34

Cf. aussi Condominas (1960), *Fokon'olona et collectivités rurales en Imerina*, Berger- Levrault.

En parlant notamment de la région *betsimisaraka*, Pascal Lahady (1977) parle ainsi de l'existence dans cette partie de l'île d'une « démocratie naturelle » et aussi « d'assemblée de village », en faisant allusion au *fokonolona*, lesquelles démocraties et assemblées ont organisé, historiquement, la vie des autochtones, dans cette côte orientale de Madagascar. Il écrit :

« Les Betsimisaraka se distinguaient aussi par la pratique d'une certaine démocratie naturelle, grâce à laquelle ils avaient des assemblées de village, des maisons communes. La structure de la société repose donc sur le « fokonolona ». Mais il faut bien en comprendre la nature et les compétences exactes. En 1959, Ch. Robequain, à propos des CRAM ou Collectivités Rurales Autochtone Modernisées, (organisation para-communales de l'après-guerre), relève déjà le fait que souvent on prête au fokonolona une vigueur et un rôle qu'il n'a pas, peut-être jamais eu, en tous cas pas en dehors des Hautes terres (Pascal Lahady, 1977 :33) »

Par ailleurs selon Jean Poirier (1972 : 207)³³⁷, les *Betsimisaraka* du Sud ont peut-être, quand même, connu le *fokonolona* mais de par l'influence de leur proche voisin, situé plus au Sud, qui sont les *Antemoro* ou *Tanala*. Chez ces derniers, le système institutionnel incorpore déjà les concepts comme le *fokonolona* et l'*ampanjaka* (roi).

9.3.2. LE SYMBOLIQUE DE LA MONNAIE ET LE RÔLE DE L'IMPÔT

Enfin un des chocs qui a ébranlé le fondement de la société traditionnelle, basée sur la réciprocité dans son procès de production, est l'impact de l'introduction de la monnaie comme moyen d'échange et en même temps celle de la culture de rente et commerciale.

Si le *tavy* (brûlis) qui constitue la principale activité qui accapare le plus la force de travail lignagère, l'interdiction du brûlis et l'obligation de payer l'impôt en numéraire oblige indirectement chacun à produire des marchandises agricoles pouvant être écoulées sur le marché afin de soutirer de la monnaie.

³³⁷ Jean Poirier (1972), « Ethnologie et Développement », in *CRASOM*, p.207.

Signalons que dans les communautés traditionnelles *betsimisaraka*, ce sont surtout les produits de la cueillette et particulièrement le caoutchouc provenant du latex, qui est d'abord et historiquement l'article commercial le plus échangé. Rappelons que les achats ont atteint le maximum en 1906.³³⁸

Par ailleurs, de nouveaux plants seront cultivés tels que le caféier, le giroflier et le vanillier. Particulièrement le girofle de l'île Sainte Marie (Nord *betsimisaraka*), a été l'objet d'une entente entre les deux grandes compagnies françaises, la « Lyonnaise » et la « Marseillaise, un accord afin de fixer un prix le plus bas à la collecte. Les plantations nouvelles de vanille et de café vont rejoindre aussi le cas du girofle, celui de la politique conventionnelle d'achat à bas prix. Ainsi, celle du café par exemple débute en 1909 (Guy JACOB, 1971)³³⁹.

Sur le plan de l'imaginaire, les pièces et billets de banques seront marqués par l'effigie du maître. Un cliché pénétrant idéologiquement indiquant une nouvelle façon de communiquer. Conséquence, cette pénétration va transparaître dans les dots, les participations solidaristes sous forme matérielle dans les événements tels que la naissance et le décès où l'emploi de la monnaie devient une marque de « prestige social », de « rang social », mais aussi de « savoir vivre ».

On pourrait se souvenir par exemple du billet de cinq mille francs, portant le portrait du général Gallieni, qui a cours et a circulé encore pendant la Première République, un symbole du contrôle et de l'autorité étrangère.

Nous ne citons plus ici, dans le cas *betsimisaraka*, l'influence de l'argent sur la coutume dans les cultes, comme dans le *tromba* où le syncrétisme va associer la pureté symbolique de la monnaie en argent - représentant la lune - avec le symbolique d'un nouvel ordre d'autorité.

Le « procès de divination » va ainsi de pair avec le procès idéologique colonial.

³³⁸ Cf. Chap. III, Section : *La région betsimisaraka et les grandes compagnies*

³³⁹ Guy Jacob (1971), *Les intérêts économiques lyonnais à Madagascar de la conquête à la première guerre*.
http://www.bcpl.ish-lyon.cnrs.fr/1971_N_4/1Les_inte.pdf. Consultation : 10 décembre 2014.

9.3.3. LA MANIPULATION DU SYMBOLIQUE ETHNIQUE MALGACHE

Le mode opératoire du système colonial dans la manipulation agit sur l'imaginaire social en réifiant des différenciations formelles qui peuvent exister entre Malgaches.

C'est ainsi que tout comportement, trait physique, façon d'habiller, de se coiffer, le port d'un outillage spécifique [exemple : *kalaza* ou coupe-coupe en pays *betsimisaraka*; *lefona* ou sagaie dans le pays *bara* (groupe sis à la porte du grand Sud)] seront amplifiés au moyen de stéréotypes.

Ces stéréotypes seront réinterprétés et déformés dans le but de modifier le véritable sens de la manière d'être ou de la signification de l'objet.

Ainsi, le coupe-coupe est généralement utilisé par les *betsimisaraka*, vivant dans la forêt, pour couper des broussailles, des lianes qui leur font obstacle afin de se frayer le chemin. Cet outil permet aussi la cueillette dans la forêt. Or, le colonisateur manipulateur présentera ces images, en les diffusant sur des supports comme les affichages dans les locaux publics, les timbres-poste, sous l'angle d'un individu « méchant » armé, d'un « sanguinaire ».

Chantal Valensky (2002 : 78),³⁴⁰ dans son ouvrage « *Le sortilèges des images...* », met en relief que lorsque le portrait « ethnique » sert de support à l'écrit, il agit comme « validation du discours » de la « politique des races ».

L'auteur reprend Hanotaux et Martineau et cite en exemple « *le cliché de l'indigène nu ; la photo du jeune étudiant en médecine : une brute bestiale et un adolescent en veston élégant à lorgnon pimpant* », photos que le gouverneur Gallieni feuillette en 1905 (Hanotaux & Martineau, 1933, cités par Valensky). L'auteur insiste sur la technique du procès de manipulation de la différenciation « ethnique » dans l'image qui consiste à mettre en exergue certains faits dans l'imaginaire d'un individu ou d'un groupe.

³⁴⁰ Valensky, Chantal (2002 : 78), « Le sortilèges des images : la représentation des ethnies dans l'iconographie de l'époque coloniale à Madagascar ». In *La Nation malgache au défi de l'ethnicité*. Paris. Karthala

Enfin, Valensky précise la portée du processus d' « ethnicisation », en prenant l'exemple des photos de voyage ou de recueil anthropologique, comme un véritable soubassement de la reproduction du pouvoir colonial, du fait de la réification de la différence.

Elle écrit :

*« La photographie [...] ne fait que rendre compte des distinctions ethniques sous couvert de sa soi-disant neutralité mais contribue à ethniciser, soit qualifier l'autre dans une altérité regardable (qui relève de l'esthétique) mais inassimilable. Elle se fonde alors sur une codification de la perception de l'autre qui généralise et amplifie l'effet stigmatisant de la différence, favorisant la reproduction d'une logique de pouvoir, au fondement du système colonial »*³⁴¹

Hormis cette manipulation coloniale des différenciations formelles, René Maunier³⁴², dans *Sociologie coloniale*, en abordant la problématique du « contact » et « l'enjeu du corps » fait remarquer que :

*« La figure du colonisé résulte souvent d'une situation critique instaurée par l'expansion coloniale elle-même. En pays colonial, les conceptions et traditions des habitants sont abrogées ou altérées ».*³⁴³ Il s'agit là de deux effets de l'installation du colonisateur

*Le contact des races, dans le contexte colonial, peut donner lieu à de multiples formes d'interdictions édictées parfois sans discernement par le colonisateur. Par exemple celles qui visent à condamner – au nom des valeurs du colonisateur – des mœurs ou des coutumes ordinaires : interdire la nudité, certaines danses, etc.*³⁴⁴ []

*“On interdit danses et fêtes ; on prohibe la nudité ; on veut que l'indigène soit plié à l'ascétisme.”*³⁴⁵

³⁴¹ *Ibidem*, p.78.

³⁴² Cf. René Maunier par Jean-Paul Callède, « La problématique du “contact” et l'enjeu du corps en situation coloniale, selon René Maunier », Hommes et migrations.

[En ligne], 1289 | 2011, mis en ligne le 31 décembre 2013.

<http://hommesmigrations.revues.org/788>. Consultation : 04- 04- 2016.

³⁴³ *Ibid.*, René Maunier par Jean-Paul Callède, T. II, p. 362.

³⁴⁴ *Ibidem*. T. I, p. 145

³⁴⁵ *Ibidem.*, T. III, p. 126.

Or de telles interdictions peuvent avoir un effet désorganisateur quant à la cohésion du groupe. Et n'est-ce pas là, pour le colonisateur, une façon d'imposer sa propre marque ?³⁴⁶

9.3.4. LA DESTRUCTION D'UNE UNITE IDENTITAIRE MALGACHE

Dans son œuvre de destruction de l'unité identitaire malgache, d'abord, le colonisateur va soumettre le centre, plaque tournante de l'organisation administrative, afin que les autres régions empruntent la voie.

Le centre étant pour lui, en effet, déjà habitué à l'administration pendant le régime monarchique.

Ensuite, il va cimenter son assise politique et idéologique et faire table rase du symbolique des monarques, se débarrasser de la prépondérance et de l'hégémonie *merina* de l'époque, faire reconnaître qui est le nouveau maître.

Le colonisateur s'efforce d'éviter la résurgence d'une unité et unification déjà vécue par les Malgaches, faits historiques prouvés par la naissance de divers royaumes et le processus de l'unification de l'Ile, notamment par le Royaume de Madagascar, bref il faut pour lui, suivant le précepte bien connu, « diviser pour régner ».

Il part en s'appuyant sur la différenciation culturelle, et même sur la provenance historique relative des ancêtres des gens sur les hautes terres et ceux sur les côtes, les classant soit d'origine asiatique soit africaine. Par ailleurs la construction terminologique « côtier » n'est pas inoffensive. Le colonisateur va faire des constructions imaginaires et exploiter les faits de situations géographiques avec ceux de l'occupation « ethnique de l'espace », et ce, dans une visée politique des « races ».

A ce titre, Raison Jourde démystifie et récuse le fondement du terme « côtier » qui n'est pas une « ethnie » et donc n'est pas comparable à une autre « ethnie », à l'exemple de la manière dont le colonisateur fabrique l'imaginaire d'une opposition Côtier/Merina.

³⁴⁶ *Ibidem.*, T. I, p. 145.

« Le terme « côtier » constitue une deuxième originalité [le terme colonial tribu étant la première originalité et qui sera remplacé par celui d'ethnie]. Il est, dans les années 20, érigé face au Merina, comme s'il s'agissait de catégorie identique. Pourtant, point d'ethnie « côtière ». Mais, au long du XIX^e siècle, voyageurs et publicistes ont développé cette dichotomie simpliste, en insistant sur l'extranéité des Merina, « originaires du Sud-Est asiatique » et sur « l'autochtonie » des « Côtiers ». Vision binaire classique en Europe au XIX^e siècle, manière de disqualifier les appétits de conquête merina ou de justifier les prétentions des français, d'autres envahisseurs étrangers mais amis des autochtones. [...] Le terme côtier (ni une ethnie ni une tribu) tient son existence de son opposabilité au terme Merina, comme la Nation tient son image idéale de son opposabilité au colonisateur » (Raison Jourde et Solofo Randrianja, 2002 : 13)³⁴⁷

Ainsi, pendant l'époque coloniale, la capitale de Madagascar aurait pu être, par exemple Tamatave, Majunga ou Diego-Suarez, qui appartiennent d'abord à des régions côtières et en même temps constituent des façades maritimes et villes portuaires. Faisant alors par le coup le contre-pied à Tananarive si l'on considère la manipulation idéologique coloniale bâtie sur « l'opposition Merina/Côtier ».

Mais la situation géo-stratégiques de Tananarive, en termes d'administration et d'infrastructure, de concentration d'élites *auxiliaires coloniaux* (F. Rajaonah, 2003 : 183-184)³⁴⁸ arrange bien la France dont la « pacification » urge. Ainsi, Tananarive a été

³⁴⁷ Raison-Jourde, François et Solofo Randrianja (2003), *La nation malgache au défi de l'ethnicité*, Introduction. Edition Karthala, p.13.

³⁴⁸ Faranirina Rajaonah parle ainsi de la création de l'école « Le Myre de Vilers » qui s'inscrit dans la production d'élites originaires, donc avec une visée de clivage entretenant la « politiques des races » :

Par arrêté du 2 janvier 1897, l'administration coloniale crée un établissement pour la formation de ses auxiliaires malgaches. L'école est placée sous le patronage de Le Myre de Vilers, premier résident général nommé à Antananarivo en application du traité franco-malgache de 1885. Dans l'organisation de l'enseignement indigène, cette institution allait symboliser l'excellence scolaire [] Les fonctionnaire non Merina qui exercent presque toujours dans leur région d'origine peuvent jouer plus facilement que leur collègues des Hautes Terres centrales sur le statut d'intellectuels et accéder au rang de leaders politiques pendant la décolonisation. []. Mais ceci risque d'entretenir les clivages entre les populations de l'île et la dichotomie Merina/côtiers, que le pouvoir colonial cultive à dessein comme un des ressorts essentiels de la « politique des races ». Le recrutement des futurs fonctionnaires s'inscrit d'ailleurs dans cette perspective [] Le recrutement de Le Myre s'articule étroitement avec celui des écoles régionales, des institutions clés dans la mise en œuvre de la politique « des races » [car] le pouvoir colonial ne souhaite pas allonger le séjour à Antananarivo de jeunes gens que l'on ne peut sans « un certain risque enlever à

élue capitale par la France, non pas dans le dessein de décimer intégralement le Royaume de Madagascar et notamment la structure administrative de la monarchie Merina, mais au contraire dans le but de retoucher, renforcer et concentrer l'administration centrale et la diffuser sur tout le territoire de Madagascar. La preuve en est la construction de routes et chemins de fer convergeant dans la capitale, notamment sous Gallieni, comme nous l'avions vu. De là rayonnent ainsi le mode de vie de la civilisation européenne, de leurs auxiliaires et en même temps de la religion de la métropole, celle du catholicisme.

Si nous revenons sur la supposition ci-dessus, à savoir le choix d'un capital, Tamatave, la capitale *betsimisaraka*, serait ainsi la plus probable pour le colonisateur dans le choix du capital de la Grande Ile. En effet, comme nous l'avions déjà souligné, si le régime colonial l'a qualifiée de « poumon de Madagascar », les deux récents dirigeants de la République, à savoir le Président Ratsiraka et le Président Ravalomanana l'ont dénommé respectivement « *Cœur de Madagascar* » et « *Capital économique de Madagascar* ».

Dans la même logique, à la veille de l'indépendance, le choix d'un président malgache aurait pu être aussi un ressortissant de cette côte orientale, toujours dans notre analyse coloniale de la politique des races. Cependant, l'événement de 1947 qui a coûté plusieurs vies humaines, particulièrement dans cette région, surtout dans les zones riveraines des chemins de fer, rend difficile ce choix. En effet le colonisateur craigne une revanche de l'Est, la plaie est encore béante et risque fort une instabilité politique dans cette région. Etant donné qu'une capitale est toujours un lieu de concentration nerveuse de l'administration et avec une présence physique de l'autorité suprême, elle est propice à une éruption de forces spontanées insoumises et donc un terrain insécurisant.

leur province et à leur milieu naturel » (Direction de l'Enseignement, *L'enseignement à Madagascar en 1931*, p.412)

Cf. Faranirina Rajaonah. « L'école Le Myre de Vilers (1940-1950): "politique des races" et formation d'une élite nationale ». In *La nation malgache au défi de l'ethnicité sous la direction de Raison-Jourde, François et Solofo Randrianja* (2003). Edition Karthala, pp. 183-184.

Par ailleurs d'autres zones, comme *Maroantsetra*, ont connu, comme nous l'avions noté auparavant, des confrontations politiques aigües, avec impacts sociaux tragiques, se présentant jusqu' à maintenant comme un feu qui couve, consécutives à celles qui opposent le PADESM en faveur des colonisateurs et le MDRM favorable à l'indépendance.

Ce malaise s'en trouve douloureusement pesant par suite de la répression des membres du MDRM et de leurs sympathisants (dont certains mourront en prison), postérieure aux dénonciations du PADESM. Kosy Morel parle ainsi d'un malaise qui divise les Malgaches et « *qui perdure jusqu'à nos jours [...] dissensions d'origine politique, en dehors de toute discrimination ethnicisée* » (Kosy Morel, 1996 : 119)³⁴⁹.

Rappelons une des figures marquant du MDRM dans cette région, Jacques Rabemananjara un fils du pays, notamment celui de *Maroantsetra* du côté maternel et de l'*Imerina* de la lignée paternelle, et en même temps descendant royal des deux filiations (Cf. Annexe II).

Si la France a usée de diplomatie et a été plus réconciliant après le mouvement 1947, celui-ci aurait pu être propulsé en dirigeant de la Première République, tant sur le plan politique que conjoncturel car il incarne un leadership, au moins dans les deux régions de ses origines, soulignons stratégiques à Madagascar.

Mais là aussi il serait improbable que le colonisateur le concrétise, étant donné justement ces origines exceptionnelles du militant, qui de surcroît sont aristocratiques, donc incompatibles à la politique « ethnique » de la France qui met toujours en relief l'opposabilité « Côtier/Merina ».

Notons enfin qu'il fut un temps où Rabemananjara a été candidat à la présidence de la République bien plus tard. Mais il semble peu connu des jeunes générations et de plus il s'est absenté du pays pendant les régimes qui se sont succédé après l'indépendance.

³⁴⁹ Morel, Kosy (1996), *op.cit*, p.119.

9.4. L'INDÉPENDANCE ET LA CONSTRUCTION IDENTITAIRE MALGACHE

Le régime du Président Tsiranana et l'unité nationale

L'année 1960 consacre Philibert Tsiranana « Père de l'Indépendance » ou encore « *Dadabe* Tsiranana » (Grand-père Tsiranana) selon l'appellation qu'on enseigne aux écoliers de l'époque. Il est présenté ainsi comme le *Raiamandreny* (Parent) de tous les Malgaches, comme celui de l'unité nationale. Le nouvel imaginaire social est le mythe de « l'Ile Heureuse » et de cette « unité nationale ». Un manuel de l'enseignement primaire du temps matérialise bien ce mythe dont le titre fait l'éloge du pays : « Joies et travaux de l'Ile Heureuse ». Le premier président, même s'il a été membre du PADESM a su interrompre les dissensions d'origine régionale et éviter une implosion de celles-ci dans son régime politique. Par ailleurs, la France est toujours là et maintient avec Madagascar des relations « privilégiées ».

Sylvain Urfer (2000 : 11)³⁵⁰ dans son ouvrage consacré au quart de siècle vécu par les malgaches depuis 1960, donne une appréciation de la situation de Madagascar à cette époque comme :

« ... jouissant d'une réputation flatteuse : pays paisible et heureux, modèle de décolonisation réussie et de coopération amicale avec l'ancienne métropole, sagesse et bonhomie de son président Philibert Tsiranana, le père de l'indépendance... ».

Comme nous l'avions signalé dans l'introduction, un nouveau souffle a été constaté lors de la proclamation de l'indépendance formelle de 1960. Le chef traditionnel, le *tangalamena* est remis à sa place par le nouveau pouvoir. Cependant, la personnalité du président de la République est sacralisée. Celui-ci est le « Grand-Père » de la Nation tandis que les communautés traditionnelles qui viennent à peine de renaître après la colonisation sont considérées comme des « petits-fils ». Toutes actions publiques dans les communautés *tangalamena* doivent désormais avoir la « consultation » de ce chef traditionnel. Cependant cette « consultation » est simplement formelle concédant ainsi la légitimation des actions publiques. Ainsi les *joro*, faits lors

³⁵⁰ Sylvain Urfer (2000), *L'espoir et le doute. Un quart de siècle malgache*. Foi et Justice, Antananarivo, p.11.

de projets d'infrastructures ou pendant les inaugurations (écoles, ...etc.) vont être des « *joro* politiques » sacralisant le nouveau pouvoir tout en véhiculant le paternalisme idéologique.

En fait, l'usage du symbole du « *Fanjakana Raiamandreny* » (Etat-Parent) et d'une communauté « *zanaka* » (fils) par les régimes, qui vont se succéder, est monnaie courante.

Cependant à partir de 1970, le peuple se sent lésé en constatant que le régime ne fait que servir avant tout les intérêts français, et qu'une formation d'une « bourgeoisie côtière » et d'une « bourgeoisie des hauts plateaux » émergent.

C'est ainsi que des bouleversements sociaux éclatent. Il y a d'abord le soulèvement des paysans, en province, du Sud en 1971 avec répression sanglante faite par le régime, des déportations de militants, y compris Monja Jaona, accusé de leadership du soulèvement. Le parti MONIMA (*Madagasikara Otronin'ny Malagasy*, littéralement Madagascar Assisté par les Malgaches), que dirige celui-ci a été dissout.

Le régime, après tant de difficultés convergentes : grève générale, mécontentements consécutivement aux répressions sanglantes de mai 1972, rajoutés à la crise de tendance au sein même du parti dominant, le président est obligé de remettre le plein pouvoir au Général Gabriel Ramanantsoa.

Le gouvernement du Général Ramanantsoa, la crise au sein de l'armée et la montée de la bourgeoisie

La chute du régime PSD du Président Tsiranana a donc remis le pouvoir à l'armée. Cependant, le nouveau gouvernement dirigé par le Général Ramanantsoa doit faire face à divers problèmes. Une crise sociale qui perdure, le mécontentement des politiciens mis à l'écart par le nouveau gouvernement qui se veut « technicien » et « apolitique », les revendications « politico-ethniques », les divisions qui émergent au sein même de l'armée dues aux « luttes d'influence et de promotion » (Robert Archer, 1976 : 48-49, 102-104),³⁵¹ à la division suivant les formations militaires reçues (locales

³⁵¹ Robert Archer fait remarquer que :

/ étrangères) ou selon les unités d'appartenance (Aviation / Marine / Armée de Terre / Service Civique), (Armée / Gendarmerie), et aussi suivant la région d'origine. Tout ceci va fragiliser le nouveau régime. Si bien que le gouvernement de Ramanantsoa a dû remettre le pouvoir au colonel Ratsimandrava alors Ministre de l'Intérieur de son gouvernement.

Le point de vue de Juvence Ramasy, émis lors d'un colloque intitulé « Mettre fin à la fragilité - Construire le présent à partir du futur », rejoint celui de Robert Archer. Les deux auteurs soulignent tous le problème de l'ethnicité au sein des forces armées pendant ce régime militaire. J. Ramasy écrit :

« Les FMA sont ainsi une copie du triptyque français : armée, gendarmerie, police. Ce triptyque est constitué en armée de terre, armée de l'air, marine, gendarmerie, corps du service civique, Académie militaire d'Antsirabe (1967), Forces Républicaines de Sécurité (FRS). [Ces Forces sont caractérisées par] l'installation d'une situation explosive avec une élite merina (de formation Saint Cyr, Ecole de Guerre) qui faisait face aux autres groupes ethniques (EOGN) (J. Ramasy, 2014 :14)³⁵²

Enfin le fait très marquant de ce régime, selon toujours Robert Archer, est « l'hégémonie de la grande bourgeoisie », non seulement des Hautes Terres mais aussi

La question d'emploi se posa dans l'armée, surtout après l'ouverture de l'Académie Militaire d'Antsirabe en 1965. Cette école offrait une éducation gratuite, assortie d'emplois garantis aux fils de familles bourgeoises ou petites bourgeoises qui ne pouvaient pas se permettre d'envoyer leurs enfants à l'université. En 1960, les officiers supérieurs avaient été formés en France [] Mais l'avancement était devenu de plus en plus difficile pour les officiers d'origine moyenne, qui ne pouvaient pas (ou ne voulaient pas) répondre aux critères sociaux et politiques de la haute bourgeoisie. Il se peut que ce problème de promotion dans l'armée ait pu faire croire à certains officiers côtiers qu'un « complot » existait de la part d'officiers merina issu de la bourgeoisie, pp. 48-49.

Le malaise dans les forces armées n'est pas le seul élément qui explique la dissolution du gouvernement Ramanantsoa. Le conflit politique existe au sein du gouvernement entre le colonel Ratsimandrava et le « Club des 48 », pp.102-104.

Cf. Robert Archer (1976), Madagascar depuis 1972. La marche d'une révolution. Editions l'Harmattan, Paris.

³⁵² Juvence Ramasy : « Les forces armées sont-elles garantes de la stabilité politique et démocratique ? » Colloque : « Mettre fin à la fragilité - Construire le présent à partir du futur ». Synthèse des actes et conclusions. Carlton – Antananarivo - 16 au 18 Juin 2014, p.14.

provinciale. Cette bourgeoisie voulait contrôler l'Etat Malgache à leur profit.³⁵³ Par ailleurs le nom du « Club des 48 », noyau de cette bourgeoisie, est « associé » à ce contrôle de l'appareil étatique.

L'auteur met en relief que l'objectif des créations de sociétés d'Etat, du temps de ce régime, est la préparation du « terrain », celle de la mise aux mains de ces Malgaches (y compris certains dirigeants de l'ancien gouvernement Tsiranana) des différents secteurs de l'économie³⁵⁴. Ceci, avant la mise en application par le Colonel Ratsimandrava, Ministre de l'Intérieur, des réformes des structures rurales déjà décrétées. En effet, le Colonel Ratsimandrava « *commençait à prendre conscience du pouvoir du club des 48 à l'intérieur du gouvernement et à comprendre que ce dernier s'opposait à la réforme du fokonolona.* »³⁵⁵

Ainsi ce Colonel avait la conviction ferme que le développement passe d'abord par la mise en place du pouvoir de la base au sommet.

Le gouvernement du Colonel Ratsimandrava et le « fokonolonisme »

Le Colonel Ratsimandrava, dont l'option politique a toujours été de donner au peuple le droit de décider de lui-même, a su entretenir et développer l'approche traditionnelle solidariste *malgache*, celle d'un mode de vie en communauté et ce suivant le modèle du *fokonolona* (collectivité traditionnelle issue de la communauté de base). Déjà, il l'a commencé étant ministre de l'Intérieur du gouvernement Ramanantsoa.

Ce modèle devra sur le plan organisationnel et social, favoriser la participation de chaque citoyen à la base, aux débats portant sur des thèmes de la vie publique. En outre, et sur un autre plan, celui de l'institution du *Vatoeka* (*Vaomieran'ny Toekarena*) ou *Commission Economique*, en y faisant adhérer le *fokonolona*.

³⁵³ Robert Archer, *ibid.*, p. 77.

³⁵⁴ *Ibidem*, pp.84-85.

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 96.

Bref, favoriser une prise en main par le *fokonolona* de sa destinée, par une approche dialogique et philosophique du *fihavanana*.

Cette notion de *fihavanana*, peut être traduite au sens large du terme par celle de la parenté, des alliés, des amis, des co-résidents, enfin du prochain, que l'on trouve notamment dans les communautés traditionnelles comme celles dans le système *tangalamena*.

On sait que, six jours seulement après la remise du pouvoir par le Général Ramanantsoa au Colonel Ratsimandrava, ce dernier a été assassiné le soir du 11 février 1975.

A cet égard Jean-Pierre Pabanel (1984 : 15), dans « *Les coups d'État militaire en Afrique noire* »³⁵⁶ fait remarquer qu'une des causes des coups d'Etat est qu'en Afrique la majeure partie de la population est exclue de la chose politique :

« L'État n'a qu'une prégnance coercitive sur la société. Celle-ci est soumise à des influences éparses. L'hégémonie du groupe au pouvoir ne s'est pas suffisamment étendue. La société civile n'est pas soudée. Le modèle de l'unification étatique reste sans signification pour des parties entières de populations »³⁵⁷

Divers étapes ont été vécues par la Nation avant l'avènement d'un nouveau pouvoir légal.

D'abord, la formation d'un organe collégial, le Directoire Militaire, le soir même de l'assassinat du chef de gouvernement, ceci afin de dénouer la crise institutionnelle. Le collège qui est de constitution militaire, en principe, est composé cependant de dix-huit officiers membres, représentant toutes les tendances politiques d'alors. La première place est occupée par le Général de Brigade Gilles Andriamahazo qui, plus tard, prend le titre de Président du Directoire Militaire.

³⁵⁶ Pabanel, Jean-Pierre (1984), *Les coups d'État militaire en Afrique noire*. Edition l'Harmattan. Paris. P.15.

³⁵⁷ *Ibid.*, pp.15-16.

En même temps se déroule le « grand procès du siècle »³⁵⁸ concernant l'assassinat du Colonel.

Les officiers dans le Directoire se répartissent en général, dès le début « entre la tendance *Club des 48* et la tendance *Ratsimandraviste* »³⁵⁹. Ratsiraka récupère ceux qui restent « neutre ». C'est cette « politique d'oscillation » qui lui a permis de se mettre entre la gauche et la droite et de manœuvrer les situations à son avantage. Ainsi il va user la majorité qu'il a acquise au fur et à mesure du rouage du Directoire pour se faire élire enfin au pouvoir. Il devient alors Chef d'État après un vote au sein du Directoire et ce par une majorité de deux tiers des voix. Les institutions qui vont suivre sont les suivantes.

- Le CSR ou (Conseil Suprême de la Révolution). Le président du CSR est le chef du gouvernement qui est le Capitaine de Frégate Didier Ratsiraka et qui nomme les ministres.
- Le Conseil Militaire de Développement (CMD), présidé par le Général Gilles Andriamahazo et regroupant les anciens membres de l'ancien Directoire. A noter que le Conseil Suprême de la Révolution doit consulter le CMD dans tous les programmes du gouvernement, notamment dans le domaine de l'armée.
- Le Conseil National Populaire de Développement (CNPD) dont les membres sont élus à partir de la base, le *Fokonolona*, en guise d'Assemblée dans le pays. Il a été présidé par le Pasteur Fety Michel, un *Betsimisaraka* qui est réputé par sa droiture. Celui-ci va prôner que tout nouveau régime doit suivre la ligne politique normale, donc la nécessité du référendum y compris la réforme du *fokonolona*.

De ce fait, le référendum du 21 décembre 1975 va installer Ratsiraka comme premier Président de la Deuxième République.

³⁵⁸ *Ibid.* p.106, le procès du 21 mars au 12 juin 1975.

³⁵⁹ *Ibidem*, p.133.

En ce qui concerne le procès, « *ce fut néanmoins un spectacle public qui se déroula pendant que le véritable lutte pour le pouvoir passait inaperçu. La « pièce » se termina dès que le conflit fut résolu* »³⁶⁰

La fragilité des régimes politiques successifs à partir de 1975

• Le Président Didier Ratsiraka et le socialisme

Le virage à gauche, socialisant ou marxisant a débuté à Madagascar déjà dans la lutte anticoloniale menée par Ralaimongo. La vision marxiste est aussi la philosophie de base de divers syndicats ainsi que des partis d'alors comme : le MONIMA (*Madagasikara Otronin'ny Malagasy* ou Madagascar Assisté par les Malgache), l'A.K.F.M. (*Antoko Kongresin'ny Fahaleovantenan'i Madagasikara* ou Parti du Congrès pour l'Indépendance de Madagascar), le MFM (*Miady ho an'ny Fanjakan'ny Madinika* ou Lutte pour le Pouvoir Prolétarien). Ces partis sont dans l'opposition contre le néo-colonialisme du régime Tsiranana.

En effet, avec l'existence à l'époque et dans le monde de deux blocs : communiste et capitaliste, représentée notamment et respectivement par l'URSS et les Etats-Unis d'Amérique, il est automatique que la lutte contre le colonialisme et le néo-colonialisme, qui nécessite une alliance au niveau international, oblige les pays socialisant, qui semble sans autre alternative, d'entrer dans le bloc communiste. C'est en effet, comme le qualifie Spacenski (1970)³⁶¹ d'alliance tactique.

Les faits marquants sur le plan culturel est l'introduction des idées marxisantes et notamment de la notion de prolétariat.

Cependant, cette vision « prolétarienne » misant sur la lutte de classe ou « *adin-tsaranga* » semble s'opposer dans son essence à la tradition du respect de l'autre (*fihavanana*) dans la philosophie malgache et notamment dans les communautés traditionnelles. En région traditionnelle *betsimisaraka*, cette conception est vécue avec

³⁶⁰ *Ibidem*, p.120.

³⁶¹ Spacenski (1970), Madagascar, cinquante ans de vie politique, de Ralaimongo à Tsiranana. Nouvelles Editions Latine, Paris.

incompréhension dans l'imaginaire social du système *tangalamena*. En effet, dans ce système, l'avenir de chacun est lié à l'avenir du groupe qui est un collectif personnalisé par le chef spirituel, le *tangalamena*.

Cette nouvelle vision s'est incrustée progressivement dans les « communautés relais » surtout au niveau des jeunes générations, du fait de l'existence d'une catégorie sociale dominante, celle des notables entrepreneurs. Cependant elle est rejetée, du moins, par la gérontocratie, tenant des valeurs traditionnelles dans les « communautés *tangalamena* ».

Le régime Ratsiraka s'il a secoué donc la conception malgache des valeurs sociales, en outre sur le plan économique, la voie socialiste choisie en 1975 est une des causes majeures du retard pris par l'économie malgache. Ceci, suite à la nationalisation des secteurs clefs de l'économie dont la direction est très politisée et qui n'a débouché que sur des échecs.

Consécutivement, on a constaté la dégradation continue du pouvoir d'achat de la population, des infrastructures laissées par la Première République, des systèmes fonciers devenus insécurisés, entraînant la spoliation des terres en milieu paysan.

Le Président Didier Ratsiraka réélu en 1989 pour un troisième septennat, sous la pression des bailleurs de fond et aussi des conditionnalités notamment du FMI et de la Banque Mondiale, devra mettre en œuvre la libération totale de l'économie, un revirement total.

Les églises, constatant la paupérisation de la masse entrent dans la vie politique sous l'égide du Conseil des Eglises Chrétiennes de Madagascar, la FFKM, en appuyant la plate-forme de l'opposition. Après des manifestations populaires successives dans tous les chefs lieu de province, une grève générale éclate, aboutissant à « La marche sur Iavoloha » ou la grande marche vers le palais présidentiel, se soldant à des affrontements et consécutivement à des pertes tragiques de vies humaines le 10 août 1991.

Soulignons un fait marquant sur le plan de l'imaginaire social, pendant le régime du président Ratsiraka. Celui-ci se démarque de la coutume traditionnelle en déclarant

officiellement à la presse radio-télévisée qu'il n'assistera dorénavant à aucun « *joro* ». Ce qui a choqué les tenants du système *tangalamena* pour qui ce rite est institutionnellement obligatoire. En effet le *joro*, qui est une prière en pays *betsimisaraka* est l'équivalent de la messe liturgique des chrétiens. Est-ce un revirement d'attitude qui se veut être conformiste à la religion disons « officielle »?

En effet, il semble que le président, quand bien même originaire de la région *betsimisaraka*, « rajuste » et officialise sa position confessionnelle à celle du Conseil des Eglises Chrétiennes de Madagascar, la FFKM, lequel conseil fait montre de plus en plus d'influence dans la gestion politique des crises sociales. Officialiser sa confession chrétienne, non en tant que simple citoyen mais en tant que représentant de la Nation sans distinction de groupe social, c'est en quelque sorte mettre à dos les communautés traditionnelles.

En revanche est-ce courtoiser la FFKM, pour ne pas en faire une ennemie?

Le Président Albert Zafy et les « Mada- raid ».

Après la tragédie d'Iavoloha, une Convention dite de « 31 octobre » va préparer une transition vers une IIIe République, désignant ainsi le Professeur Albert Zafy, chef de file de l'opposition d'alors, comme président de la « Haute Autorité de l'Etat » (HAE). De cette institution transitoire, il devient Président de la Troisième République en 1993 après une victoire à l'élection, face au Président Didier Ratsiraka.

Mettant à contre-pied le régime « néocolonial » du Président Tsiranana et celui « présidentieliste » du son prédécesseur, le nouveau homme fort opte pour un style inédit, jamais existé à Madagascar, un régime parlementaire où l'Assemblée va élire le premier ministre.

Si le nouveau président, qui n'a donc pas beaucoup de marges de manœuvre au sein de l'exécutif dans ce régime parlementaire, réalise des tournées interminables dans toute l'Ile, le fameux « Mada - raid », pour être au chevet de la masse paupérisée et recevoir leurs doléances. Cependant, cet exécutif, dont la majeure partie des membres

ne sont autres que les oligarques politiques d'hier, ne peut évidemment relever le défi d'un changement dont le peuple aspire.

Par ailleurs, étant donné la libéralisation politique qui a permis une liberté d'expression et une ouverture à la vie politique des nouveaux partis naissants, cette dérégulation a entraîné la pléthore de partis hétéroclites, ou plutôt micro-partis composant l'Assemblée Nationale, si bien que les délibérations ou votes parlementaires se fondent non sur l'intérêt public et la maturité politique, mais plutôt sur les caprices, les avantages et les appétits personnels des députés. Ce qui rend fragile aussi le régime mis en place.

Ainsi, après la destitution du premier ministre Emmanuel Rakotovahiny par une motion de censure, les députés ragaillardis l'ont fait de même à l'endroit du Président Albert Zafy, celui-ci sera alors destitué à son tour, après une motion d'empêchement. Elle sera validée en septembre 1996 par la Haute Cour Constitutionnelle (HCC) présidé par son président d'alors, Nibert Lala Ratsirahonana. C'est aussi à ce dernier qu'on a attribué la charge de diriger une nouvelle transition institutionnelle vers une nouvelle élection présidentielle qui sera réalisée en décembre 1996.

Bref, le président Zafy, dans son régime parlementaire, a fait montre d'une écoute de la population en recueillant les aspirations notamment de la population rurale et des communautés très reculées géographiquement. Ce qui lui a valu aussi le nom de « l'homme au chapeau de paille ». Chapeau, symbolisant « l'attachement à la tradition », qu'il porte toujours dans ses périples. Malheureusement, ces aspirations venant de divers coins de l'Ile restent lettre morte car l'exécutif, le gouvernement, lui échappe totalement.

Le retour « en zone » du Président Didier Ratsiraka en 1997

Réélu pour la présidence pour une troisième fois, en cumulant déjà derrière lui 17 ans de pouvoir, il a battu au deuxième tour le Président Zafy Albert avec un score très serré. Revenu au pouvoir, l'Amiral va d'abord commencer à ajuster idéologiquement son image et modifier la dénomination de son parti, qui initialement nommé « Avant-garde de la Révolution Malgache » (AREMA) sera rebaptisé « Andry

sy Riana Enti-Manavotra an i Madagasikara » ou « Piliers et Structures pour le Salut de Madagascar ». En outre il va prôner une « République Humaniste Ecologique », un autre revirement de conception de société après celle des régimes successifs : socialiste puis libéral qu'il a dirigés.

Conséquences, les chaos sur le repère culturel sont énormes : bouleversement de conception au niveau culturel ; promiscuité née de la cohabitation du marxisme athée et de la croyance en Dieu ; celle du collectivisme du socialisme et de l'individualisme du libéralisme ; celle du prolétariat et du *fihavanana* ; celle des micro-partis clientélistes et de la solidarité du *fokonolona* à la base, ... etc.

Le Premier Ministre Victor Ramahatra n'a-t-il pas dit en malgache que dorénavant « chacun va de son côté » ou « *samy mandeha, samy mitady*³⁶², termes empruntés du refrain du chanteur malgache, célèbre, Jaojoby Eusèbe, qui peuvent aussi être résumés en un « chacun pour soi ».

La montée de « l'Entrepreneur » Marc Ravalomanana au pouvoir en 2002

Maire de la capitale, Marc Ravalomanana va battre au présidentiel le Président Didier Ratsiraka.

Son atout s'est reposé entres autres sur la lassitude de la population envers la politique politicienne et qui aspire à un dirigeant plutôt « laborieux » qui pourra redresser le pays. D'ailleurs l'image du candidat, « self-made-man » et « entrepreneur » convient surtout à l'électorat, notamment la jeunesse qui aspire à une nouvelle ère de prospérité économique.

Beaucoup de gens - ou du moins parmi les consommateurs surtout urbains - ont été séduits par les produits et le modernisme de l'entreprise de cet homme, connu comme autodidacte et pragmatique, surtout dans sa conduite de ses affaires : l'entreprise « *Tiko* » ou « J'aime ». Les gens associent parfois l'homme politique - qui a réussi à

³⁶² « *Samy mandeha, samy mitady* » ou « *chacun va de son côté* » : Une phrase du discours officiel radio-télévisé de ce premier ministre, au début du troisième septennat du Président Ratsiraka. Ce dernier a dû se plier aux conditionnalités du FMI et de la Banque Mondiale et va mettre en application la libération totale de l'économie.

briguer le poste de premier magistrat de la Capitale - et l'homme, à la tête d'un empire entrepreneurial, qui a réussi. Tout facteur essentiel semble alors être réuni pour lui afin de briguer ensuite le poste de la magistrature suprême.

D'ailleurs le candidat va transposer son entreprise économique en une entreprise symbolique, puis en créant le parti TIM (*Tiako Madagasikara* ou J'aime Madagascar) en une entreprise politique.

A Toamasina, non seulement la farine de sa minoterie et l'huile de table produites au Grand Port le rendent notoire de par la qualité de ses gammes de produits pouvant concurrencer les marchandises analogues notamment d'importation européenne, mais aussi les autres produits comme le lait surtout pour les bébés, le yaourt, le beurre pour les écoliers, la glace à emporter, le fromage, ... etc.

Ainsi, des mères de familles, ménagères et jeunes femmes de toutes catégories dont nous avons demandées en 2001 leur avis sur ces produits, dans le capital *betsimisaraka*, ont en général apprécié la qualité notamment des PPN de Tiko et s'expriment avec satisfaction en général. Les avis après sondage tournent autour de ces types de réponses :

« Anay tsy miàla amin'ny an'i Ravallo, izikô dibera na menaky, ... » : Nous sommes fidèles à « Ravallo » [Ravalomanana] quand il s'agit de beurre ou d'huile de table.

« Anajy fañanaovandraha tsarabe, azo antoky ny Tiko » : Son savoir-faire est remarquable, on peut faire confiance à Tiko.

« Vokatry Tiko karà vita vazaha » : Les produits Tiko, ressemblent aux produits européens.

« Tsarabe, ny vòla ambidy no tsy maharaky, mivanga fô izikô misy » : Excellent, c'est l'argent qui manque, on achète quand même lorsque on a les moyens.

Bref, beaucoup de gens pendant cette époque sont sous le « charme » de la séduction « Tiko ». L'analyse de contenu de tous les réponses fait ressortir la qualité des produits, le savoir-faire, et enfin le label « qui peut s'aligner aux marques européenne »

Ces attitudes ont-t-elles des répercussions positives sur les votes (Catherine Rouvier, 2006) ³⁶³ des gens en 2002 en faveur de cet « entrepreneur »? Toujours est-il que l'électorat se méfie du politique et évite les discours politiques. Il opte plutôt sur la capacité de réalisation future du candidat.

La montée de l'entrepreneur ne s'est fait sans heurt majeure. Les disputes sur le résultat du scrutin a entraîné du côté du candidat Ravalomanana une contestation suivie de mouvement populaire et de l'autre côté du président sortant un chantage de sécession ³⁶⁴ dont nous en avons parlée auparavant.

Ce dernier a annoncé une auto-proclamation à Toamasina d'une « République » rassemblant les cinq provinces et excluant celle d'*Antananarivo*, se référant ainsi à des schémas « ethniques », embarrassant certains de ses partisans modérés.

Le président Ravalomanana sera évincé du pouvoir en 2009, soit deux ans après avoir effectué un premier mandat de cinq ans de 2002 à 2007. Cette éviction mettra en place une transition qui sera dirigée par le Maire de la Commune Urbaine d'*Antananarivo*.

Trois grandes visions politiques peuvent être retenues sur l'éviction de ce président.

La première fonde son examen sur l'atteinte des intérêts particuliers d'un groupe consécutivement aux réformes économiques et financières ainsi qu'au lancement du programme de lutte contre la corruption. Ces actions ont été apparemment très mal acceptées par la grande « famille bourgeoise ». Il y a aussi la question de la mise à l'écart de l'Armée et de son traitement, particulièrement des officiers et officiers

³⁶³ Cf. Catherine Rouvier (2006) : Parlant de la sociologie du vote, elle met en relief l'importance de l'analyse des déterminants des opinions, comportements et attitudes politiques des citoyens, notamment les interactions au sein des groupes.
Catherine Rouvier (2006) : Sociologie politique. Collection : Objectif droit, cours, 4e édition, Éd Lexis
<https://www.amazon.fr/Sociologie-politique-%C3%A9dition-Catherine-Rouvier/dp>. Consultation : 19-05-15

³⁶⁴ Cf. fin Chap. II, La Capitale *betsimisaraka*, une localité stratégique.

généraux³⁶⁵. Enfin l'emprise du monopole de l'« empire *Tiko* » appartenant à ce président dans les divers secteurs de l'économie.

La seconde attribue le mobile du renversement du régime à la manœuvre des adversaires politiques du président. Ces entrepreneurs politiques exploitent particulièrement la masse tananarivienne, l'encadrent à se rallier à eux dans les manifestations, particulièrement sur la place du 13 mai³⁶⁶. Le principal dirigeant n'est autre que le jeune Maire de la Commune Urbaine d'Antananarivo, Andry Rajoelina et de ce fait bien connu dans la capitale, surtout des jeunes. Il est aussi plus proche des populations des « bas quartiers », constituant un de ses principaux électeurs dans son accession au premier magistrat de la ville-capitale.

Le rassemblement à caractère politique de la foule sur la place du 13 mai, dans le pays, étant devenu une exigence coutumière, sinon une condition sine qua non d'un renversement de régime, le symbolique de la place ainsi que la connaissance de la psychologie des foules permettent ainsi aux acteurs politiques de finaliser leur manœuvre. C'est ainsi que Robert Michels (1971 : 27-28)³⁶⁷ parle de gouvernement de masse en écrivant :

La masse se laisse facilement suggestionner par l'éloquence de puissants orateurs populaires. [] Il est plus facile de dominer la masse qu'un petit auditoire. L'adhésion de celle-là est en effet tumultueuse, sommaire, inconditionnée. Une fois suggestionnée, elle n'admet pas volontiers, les contradictions, surtout de la part d'individus isolés. Une grande multitude réunie dans un petit espace est incontestablement plus accessible à la panique aveugle ou à l'enthousiasme irréfléchi qu'une petite réunion dont les membres peuvent tranquillement discuter entre eux [].

³⁶⁵ Ainsi par exemple, Mamizara Jules a été limogé du poste de Ministre de la Défense Nationale et remplacé, non par un militaire comme à l'accoutumé, mais par une femme, de surcroît, en la personne de Manorohanta Cécile, ancienne vice-ministre de l'Education Nationale. Cf. Le quotidien local, Midi Madagasikara n° 7738 du mercredi 21 janvier 2009. « Remaniements en 5 ans ».

³⁶⁶ La place du 13 mai se trouve sur l'Avenue de l'Indépendance, dans la Capitale.

³⁶⁷ Robert Michels (1971) *Les partis politiques. Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*. [Traduction française de *Zur Soziologie des parteiwesens in der modernen demokratie*]. Flammarion. Paris, pp. 27-28.

Il est une des manifestations de la pathologie de la foule. La multitude annihile l'individu, et, avec lui, sa personnalité et son sentiment de responsabilité.

Enfin la troisième vision, ramène l'éviction du président, fondamentalement sur le plan international, celle de l'ingérence de l'ancienne métropole qui perçoit ses intérêts menacés. Depuis l'indépendance, en effet, la France a toujours été le premier investisseur à Madagascar. Le Canada, par exemple avec l'implantation de la Rio Tinto (Fort Dauphin) et de Sheritt International (Ambatovy/ Moramanga), l'a dépassée³⁶⁸.

Avec l'ouverture progressive de l'Ile à tous les investisseurs depuis l'arrivée du président en 2002, la France n'a plus l'exclusivité des opportunités économiques dans l'île. Citons entre autres les pays comme la Chine et la Corée du Sud qui sont de plus en plus présents à Madagascar. En effet, la Chine, particulièrement, est devenue la première partenaire économique de l'Ile, sur le plan du commerce international.

Pour nous, les trois visions sont tous très probables mais les événements sont encore trop frais pour être analysés sans erreur d'appréciation et sans recul historique.

Particulièrement, ce président a fait réunir tous les chefs *fokontany* - ou chefs de circonscription de base - de la grande Ile au palais d'Etat d'Iavoloha pour leur faire part du programme MAP ou « *Madagascar Action Plan* » et écouter aussi les desideratas de ces invités.

A cet égard, notons que dans les communautés traditionnelles à l'exemple du pays *betsimisaraka*, les chefs *fokontany* sont des agents plutôt d'exécution des directives et ordres venant du haut sauf, comme nous l'avons vu, concernant le domaine de la sécurité, des règlements de litiges à leur niveau. De plus la population est tiraillée entre « l'autorité de la Tradition » et « le pouvoir de « l'Administration » notamment

³⁶⁸ Rio Tinto : Selon le *Chief Executif*, Rio Tinto a investi 585 millions de dollars américains, sans compter le financement du port en eau profonde pour un montant de 35 millions de dollars américains. Soit au total un investissement de 620 millions de dollars américains.
<http://www.riotinto.com/diamondsandminerals/qit-madagascar-minerals.Consultation:15-12-15>

Sheritt International, dès 2007 a estimé son exportation à plus de 10 % du PIB (Produit Intérieur Brut) de Madagascar (Cf. Première Partie, Chap. III, Section : Poids des industries et sociétés importantes de la région.

dans les « communautés relais ». Par contre dans les « communautés *tangalamena* », ce conflit semble surmonté. En effet, dans ces derniers, le *tangalamena* s'abstient en général de se faire élire chef *fokontany*. La raison évoquée est souvent l'incompatibilité avec le statut que lui confère la tradition, celui d'un chef spirituel. En effet, d'abord le *tangalamena* détient son pouvoir des ancêtres et de Dieu. Ensuite, il est investi solennellement avec célébration et rite d'invocation des ancêtres et de Dieu. Ce qui le rend responsable devant ces derniers. Cependant, c'est souvent au sein même des membres de la famille élargie du *tangalamena* que se fait élire le chef *fokontany*. Dans ce cas, ce dernier accorde tous les respects et toute son écoute au chef spirituel qui, en revanche, traite le « chef temporel » avec de grands égards.

De ce fait, dans le cas des « communautés *tangalamena* » le programme MAP du président risque de ne pas avoir écho, sauf peut-être s'il renferme des besoins partiels profitables pour ces communautés et qu'elles puissent sélectionner dans le tout. Dans le cas contraire de programme incluant des systèmes d'activités liées entre eux ou conditionnées, alors ceci risque le rejet total par la communauté.

La transition à partir de 2009 dirigée par son Président Andry Rajoelina

Sur le plan macro-social et international, la non reconnaissance du « pouvoir de fait » qui s'installe en 2009, pouvoir sans alternance démocratique, non sanctionné par une élection libre, a obligé la communauté internationale et par ricochet les bailleurs de fonds à cesser leur aide et financement. Ce fait va plonger alors la Nation dans une impasse et se manifeste par des crises aiguës sur tous les plans : économiques, sociaux, culturels, avec dérèglement au niveau des normes et valeurs sociales.

A la campagne le phénomène de banditisme s'accroît. A cet égard, il n'est pas superflu de noter le phénomène sans précédent « *Remenabila* » (nom du chef d'une bande organisée) opérant des vols successifs de bœufs par centaines, du jamais vu à Madagascar. La bande, très organisée et équipée d'armes modernes, fait des razzias, et fait la loi dans le Sud de Madagascar. On peut se poser les questions : d'où viennent-ils ces armements ? Ou encore où cette bande va écouler leurs butins ?

Revenons dans le pays *betsimisaraka* où pareil phénomène se manifeste. A côté d'illégale exploitation de pierre précieuse va s'ajouter celle des faunes et des flores, notamment le fameux bois de rose qui a fait couler beaucoup d'encre. Soulignons que ce bois précieux³⁶⁹ se localise en général à Madagascar, dans les zones forestières de la côte Est, incluant la région *betsimisaraka*. Des plaintes ont été ainsi déposées et une conférence de presse effectuée pendant laquelle un représentant des *tangalamena* a invité les journaux locaux. « Le quotidien Madagascar Matin », sous le titre « Déballage sur le trafic de bois de rose », rapporte :

Les plaintes du Pr. Zafy³⁷⁰ sur ces trafics de bois de rose pour leur part ont été déclarées irrecevables [...]. L'affaire Zakariasy³⁷¹ fait suite, faut-il le rappeler, aux deux conférences de presse que le « tangalamena » Patrick Zakariasy a donné et au cours desquelles il avait fait ce que plus d'un qualifient de déballage sur le trafic de bois de rose. Il a cité des compagnies de transport maritime, des noms de société et de service public, et des noms de personnes [...] (Madagascar Matin, 2012)³⁷².

Velo un ancien, octogénaire *betsimisaraka*, nous a expliqué en quoi l'abattage de ces bois est tabou. Ainsi selon cet ancien :

L'andramena ou bois de rose a un rôle non seulement thérapeutique, « hazo mañan-kasiña », un bois détenant une force curative mais aussi renfermant une propriété rayonnante émettant des « ondes » positives dans l'ensemble de l'environnement y compris l'homme qui y vit. Détruire ces arbres c'est débarrasser de son « émanation » bénéfique, ruiner ainsi la sacralité de l'univers naturel. En quelque sorte, souligne Velo, détruire ces arbres est une profanation qui peut se retourner sur l'homme sous forme de malédiction.

³⁶⁹ Cf. Chap. III, Section : L'importance de la couverture forestière

Rappelons que l'exploitation forestière (cf. tableau 4) dont les produits sont les bois précieux et d'œuvres font partie, et surtout pendant la Monarchie merina et la période coloniale, des sources d'emploi des gens de forêt.

³⁷⁰ Zafy Albert, Président de la République de 1993 à 1996.

³⁷¹ Zakariasy, Président de l'Association qui se dit « *Tangalamenan'i Madagasikara* » (*Tangalamena de Madagascar*).

³⁷² Madagascar Matin (2012), quotidien local : « Déballage sur le trafic de bois de rose. L'affaire Zakariasy se corse ». Paru le 13 novembre 2012.

Nous avons déjà parlé de l'Ile *Nosy Mangabe* ³⁷³ située dans la zone de la baie d'Antongil (Nord-betsimisaraka), riche en flore et en faune, qui a été conservée par les anciens *betsimisaraka* et préservé ensuite par les *tangalamena* natifs en tant que forêt sacrée.

C'est plus tard que l'Administration l'a transformée en zone de réserve spéciale en l'intégrant officiellement parmi les autres.

Le bouleversement au niveau macro-social n'a donc épargné le micro, les communautés traditionnelles, particulièrement par des actes de profanation des lieux, du patrimoine forestier qui sont du domaine des esprits, des génies, notamment ceux des arbres, bref un bouleversement du système de l'imaginaire local.

L'élection présidentielle fin 2013 a mis un terme au régime transitoire, long de 5 ans, et a placé le nouveau Président Hery Rajaonarimampianina en janvier 2014.

Le régime transitoire s'est éternisé si bien que d'aucuns le qualifient, en employant des jeux de mots, de « *teteza- mihitatra* » littéralement « un pont rallongé » au lieu de *tetezamita* ou transition.

Par ailleurs des universitaires comme Jean Claude Ramandimbiarison,³⁷⁴ professeur de sociologie politique, émet son avis sur cette période, dans une interview de journaliste :

« Jean Claude Ramandimbiarison, Professeur de Sociologie Politique, nous livre ses impressions. « Ecce Homo, enfin un Président de la République élu ! Bien ou mal élu, la question n'est plus là. Après l'une des plus longues transitions de leur histoire, les Malgaches aspirent à un bonheur. Et ce bonheur peut être perçu comme une force sociale, ce qui veut dire que le bonheur individuel n'a de dignité que s'il est obtenu dans le cadre d'un bonheur collectif ».

³⁷³ Cf. Chap. III : Le tavy séculaire comme composante « rationnelle » du mode de vie des vivants dans la forêt et de la forêt.

³⁷⁴ Jean Claude Ramandimbiarison : « Ecce Homo ». Article paru dans Midi-Madagasikara, Quotidien d'information du 29-01-2014.
<http://www.midi-madagasikara.mg/politique/2014/01/29/jean-claude-ramandimbiarison-ecce-homo/>.
 Consultation : 22- 06-15.

Le nouveau régime légal de 2014 : vers la réconciliation nationale

Le processus de « réconciliation nationale », dictée par la « Feuille de Route »³⁷⁵ engageant les acteurs politiques malgaches n'a été qu'entamé pendant le régime transitoire. C'est donc au nouveau régime légal du nouveau président élu, Rajaonarimampianina, qui incombe la tâche de réaliser le rétablissement du *fihavanana* (solidarité) entre les Malgaches qui ne pourra se faire selon nous sans un rétablissement de la confiance d'abord entre l'Etat et le peuple.

De ce fait, les institutions mises en place devront être à la hauteur de cette remise en confiance de la population. Aussi la confrérie et la synergie devront être l'esprit qui dicte la marche dans cette concorde qui, en principe selon la « Feuille de Route »,³⁷⁶ est dirigé par le CRM³⁷⁷ (Conseil de la Réconciliation Malagasy) et dont le suivi et le contrôle de l'application seront à la charge des membres de la société civile malgache dont les *Raiamandreny Mijoro*³⁷⁸ (littéralement les *Parents Debout*), le FFKM³⁷⁹, la CNOSC³⁸⁰ et le FINONA³⁸¹.

Ce que l'on remarque, au quotidien, de nos jours, c'est que les villes connaissent une crise de citoyenneté, de fraternité et d'insécurité sans précédent. La campagne, quant à elle ignore pratiquement la notion d'État ou de puissance publique, a fortiori la vie politique, si nous ne prenons que l'exemple des communautés traditionnelles objet de notre étude. Etant « gouvernées » par la coutume et la tradition, elles ne connaissent que de rares désaccords arbitrés par le représentant des aîeux, résolus par un arrangement consentis par les membres. Dans ce traditionalisme les entrepreneurs

³⁷⁵ Feuille de Route : LOI N° 2011- 014, Portant insertion dans l'ordonnancement juridique interne de la Feuille de Route signée par les acteurs politiques malgaches le 17 septembre 2011

³⁷⁶ Cf. Feuille de route pour la sortie de crise à Madagascar. Art.28. Ivato, 16 et 17 septembre 2011 : Les membres de la Société Civile Malgache, dont les *Raiamandreny Mijoro*, le FFKM, la CNOSC et le FINONA sont chargés du suivi et du contrôle nationaux de l'application de cette Feuille de Route, jusqu'à la fin de la période de transition. (Comité de Suivi et de Contrôle de l'application de la Feuille de route) ou (CSC).

³⁷⁷ CRM : Conseil de la Réconciliation Malagasy ou *Filankevitra ny Fampihavanana Malagasy (FFM)*

³⁷⁸ *Raiamandreny Mijoro (RRM)*.

³⁷⁹ FFKM : Conseil des Eglises Chrétienne de Madagascar.

³⁸⁰ CNOSC : Coordination Nationale des Organisations de la Société Civile.

³⁸¹ FINONA : *Fiombonan'ny Vondron' Olompirenena*, littéralement, Union des Groupements de Citoyens.

politiques manipulent cette population, récupèrent son pouvoir à leur profit en se dotant du titre imaginaire de « *raiamandreny* » ou parent.

Les régimes qui se sont succédé n'ont pas su donner un repère clair, nous disons bien clair, constituant un pont culturel liant : ville-campagne ; diversités régionales, ni alimenter, dans la pratique mais non en théorie, le sens et l'essence de la solidarité traditionnelle malgache. La colonisation et aussi le néo-colonialisme ont leur part de responsabilité dans cette déculturation déstabilisante. Le processus de réconciliation nationale qui débute est crucial dans la mise en œuvre de cette solidarité.

Tableau 13 : Représentation fortuite des dirigeants successifs à Madagascar

PERIODES	DIRIGEANTS DU PAYS	SOBRIQUETS
1959-1972	Philibert Tsiranana	<i>Père de l'indépendance</i>
1972-1975	Le général Gabriel Ramanantsoa	<i>Le converti</i>
1975	Le colonel Richard Ratsimandrava	<i>Le martyr</i>
1975	Le général Gilles Andriamahazo	<i>Le remplaçant</i>
1975-1992	Didier Ratsiraka	<i>Le record man</i>
1993-1996	Albert Zafy	<i>L'homme au chapeau de paille</i>
1996-1997	Norbert Lala Ratsirahonana	<i>Le passe partout</i>
1997- 2002	Didier Ratsiraka	<i>Le record man</i>
2002-2009	Marc Ravalomanana	<i>Le self-made man</i>
2009-2014	Andry Rajoelina	<i>Le révolutionniste orange</i>
De 2014	Hery Rajaonarimampianina	<i>Le voyageur</i>

Source : L'express de Madagascar : 24 et 26 juin 2015. Par Riana Randrianarisoa

En conclusion aux successions des régimes à Madagascar, qui ont leurs impacts sur l'univers traditionnel, nous rapportons ici la vision d'un journal, qui paraît, selon nous, pas loin de la réalité (cf. tableau 13), du moins dans une vision étatisée de l'univers.

Ainsi l'Express, quotidien local, livre ici sa représentation des régimes successifs, en donnant un sobriquet à chacune des personnalités politiques (tableau 13), selon la réalité du régime, et qui sont des reflets particuliers de celles-ci dans le pays depuis 1959/1960.

En reprenant notre analyse ci-dessus concernant la manipulation des entrepreneurs politiques et la fragilité étatique, ces faits nous font réfléchir aux remarques de Maurice Duverger (1964 : 28),³⁸² dans l'« Introduction à la politique », qui écrit :

« Le pouvoir s'exerce toujours au profit d'un groupe, d'un clan, d'une classe ; le combat contre lui est mené par d'autres groupes, clans ou classes, qui veulent prendre la place des précédents. Cependant, à l'intérieur même de la classe dominante, l'appareil de l'État reste aux mains d'une minorité, et des conflits naissent entre elle et la majorité, distincts de ceux qui opposent classe dominante et classes dominées ».

Quant aux communautés traditionnelles, nous avons vu que ce sont les événements majeurs vécus dans la vie courante qui construisent leur passé politique³⁸³ et qui façonnent la mémoire collective du groupe. Cette dernière reproduit ainsi un ensemble de repères historiques dans cet univers souvent hermétique. Les événements sont transmis par canalisation à partir des communautés relais ou appris « officiellement », de façon souvent partielle ou partielle pour certains enfants – qui peuvent accéder à l'école primaire. Ainsi par exemple, comme nous l'avons vu³⁸⁴, Tsiranana est lié à l'avènement de l'indépendance ; Ratsiraka notamment en rapport au *Livre Rouge* qui a fait l'objet de louange et aussi à l'origine du barrage de Brickaville lors de l'évènement de 2002 ; Ravalomanana particulièrement par l'enlèvement « manu militari » de ce fameux barrage ; Ratsimandrava par son assassinat et le deuil national qui a suivi.

³⁸² Maurice Duverger (1964), *Introduction à la politique*, Collection Idées. Gallimard., p28.

³⁸³ Cf. Chap. VIII, Tableau 11 : Sondage sur la connaissance de l'histoire politique.

³⁸⁴ *Ibidem*, Les transformations sociales dans les communautés traditionnelles.

Par ailleurs, la conception de l'ordre du pouvoir peut être résumée ici par la vision de *Bezandry*. Questionné sur le rapport Communauté *Tangalamena* / Etat, et comme réponse, il décrit l'image d'un individu qui se déplace, surchargé de deux « bagages » :

« *Ny araika babeña, ny araika lôlôhaviña* » qui signifie « l'un est porté sur le dos, l'autre sur la tête »³⁸⁵

Cette conception place le *tangalamena* et le *Fanjakana* (État) comme deux entités qui doivent, en même temps, être respectés et épaulés. Et si l'on parle de hiérarchie dans cette vision, *Bezandry* place l'un (le *tangalamena*) un peu plus bas, sur le dos ; et l'autre (l'État), un peu plus haut, sur la tête.

Mais cette conception peut signifier aussi une « double contrainte » qui pèse sur *Bezandry*. Alors, il ne s'agit plus ici de deux « simples bagages » mais de deux « fardeaux » à supporter.

Nous pensons que l'une et l'autre vision cohabitent chez lui. C'est pour cela, sans doute, qu'au lieu de donner une réponse claire, il a préféré une description ambiguë à partir de l'image d'un individu surchargé.

³⁸⁵ Cf. chapitre VII Section : Population, représentativité et pouvoir. La question de la représentativité à la base ou microcosme.

CHAPITRE X

PROPOSITIONS SUR LA CRISE CULTURELLE ET IDENTITAIRE MALGACHE

Dans la sphère politique siège du pouvoir, la société constitue un tout malgré la pluralité des formes de structures économiques, sociales, religieuses qui s'y associent. Ce qui fait que ses membres, en principe, doivent y vivre ensemble. Des conflits peuvent les opposer et des décisions doivent être prises. Ces dernières engagent par conséquent le groupe. On peut dire que ces structures, dont les unes sont récentes et les autres anciennes, forment un seul bloc dynamique qui est la culture.

Cependant, le mode de vie dans cette société diffère fondamentalement. Si le « développement » est une transformation des structures économiques et sociales, des institutions, de la culture soutenant la croissance, une vision d'un autre univers que nous appellerons « mode de vie autre que celui du monde moderne » - à partir de ce que nous avons vu dans la partie consacrée à l'environnement physique, socio-économique et socio-religieux des communautés traditionnelles - qui est disons un mode de vie qui permet plutôt de satisfaire les besoins des générations actuelles sans compromettre la capacité des générations futures à satisfaire les leurs.

Les individus ici sont avant tout des êtres sociaux au sein d'une communauté plus ou moins restreinte ayant leurs valeurs propres et qui constitue l'armature de la société qui les englobe. C'est un fait de culture qui ne se rattache pas directement à la production matérielle ni à la consommation de biens.

Il est basé sur des notions plutôt subjectives, sur des valeurs normatives, se trouvant tout à la fois dans l'ensemble de la représentation religieuse, idéologique, des habitudes de pensée, des comportements typiques et un savoir institutionnalisé par un

système d'éducation. Cette éducation est stabilisée dans la structure sociale traditionnelle et se manifeste collectivement par les divers rituels dans les différentes étapes de la vie, de la naissance à la mort, de la mort à l'au-delà, comme celui de la production vivrière, des rituels agraires qui se pratiquent du brûlis jusqu'à la moisson.

Comment alors permettre une articulation dynamique de cette société, caractérisée par un fait de culture autre, avec la société globale étatisée ?

10. 1. SUR LE MODE D'ADMINISTRATION DIRECTE (DIRECT RULE)

D'abord nous avons vu dans notre analyse³⁸⁶ qu'un des éléments dynamisant est la libération du pouvoir à la base et la représentativité de ce pouvoir en haut. Car il apparaît avons-nous dit deux confiscations de pouvoir : l'une dans la haute sphère faite par la « classe politique » d'en haut pour servir le haut ; l'autre à la base (dans les communautés traditionnelles) légitimée « officiellement » d'en haut mais au profit de la gérontocratie.

Ainsi, le mode de gestion politique du pays, conservant les séquelles de la colonisation, est dominé par l'administration centralisée. En fait ce n'est qu'une autre manière indirecte de confiscation du pouvoir à la base.

Si nous revoyons l'histoire politique, il apparaît que le type de contrôle adopté diffère suivant les colonisateurs. La gestion coloniale diffère fondamentalement entre celle appliquée par les Français et celle pratiquée par les Anglais.

Ainsi, les Français agissent par une administration directe et ne donne presque aucune latitude aux « indigènes ». Par contre les anglais font participer les « autochtones » dans leur avancé coloniale et même plus tard dans la décolonisation. Si bien qu'après avoir recouvert l'indépendance, le pays n'arrive toujours à se défaire de l'emprise de cette forme pyramidale du pouvoir.

³⁸⁶ Chap. VII. Confirmation de certaines hypothèses.

Ainsi, l'appellation change suivant les régimes : centralisme démocratique, décentralisation, décentralisation effective, province autonome, ..., mais il semble que c'est surtout un mode de partage de sièges, destinés aux politiques, qui prédomine.

Roger Bastide fait remarquer, en comparant le système brésilien et africain, l'inefficacité de l'administration directe (*direct rule*) par rapport au contrôle indirect (*indirect rule*). A ce propos il écrit :

« La colonisation anglaise a suivi d'autres voies que la civilisation française. Administration indirecte à travers les chefs indigènes contre l'administration directe par la métropole [...], ce dernier système apparaît [...] comme tout à fait inefficace, car on ne peut créer, miraculeusement, un ordre nouveau à partir de l'ancien, on ne peut transformer, par enchantement, les Africains en « civilisés ». Il y a là, plus une conception de magie qu'une conception scientifique de la colonisation ». (R. Bastide, 1971 : 25-26)³⁸⁷

Par ailleurs, avec cette administration indirecte, nous pensons qu'il faut associer les jeunes, la génération montante, au dirigeant traditionnel. On ne peut par exemple ignorer ou évincer d'un seul coup le *tangalamena*, mais on peut l'amener à faire des réformes par approche successive. Ainsi, s'il voit son privilège et son statut se transformer progressivement en d'autres avantages et positions sociales dans une autre structure innovante, il jouera au contraire un rôle moteur de transformation ou de changement social.

Une fois le chef traditionnel impliqué dans le changement (dans une administration indirecte), il ne pourra plus se rétracter.

En même temps, pour la pérennisation de cette dynamique, les jeunes entrent progressivement dans le système de pouvoir innovant. Ils sauront adapter et apporter d'autre innovation en prenant en charge les transformations dans leur propre culture : éducation, religion, pratique productive, en symbiose avec l'univers extérieur de la société globale.

³⁸⁷ Roger Bastide (1971), *Anthropologie appliquée*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, pp.25-26.

Nous voulons dire par « approche successive », l'opération qui se fait progressivement et lentement avec une capitalisation graduelle d'expériences.

En effet, un paquebot ne se construit pas en un seul jour, il a fallu d'abord connaître la pirogue puis découvrir le moteur, le carburant, l'hélice, la météorologie, le radar, la GPS, etc.

Toute innovation se réalise par étape incessante connaissant déboires et succès. Ainsi, dans ce cas, le statut de chef traditionnel peut se transformer en position de leader innovant, puis en membre d'un collectif de direction. Comme d'un payeur de pirogue, on doit passer d'abord au statut de matelot, c'est après qu'on peut accéder à celui d'un capitaine.

Citons encore Roger Bastide toujours dans son étude sur « *l'Anthropologie Appliquée* » que :

*« En réalité tout changement social est lent et requiert, de la part de celui qui veut l'orienter dans une certaine direction, beaucoup de prudence. Le contrôle indirect est le seul moyen de développer la vie économique et l'administration rationnelle d'un pays ».*³⁸⁸

L'auteur précise en citant Malinowski que :

*« L'Indirect Rule nécessite, puisque le changement doit se faire à travers les chefs traditionnels, qu'on connaisse bien, au préalable les systèmes de pouvoir africain ».*³⁸⁹

10. 2. SUR LA RELIGION

Dans la région *betsimisaraka*, nous avons vu que les communautés traditionnelles agit plutôt en soumission à la nature non à sa domination. Cette pensée

³⁸⁸ *Ibid.*, pp. 25-26

³⁸⁹ *Ibidem.*, p. 26

découle de la foi à la sacralité de la terre, domaines des aïeux, des esprits et de *Zañahary*. Le sol est nourricier de par la bénédiction des esprits et de Dieu. C'est ainsi qu'on vénère ces derniers et les prie pour la reproduction de cette faveur. La liaison entre l'homme et la terre est donc une interdépendance sacrée reposant sur une « contraintes collectives légitimes » (Bajoit, cité par Coridon, 2003- 2004)³⁹⁰ comme nous l'avons analysé précédemment dans le changement social.³⁹¹

D'après notre étude retraçant le processus historique religieux, on peut dire que la religion traditionnelle et les cultes « officiels » ont une résultante qui est la perception collective de *Zanahary*.³⁹² Le phénomène de syncrétisme a pris une place importante dans ce processus.

Par ailleurs la dynamique globale dans la Grande Ile ou les mouvements de transformations sociales successives ont renforcé cette croyance d'une seule divinité qu'on peut affirmer que *Zanahary* se trouve au centre de tout culte traditionnel et religieux contemporain.

Le plan religieux a été jalonné dans la région *betsimisaraka* et dans la société globale par des faits saillants qui peuvent être résumés ci-après et chronologiquement.

- Le développement et l'institutionnalisation à l'échelle régionale des rites d'institution, comme le *joro* (prière), dans le processus de passage du clan au royaume de Ratsimilaho, vers 1720, dans la région *betsimisaraka*.
- Le protectorat anglais vers 1817 et l'émergence du protestantisme à Madagascar avec le LMS (*London Missionary Society*), première évangélisation de l'Ile et traduction de la bible en langue malgache.

³⁹⁰ Stéphane Coridon (2003- 2004), Synthèse Guy Bajoit - Le changement social: Approche sociologique des sociétés occidentales contemporaines, DEA, Université Paris Dauphine.

³⁹¹ Cf. Chap. VIII, Les transformations sociales dans les communautés traditionnelles.

³⁹² Cf. Chap. VII, Confirmation de l'hypothèse 2.

Tamatave a été la région de prédilection des premiers missionnaires protestants, David Jones et Thomas Bevan.

- Le rayonnement de la monarchie *merina* à travers l'Ile, à partir de la règne de Radama 1^{er} (1810-1828), notamment dans cette province de l'Est et les impacts des œuvres des missionnaires où les églises chrétiennes vont façonner la religion traditionnelle entraînant le mouvement de syncrétisme religieux.
- L'accession au pouvoir de Radama II (1861-1863) et signature en 1862 des traités avec l'Angleterre et la France stipulant la garantie de la liberté d'action des missionnaires et de la liberté religieuse des chrétiens malgaches.
- La lutte de libération nationale sous la colonisation française amène la France à contrer le mouvement MDRM. Sur le plan religieux elle va exercer la pression sur l'église catholique dans le démantèlement du mouvement qui s'est soldé par l'insurrection de 1947. Par contre on constate une présence active des autres églises notamment protestantes dans la décolonisation.
- Le virage au socialisme (15 ans après l'indépendance de 1960) et la domination de l'idéologie marxiste à partir de 1975 par le régime du Président Ratsiraka.
- Le rôle de la FFKM (Conseil des Eglises Chrétienne) entrant sur la scène politique, intégrée et active dans la plate-forme de l'opposition dans la crise politique de 1991 entraînant la chute du régime du Président Ratsiraka.
- La compétition à partir de 2002 entre le FJKM ou Eglise de Jésus Christ à Madagascar (dont le Président d'alors, Marc Ravalomanana n'est autre que le vice-président) et l'Eglise Catholique Romaine, rivalité

politico-religieuse exacerbée en 2009, année de chute du régime de ce président.

- La multiplication des églises dites « cadettes » presque en parallèle avec le pullulement par centaines de groupuscules de partis.
- Le retour de la FFKM sur la scène politique après sa première intervention lors de la crise de 1991, et qui va encore diriger la « réconciliation nationale » à partir de 2015. Réconciliation consécutive à la crise politique de 2009 et entamée après la longue transition de 2009 à 2014.
- Les *tangalamena* a été en assemblée générale à *Nosy Varika* en décembre 2014 et ont créé « L'association Nationale des *Tangalamena* » avec les *Ampanjaka* (rois et roitelets) et les notables malgaches. L'association envisage de réunir tous les chefs d'Etat anciens et nouveaux, et ce en leur qualité de « gardien de la tradition malgache ». Ils sont « prêts à procéder à la réconciliation nationale ».³⁹³

Sur ce dernier point, l'incertitude subsiste quant à la question de la représentativité, non seulement à la base mais aussi au niveau régional, de cette « association de *tangalamena*.

A l'heure où nous écrivons, parallèlement avec le processus de « réconciliation nationale », nous préférons observer une certaine éthique, conduite, afin de ne pas perturber la marche de cette réconciliation, dont d'ailleurs, la participation de toutes les entités ne fait que légitimer le processus.

10. 3. SUR LA MÉDIATION

La médiation : une étape à ne pas brûler

³⁹³ Madagascar Tribune (2014), Quotidien d'information du 10 décembre 2014, L'actualité à Madagascar : « Les tangalamena sont prêts à procéder à la réconciliation nationale ».

Nous avons déjà explicité dans notre introduction la notion de médiation qui renvoie, en terme religieux, à celle de médium.

Le *tangalamena* est un personnage - « médium » ou si l'on veut un « médiateur religieux », un intermédiaire entre les hommes et les esprits et donc constitue dans cet univers l'unique trait d'union des vivants avec l'au-delà. Cette médiation, diffère de celle de la recherche de solutions sur des intérêts divergents entre antagonistes que procède, dans un conflit, une tierce personne extérieure³⁹⁴.

En prenant les religions présentes, au sein de la société globale, comme base, et comme elles ont un dénominateur commun constitué, comme nous l'avons vu, par *Zanahary*, la médiation est alors possible de par cette entité unificatrice. Seulement la voie dans cette intercession devra considérer les éléments culturels basiques qui devront être remis en honneur, car ce sont des éléments constituant le fondement même de la vie sociale.

C'est donc là qui rend nécessaire la mise en œuvre d'une plate-forme unique de résolution, multidisciplinaire et pluri-religieuse, pour un rapprochement d'abord horizontal dans une alliance inter-culturelle, puis vertical de la base au sommet, c'est-à-dire des fondations à la communion (culturelle). Cela ne peut se résoudre en un seul jour mais se forgera, avons-nous avancé, par une « approche successive ».

Ce qui se passe, en effet, comme nous l'avons mis en relief, c'est que présentement, des acteurs politiques manipulent le symbolique *tangalamena*, méconnaissant ou semblent méconnaître ce mode de communication, qui est la médiation. Or ceci devient dès plus essentiel car il ne s'agit plus d'accomplir un rapprochement d'un groupe avec un autre, en parlant par exemple de clans qui sont culturellement analogues entre eux, mais d'une intégration culturelle d'un niveau autre qui est celui de la société globale.

Dans cette entreprise complexe, la médiation qui est obligatoire ne rend pas toujours nécessaire l'autre notion de médiation qui est la résolution éventuelle de conflit.³⁹⁵

³⁹⁴ Op.cit., Hubert Touzard dans : « Les médiations, la médiation ».

³⁹⁵ *Ibid.* Hubert Touzard

Nous entérinons ici que le *tangalamena* authentique agit toujours par cette « médiation », c'est-à-dire par l'intermédiaire des *razana* (ancêtres) et de *Zañahary* (Dieu), quand il s'agit de rapprochement ou de consultation, ceci pour le bien et le mieux-être de sa communauté et dont il est le seul légitime dans cet exercice.

Pour une alliance authentique

Ainsi, en parlant « d'Association Nationale de *tangalamena* », qui est une association procédurière, donc de ce fait un acte d'ordre juridique (Madagascar Tribune)³⁹⁶, la nécessité plutôt d'une actualisation d'institution traditionnelle authentique³⁹⁷ est, par conséquent, obligatoire, et ce toujours avec les *razana* et *Zanahary* (ancêtre et Dieu).

Le *joro*, en effet, doit se comprendre comme une communion dans une invocation sacrée des ancêtres et de Dieu, bref, comme une prière³⁹⁸. C'est une pratique publique socio-sacrale dirigée par le médiateur légitime. Le *joro* est ainsi le noyau de toute cérémonie religieuse en terre *betsimisaraka*.

Concernant la légitimité de telle ou telle association se dénommant traditionnelle, la question est alors de se demander si de tel rituel grandiose a été observé et réalisé, grandiose car il doit alors concerner d'innombrable « clans » et groupes régionaux.

Par ailleurs, à notre connaissance, et sur le plan juridique, nulle association à caractère « ethnique » ne peut être légalement constituée à Madagascar.

Telle interdiction a été légiférée afin de se prémunir de tout différend possible à caractère « ethnique ».

³⁹⁶ Op.cit, « Les tangalamena sont prêts à procéder à la réconciliation nationale ».

³⁹⁷ Cf. Chap. IV, Les institutions traditionnelles *betsimisaraka* et leurs évolutions. Section : Institutions cultuelles et cérémonielles traditionnelles.

³⁹⁸ *Ibid.* Chap. IV. Section : Institutions cultuelles et cérémonielles traditionnelles.

10.4. CULTURE, SYNCRÉTISME ET MONDIALISATION

Si la vie religieuse à Madagascar a été jalonnée par des faits saillants où la religion chrétienne a été prédominante sur le plan politique et si le pays éprouve souvent le besoin d'ancrer et de conserver sa tradition et valeurs traditionnelles, à l'exemple peut-être de l'association des *tangalamena* citée ci-dessus, on peut dire que dans la vie sociale il y a toujours un mélange, un compromis, un mouvement synchrétique.

En parlant de synchrétisme, l'église catholique a fait de grands pas en avant dans ce sens. Citons par exemple la mise en honneur des reliques des saints accompagnée de célébration et de prière. Une manière de donner plus de vigueur à la foi par la remémoration des bienheureux. Il en est de même de l'attitude permissive des dirigeants catholiques envers le *famadihana*³⁹⁹ ou « retournement des morts » selon le langage populaire, mais auquel par contre, l'église protestante s'oppose.

Concernant toujours le synchrétisme, la déclaration de « Vatican II » exprime la nécessité de l'adaptation du christianisme à la culture locale mais dans l'universalité et l'unicité de la foi en soulignant qu'un pluralisme est légitime et qu'on peut parler par exemple de christianisme à l'africain (Vatican II, 1966)⁴⁰⁰.

Cependant, la politique clientéliste, dans sa manœuvre fait obstacle aux échanges culturels interrégionaux et internationaux dans la mesure où ses discours amplifient souvent la spécificité culturelle d'une localité, dans le dessein de créer chez celle-ci une fierté, qui semble mal placée.

Ces discours incitent ainsi tel groupe à ignorer l'extérieur, d'où une formation d'inhibition culturelle à se mouvoir suivant une dynamique enrichissante échangiste.

³⁹⁹ « Le *famadihana* traduit improprement par retournement des morts, est une variété des doubles obsèques pratiquée dans les Hauts-Plateaux de Madagascar. Un an au moins après le 1^{er} enterrement, le cadavre peut être considéré comme « sec » et on peut pratiquer le *Famadihana* en l'enveloppant avec de nouveaux linceuls. Ce rituel véhicule des dimensions économiques et religieuses (prestations, festins, réjouissances, culte du mort) ».

Cf. François Rajaoson (1984), « Culture et libération nationale en Afrique ». In *Cahiers des Sciences Sociales* N°1, p.80, explication en bas de page.

⁴⁰⁰ Vatican II (1966), Constitution Dogmatique, Edition du Cerf, Paris.

C'est dans ce sens que le pouvoir public, l'Etat se doit de créer un système éducatif tendant, non seulement à faire reconnaître les valeurs traditionnelles régionales mais surtout inter-régionales et internationales. En effet, il n'y a pas de culture hermétique ou figée.

Dans cet ordre d'idées, on peut parler que le christianisme adopté par l'occident a connu aussi des transformations suivant sa civilisation et ses valeurs et il a gardé ce qui lui semble bienfaisant. De même, à l'époque de la première évangélisation, les missionnaires transmettent leur foi dans leur propre culture, dans leur propre manière de communiquer, dans leur propre cadre de référence, qui diffère du pays culturellement récepteur. Des distorsions, des décalages de valeurs peuvent ainsi surgir entre ces prêcheurs et leurs récepteurs.

De la sorte, de nos jours, dans le processus de mondialisation, il n'y a pas que les marchandises ou les technologies ou les idées que ce mouvement a planétarisés, il y a aussi la religion notamment chrétienne.

En consommant ces marchandises, en épousant ces idées, en appliquant ces technologies, tout un système de croyances venant de l'occident est déjà inculqué et injecté en nous. Même les communautés traditionnelles ne sont pas à l'abri.

Cependant, nous pouvons quand même tirer profit de ce qui est bénéfique, humain, vertueux pour notre culture à partir de ces marchandises, technologies, idées, mais aussi de ce qui est épanouissant et non aliénant des autres cultures.

Ainsi, pour cela, nous pensons qu'on ne doit pas mépriser ou déprécier la culture de l'autre et estimer ou vanter la sienne, mais cultiver en même temps les échanges réciproques possibles, de l'un par l'autre, bref s'échanger.

Comme toute culture n'est pas immuable, ni la tradition, ni le christianisme ne sont invariables.

Comme le remarque Henri Denis : « *Le christianisme n'existe jamais à l'état pur. [...] Le christianisme est toujours acculturé* » (Henri Denis, 1975 :170-171)⁴⁰¹.

La mise en œuvre de ces échanges sur le plan national et international incombe évidemment au système éducatif au sens large du terme. Dans cet œuvre, et malgré l'existence d'une communauté de langage à Madagascar, il semble que la langue institutionnelle ou d'enseignement, d'une part, et celle de la communication domestique de l'autre, ne sont pas toujours sur le même registre.

Ce fait rend plus complexe la communication ou rapport dans les échanges intra-culturels (du dedans) et interculturels (du dehors). Ainsi, la langue doit aussi être une préoccupation dans ces échanges culturels.

C'est ainsi que Gil Dany Randriamasitiana parle de « bipolarité acquisitionnelle » lorsqu'il analyse « la politique linguistique » et « l'action éducative dans la formation morale et intellectuelle, physique et spirituelle de l'éduqué ou de l'apprenant » à Madagascar :

*L'apprenant est de ce fait houspillé par ce que nous appelons une « bipolarité acquisitionnelle » : d'un côté, il est entraîné par la force misonéiste, de l'autre, il ne parvient pas à se mettre au diapason des agents de l'innovation et parfois des réformes successives. Il faut " arrêter ce massacre" des enfants malgaches nous disait le feu sociologue Guy Belloncle, un Africaniste convaincu, dans « Les sept priorités pour développer Madagascar » (G.D. Randriamasitiana, 2010 : 37).*⁴⁰²

Par ailleurs, toujours le plan du système éducatif, une réflexion profonde s'avère aussi nécessaire face à la planétarisation culturelle. Il va sans dire que Madagascar a

⁴⁰¹ Henri Denis (1975), *Stratégies possibles pour la gestion de la religion populaire*, in LMD, 122, pp.170-171.

⁴⁰² Gil Dany Randriamasitiana, « Politique éducative et trajectoires scolaires à Madagascar : de l'école d'intégration à l'école d'exclusion ». *Département de sociologie, Université d'Antananarivo. Liens, Nouvelle Série N°13, décembre 2010, Dakar Sénégal*, p.37.

http://fastef.ucad.sn/LIEN13/article_gildany.pdf. Consultation : 15-04-16

ses spécificités sur le plan religieux, moral, culturel, et philosophique. Comment alors entretenir ces patrimoines tout en recevant l'uniformisation mondialisant ?

Ce qui amène sans doute André Nyamba⁴⁰³ à réfléchir sur la « question préalable de vigilance épistémologique et d'éthique de l'éducation » en Afrique. Ainsi dans son article intitulé : « Quelle place pour les systèmes éducatifs et de formations dans la mondialisation ? », il remarque le paradoxe qui existe dans son pays en donnant l'exemple de la pensée contradictoire chez ses parents. Ainsi, ces derniers, tout en aspirant d'un côté à éduquer leur enfant chez *l'école du Blanc*, de l'autre, regrettent les bons souvenirs du passé au village. Souvenirs que ces mêmes parents ont connus autrefois et qu'ils lui font part avec allégresse. Nyamba relate :

« Quand j'étais petit, mes grands-parents et mes parents parlaient avec regret des inoubliables moments forts de la cérémonie de l'initiation collective au village ; mais en même temps et paradoxalement, ils m'encourageaient à "aller à l'école du Blanc et à bien y travailler... pour ne pas porter plus tard les valises des autres...". Le fiel de l'individualisme était ainsi distillé dans nos petits cerveaux des années 1950 (Marie 1997), en remplacement d'une philosophie traditionnelle de l'éducation qui était l'affaire de tous, au sein de la communauté villageoise entière ou même sous régionale (cf. La charte de Kurukan Fuga de 1236). Comment comprendre que ceux qui avaient souffert de la confiscation de leur histoire commune et de leur système d'éducation soient devenus les zélés de la nouvelle situation de déstructuration des identités, voire des imitateurs imparfaits et incomplets du vainqueur ? »

10.5. POUR UNE PLATE-FORME LAÏQUE, CADRE DE RÉFLEXION SUR LA RELIGION ET LA CULTURE

Particulièrement, sur le plan religieux, pour éviter le parti pris et afin d'avoir un bon dosage de neutralité et d'objectivité, une nouvelle conception de la laïcité devra se

⁴⁰³ André Nyamba. « Quelle place pour les systèmes éducatifs et de formations dans la mondialisation ? Les systèmes éducatifs et de formation africains : une situation chaotique et paradoxale ». Université d'Ouagadougou Burkina Faso. Education et sociétés, <https://www.cairn.info/revue-education-et-societes-2005-2-page-53.htm>. Consultation : 26-04-16

faire, selon nous, dans une plate-forme interreligieuse et culturelle. Elle exclue, l'a priori et le dogmatisme. La laïcité sera ici entendue comme un nouvel cadre de réflexion neutre qui reconnaît d'abord la religion comme ayant au moins une fonction sociale. Ensuite, cette laïcité ne rejette pas une religion quelconque ni la favoriser. Le parti pris peut engendrer le fanatisme, une des problématiques actuelles du « vivre ensemble » des religions. Pas plus tard qu'hier, le 7 janvier 2016, la France a connu la malheureuse expérience à l'exemple de la tuerie chez le quotidien « Charlie Hebdo » dont l'écho et l'acuité sur l'éthique religieuse et la morale dans le monde, et ce à notre époque, sont sans précédentes.

Est-ce qu'on ne peut alors constituer une plate-forme laïque, regroupant des dirigeants religieux, des théologiens, des spécialistes pluridisciplinaires en religion et en culture, ethnologue, anthropologue, sociologue, historien, politologue,..., qui vont étudier les échanges horizontaux possibles et de façon progressive des diverses cultes existants et dont le résultat ou la résultante vont être intégrée par la suite, sans brusquerie et graduellement dans les patrimoines culturels ?

Ainsi cette « culture commune » servira de repère culturel pour les générations à venir. Elle peut être admise dans l'éducation scolaire sous forme de livres, de manuels, de lexiques et de dictionnaires culturelles, ou intégrée dans une filmographie, site web, mais aussi sur des émissions spécialisées radiotélévisées,...etc. De là on peut penser que la résolution de cela implique en même temps l'Etat, les églises, les cultes religieux existants, les spécialistes.

Une fois cette « culture commune » réalisée, libre ensuite aux dirigeants d'églises ou de cultes religieux de s'y référer ou non, de s'ouvrir ou non à cette vision pluraliste de cultures.

Ce qui doit aussi être souligné et qui n'est pas la moins importante, c'est la méthodologie d'approche interreligieuse et interculturelle et l'esprit qui anime la plate-forme qui doit être la solidarité.

Le fil conducteur doit être le respect de la diversité dans l'unité. Que peut apporter une religion « étrangère » - chrétienne, ou musulmane, ou une autre - à la culture locale et vice-versa ? Que peut donner la modernité à la culture autochtone et mutuellement ? Il s'agit d'un dialogue entre valeur locale et valeur étrangère (non locale), et ceci tant sur l'échange ville-campagne dans les rapports, qu'entretiennent les régions locales, que sur la relation de la Nation avec l'extérieur.

En parlant de solidarité, qu'en est-il de cette confrérie dans le processus de réconciliation nationale, processus que « se réserve exclusivement » le FFKM ?

En effet, si on se réfère à la Bible, Marc 12 :17, il est écrit : « *Rendez à César, ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu* », une parole de Jésus en discussion avec les Pharisiens et Hérodiens sur la question de l'impôt dû à César. Alors Jésus renvoie l'interrogation à la pièce d'argent portant l'effigie et l'inscription de César.

Si on essaie d'interpréter cette parole, sans être théologien, on peut dire que c'est une invite à la prise de conscience à ne pas mélanger la chose terrestre et la chose céleste, en d'autres termes, à ne pas marier le pouvoir terrestre et le pouvoir céleste, le temporel et le spirituel, la politique et la foi. Transposé au cas de Madagascar, la Constitution de la IV^e République ne l'a-t-elle pas déjà stipulée ?

Revenons à l'approche interreligieuse et interculturelle qu'on a parlée précédemment. En tant qu'entreprise de longue haleine, ces échanges doivent impliquer les jeunes, car il n'y a possibilité de restructuration adaptée au monde contemporain, ni dynamisme à long terme sans inclure la jeune génération. Il s'agit d'accompagner la culture malgache à s'ajuster à l'époque contemporaine et au futur. Sans cela, face à la mondialisation, cette culture va connaître une implosion.

La poursuite d'un équilibre culturel se reproduit d'ascendant au descendant, d'une génération à une autre. Ce sont les jeunes qui sont la courroie de transmission des valeurs d'une époque à une autre. Chaque génération va soumettre les valeurs dans son quotidien et ainsi les améliorer, les retoucher ou même les rejeter, pour avoir une culture appropriée et pour redonner aux valeurs plus de vivacité.

CONCLUSION SUR LA TROISIÈME PARTIE

Cette troisième partie, qui a été réservée à la réflexion sur le politique, la transformation sociale, et le symbolique, a mis en relief le contexte d'État instable avec comme corollaire, l'individualisme de l'homme au détriment du collectif. L'institution étatique méconnaît la réalité à la base dans sa régulation. La création et le renouvellement des règles, dans la compréhension dynamique de la nature sociale, doit être la finalité pour permettre l'échange social. Si bien qu'on s'est demandé sur quoi reposent la légitimité de l'État et celle du pouvoir traditionnel ?

Pour le premier, il repose sur la convention, transformée par la suite en droit. Pour le second, en somme si l'on trouve une trace de « droit » dans ces sociétés traditionnelles disons « pré-étatiques », la définition du droit, comme dispositif de contrôle des comportements est toujours vraie, mais il faut souligner que ce « droit traditionnel » ne peut pas se dissocier d'avec la coutume. Ainsi, sur le plan « pénal » le collectif prime ici sur l'individu en cas de dérégulation ou transgression de normes.

En ce qui concerne le foncier, sur le plan juridique, l'administration semble prendre à la légère le « traditionnel attachement » des paysans à la terre. En effet, la loi de 2005⁴⁰⁴ a transformé le droit coutumier en un droit de simple usage local. De ce fait, la perception ancrée à la terre des ancêtres, à la notion de sacralité, est devenue obsolète.

Cette troisième partie nous a aussi révélé que les fins communautaires sont des idéaux sociaux que le politique et le religieux essaient de - ou exactement devraient - mettre en œuvre. Ces fins influent sur le politique et le symbolique.

C'est ainsi qu'en milieu traditionnel, la pérennité d'un rapport social donné est d'abord assurée par les normes réifiées en symboles. Ainsi, si dans les sociétés modernes, en prenant l'exemple d'un billet de banque ou d'une pièce de monnaie, on parle souvent à propos de ces objets que « ce ne sont que des symboles ». Par contre,

⁴⁰⁴ Cf. Chap. VIII, Section : Le foncier, l'État et le pouvoir traditionnel

dans les communautés traditionnelles tout est presque symbole, tout semble tissé de symbole. C'est un fait que l'on doit considérer si l'on veut mieux connaître cet univers traditionnel.

Sur le plan de l'éventuelle mutation sociale, nous avons présenté deux modes de conception de transformation sociale, dont l'un souligne l'importance de l'individu dans son analyse de la société et l'autre celui du groupe ou communauté lié à son mode de production. Deux modèles de conceptions⁴⁰⁵ qui nous paraissent très utiles dans la mesure où ils permettent d'éclairer notre analyse du processus de changement.

Certaines attitudes nous apparaissent comme des indicateurs de mutation, ou du moins, de transition dans le changement.

Ainsi, si la perception de la terre comme du domaine du sacré est un facteur de sédentarisation dans le système *tangalamena*, néanmoins, le « modèle *lekamisy* »⁴⁰⁶ permet d'assurer à la fois la pérennité de cet imaginaire sacré et le maintien du rapport social existant. Il enseigne un « type idéal » de l'individu défendant l'attachement à la terre, celui d'un paysan novateur. En effet, en difficulté matérielle après le passage d'un cyclone dévastateur, il a abandonné provisoirement *Savahonda* pour *Toamasina*. Ceci pour y trouver du travail dans le dessein de faire quelques économies et revenir pour valoriser le patrimoine. Ainsi, l'inhibition dans le changement social est dépassée ici par le « modèle *lekamisy* ».

Les étapes essentielles de transformation sociale et de l'imaginaire dans la région ont été aussi développées. Il a été mis en relief comment les transformations socio-économiques ont rapproché les chefs claniques *betsimisaraka* autour de Ratsimilaho, vers une alliance symbolisée par des rites d'institutions.

Puis vient le rayonnement culturel de la monarchie merina véhiculant des enchevêtrements de deux « modes de production » différents : du brûlis à l'introduction de la riziculture irriguée ; l'émergence de la notion de « *tanimpanjakana* » (terre de

⁴⁰⁵ Cf. Chap. VIII, Section : Les transformations sociales dans les communautés traditionnelles : Conception de Bajoit et de Godelier, op.cit.

⁴⁰⁶ Cf. Chap. III. La problématique de la terre et la stratégie de la gérontocratie.

l'État) dans la législation foncière monarchique ; les restrictions sur l'exploitation de la forêt qui a été vécues difficilement par les gens qui vivent de la forêt ; limitations qui seront, de surcroît, suivies d'une politique de libéralisation foncière.⁴⁰⁷

Parallèlement s'instaure officiellement, sous la pression indirecte des européens, depuis 1869 sous Ranavalona II (1868-1883), la religion chrétienne au détriment, progressivement de la religion traditionnelle. Cette reine s'est convertie elle-même à cette religion et va procéder publiquement à la destruction des idoles royales. Un tournant important dans l'imaginaire social et que nous avons qualifié d'un « grand bond de procès de divinisation ».

Vient après l'exploitation coloniale de la mythique du *fokonolona*. Cette institution qui va être une entreprise plutôt administrative et fiscale, dans son contenu, que de solidarité ou de réciprocité. Il va servir les intérêts coloniaux, renforcé par le symbolique de l'usage - qui se veut intégral - de la monnaie.

Cette visée monétariste qui va isoler l'homme ne va pas seule, elle sera amplifiée au niveau de la société globale par « l'ethnisation » à travers la politique de race « diviser pour régner », renforcée par le système d'opposabilité «*Merina/Côtier*», puis par celui du MDRM/PADESM, entraînant ainsi la destruction de l'unité identitaire malgache.

En définitive, si l'indépendance de 1960, a consacré Philibert Tsiranana « Père de l'Indépendance » et a apporté un nouveau « souffle et espoir » aux Malgaches, en fait le même système qu'avant se cache derrière le semblant regain de liberté. Le nouvel imaginaire social est le mythe de « l'Ile Heureuse » et de « l'unité nationale ».

En fait la France est toujours là et entretient avec la Grande Ile des rapports « privilégiés ». Ceci est surtout perceptible à partir de 1970, où la population constate que le régime n'a fait que servir non seulement les intérêts français, mais aussi ceux

⁴⁰⁷ Libéralisation foncière concrétisée par la loi du 9 mars 1896, après la chute de la monarchie merina sous Ranavalona III (1883-1895), et servant les intérêts des étrangers. Cf. Journal Officiel de Madagascar (1896), Loi du 9 mars 1896 .Op.cit.

d'une « bourgeoisie côtière » et d'une « bourgeoisie des hauts plateaux » en pleine entente.

D'où la chute du régime en 1972. Les administrations étatiques mises en place plus tard emboîteront le pas. Ils se caractérisent par des régimes fragiles et instables coupés de leur base sociale et où se succèdent souvent des prises de pouvoir inconstitutionnelles.

C'est dans ce sens que nous avons, par ailleurs, parlé de la problématique de l'administration directe, héritée de la colonisation française, dont les séquelles sont encore vivaces, depuis l'indépendance à nos jours, et avons fait une comparaison avec la tradition anglaise de l'administration indirecte (*indirect rule*) et qui paraît plus efficace.⁴⁰⁸

Ces deux puissances européennes sont aussi comparables lors de l'escalade des mouvements anticolonialistes. Le système anglais a opté, en général, pour le désengagement progressif et surtout pacifique vis-à-vis de ses colonies [(David Abernethy, 2002 : 148) ; (Judith Brown, 1998 : 330)]⁴⁰⁹ au lieu d'y « créer » des soulèvements populaires et ainsi les réprimer.

⁴⁰⁸ Il est de tradition d'opérer une distinction entre administration coloniale directe et administration coloniale indirecte, la première étant représentative du système français et la seconde du système britannique [] L'administration directe est définie comme étant le gouvernement direct de la colonie depuis la métropole par l'intermédiaire des agents de cette dernière ; l'administration indirecte comme le maintien des structures traditionnelles [] Le régime appliqué par les Britanniques en Nigéria [par exemple] a utilisé les chefferies locales [des institutions traditionnelles], certaines chefferies furent même créées artificiellement, notamment en Nigéria orientale (pays des Ibo). Cf. Encyclopédie Universalis, Administration coloniale (systèmes).

Cf. aussi Roger Bastide, op.cit. pp.25-26. :

« La colonisation anglaise a suivi d'autres voies [] l'administration indirecte à travers les chefs indigènes. L'administration directe par la métropole [] apparaît comme tout à fait inefficace, car on ne peut créer, miraculeusement, un ordre nouveau à partir de l'ancien ».

⁴⁰⁹ David Abernethy écrit : Au moment des « mouvements anti-coloniaux qui se développaient dans les colonies européennes. La situation était compliquée... Le « Wind of change » signifiait [] que les jours de l'Empire britannique étaient comptés et dans l'ensemble, le Royaume-Uni adopta une politique de désengagement pacifique de ses colonies une fois qu'un gouvernement stable et non-communiste pouvait prendre le relais. Cela contrastait avec les autres puissances européennes comme la France et le Portugal qui menèrent des guerres coûteuses et finalement vouées à l'échec pour maintenir l'intégrité de leur empire.

Ce qui est onéreux à la fois sur le plan humain que militaire.

Des propositions ont été aussi émises, notamment sur la religion. Ainsi dans le processus de la mondialisation⁴¹⁰ qui « ne se réduit pas au capital » (Abélès, 2008) et où il n'y a pas que les marchandises ou les technologies ou les idées que ce mouvement a planétarisés, mais aussi la religion notamment chrétienne. Les communautés traditionnelles n'en sont pas à l'abri. Il s'agit alors d'en tirer profit, de ce qui est bénéfique et non aliénant. Le processus syncrétique sera alors un levier pour des échanges positifs. Toujours sur le plan religieux, nous avons avancé l'idée d'un nouvel cadre de réflexion impliquant l'Etat, celui d'une « plate-forme laïque » comme support des échanges horizontaux, interreligieux et interculturels en vue d'une « culture commune ».

Cf. David Abernethy (2000), *The Dynamics of Global Dominance, European Overseas Empires 1415–1980*, New Haven, Yale University Press, p. 148.

Judith Brown confirme l'écrit d'Abernethy en donnant des chiffres : « Entre 1945 et 1965, le nombre de personnes assujetties à la Couronne sans vivre au Royaume-Uni passa de 700 millions à 5 millions, trois millions d'entre eux résidant à Hong Kong ».

Judith Brown (1998), *The Twentieth Century, The Oxford History of the British Empire Volume IV*, Oxford University Press, p. 330.

⁴¹⁰ Il [Marc Abeles] fait remarquer que ce sont d'abord les économistes qui nous ont fait prendre conscience de la globalisation en décrivant la transnationalisation des capitaux. Ce phénomène ne se réduit pas au capital. Penser en termes de flux remet au centre l'échange – notion centrale de la discipline – dans l'activité humaine. Les flux de marchandises, d'hommes et de femmes, d'idées qui matérialisent la globalisation ne se limitent pas à des formes culturelles singulières. Ils déterminent de manière centrale la question du politique. En effet, la production et le contrôle de ces flux tout autant humains, marchands, idéologiques que religieux déterminent le champ de l'action publique. Cela amène inévitablement à penser la transformation de l'Etat.

Les rapports sociaux émergents induisent aussi de nouveaux lieux du politique que les anthropologues se doivent d'observer pour comprendre l'évolution des sociétés

Cf. Boris-Mathieu Pétric, 2009 «Abélès Marc, 2008, *Anthropologie de la globalisation* ». *ethnographiques.org*, *Comptes rendus d'ouvrages [en ligne]*
<http://www.ethnographiques.org/2009/Petric> - consulté le 30.04.2016.

CONCLUSION GÉNÉRALE

CONCLUSION GÉNÉRALE

Pour conclure, il nous paraît important de dresser d'abord une récapitulation synthétique des faits observés liés aux hypothèses de départ et ensuite de réfléchir sur l'importance actuelle des notions fondamentales ci-après, concernant l'avenir du pays : la mondialisation et la démocratie, le *fihavanana*, la communauté de langage, la gestion du patrimoine historique ainsi que notre opinion sur la notion d'« ethnie » et de « tribu ».

SUR LA PREMIÈRE HYPOTHÈSE

Comme nous l'avons vu, la différenciation « ethnique » n'est pas l'élément déterminant dans l'intégration ou la cohésion sociale. Un des éléments problématiques est la détention du pouvoir au sommet, c'est-à-dire qu'il faut une libération du pouvoir à la base et la représentativité de ce pouvoir [non la représentativité de « l'ethnie »] en haut. En effet il y a en fait, comme nous l'avons souligné deux spoliations de pouvoir.

D'un côté au sommet, le pouvoir étatique est confisqué par la « classe politique » d'en haut pour privilégier le haut. C'est-à-dire que le mode de représentation politique est une représentativité qui ne vient nullement de la base mais qui vient du sommet pour le sommet lui-même.

De l'autre côté, au niveau des communautés traditionnelles, le pouvoir de la population est monopolisé et légitimé « officiellement » d'en haut mais à l'avantage exclusivement du gérant du système traditionnel : la gérontocratie et le *tangalamena*. En fait une reproduction de la domination persiste au niveau du système *tangalamena*. La reproduction est symbiotique, c'est-à-dire qu'elle déploie en même temps les « forces invisibles » ou imaginaires sociaux de l'univers *tangalamena* et les « forces

officielles », ou puissance publique du sommet. En d'autres termes, il existe une persistance d'un pouvoir hybride résultat du dépassement de la contradiction. Laquelle contradiction érige un univers intermédiaire, la communauté relais qui se place entre le système *tangalamena* et le système étatique et les met en relation.

En définitive le concept de représentativité du pouvoir politique est un privilège de la classe politique dans la haute sphère et au crédit du *tangalamena* et de la gérontocratie dans les communautés traditionnelles. La communauté relais rend possible les interactions des pouvoirs.

Un autre point non moins important est la différenciation géo-stratégique inter-régionale au niveau de la société globale qui rend aussi nécessaire un mode adapté de gestion de la « Politique Nationale de Développement » (PND) et aussi une méthodologie d'approche, notamment pour les ruraux. En effet, il y a d'une part des régions nanties et des régions plus démunies, et d'autre part deux logiques différentes qui se heurtent : une logique développementiste et celle de la survie.

Ainsi, nous avons relevé que le poids économique d'une région donnée constitue une assise socio-psychologique non négligeable dans les dialogues politiques inter-régionaux, au niveau du sommet. Apparemment anodine, il influe largement dans les négociations politiques interrégionales en ce qui concerne la direction du pays. La composition des élites régionales qui édifient les régimes qui se sont succédé en témoigne.

Hormis le poids économique, la situation géo-stratégique de la région est devenue de surcroît une monnaie d'échange, en temps de crise politico-ethnique dans la société globale.

En effet, les manipulations politico-ethniques élitistes, au moment des perturbations, se déguisent en collectif, soi-disant, ayant la même cause et dont la

dénomination tourne autour des qualificatifs « originaire » ou « régional ». Janine Ramamonjisoa⁴¹¹ remarque à juste titre que :

« De même, à chaque fois qu'un conflit politique majeur apparaît dans la Grande Ile, on a vu apparaître des associations se réclamant « des cinq faritany » [cinq régions] (à l'époque ou la subdivision était encore en faritany – province) : entendre par là, toutes les provinces, sauf celle d'Antananarivo. En 1972, on a eu le fameux tract du «Collectif antigreve des six provinces à part Tananarive-ville ». En 1991 et 2002, on a eu vu l'émergence du « Collectif des officiers des cinq faritany » ou de « l'Amicale des cadres des cinq faritany »

D'où, en dernière analyse, la réponse à la première hypothèse : la différenciation « ethnique » n'est pas l'aspect déterminant pour une unité d'identité, cependant elle est un élément prédominant, tant qu'il y a deux superpositions de pouvoir dans lesquelles celui de la base est exploité par la classe politique en manque de pouvoir. Ainsi, le même auteur écrit :

*« L'entretien d'un volet de conflits ethnicisés a en fait pour enjeu le pouvoir sur le pays, la distribution des rentes étatiques, la disposition de populations dociles comme force pour la conquête et le maintien du pouvoir »*⁴¹²

SUR LA SECONDE HYPOTHÈSE

Nous avons aussi relevé que la perception commune de *Zanahary* tant dans le culte traditionnel que dans les cultes « officiels » est une résultante dans la représentation cosmique malgache. Si chaque région a sa spécificité, comme le cas *betsimisaraka*, la dynamique d'ensemble converge vers une pensée religieuse adorant une seule divinité, celle qui a créé l'homme et le monde, *Zanahary*, ou Dieu.

Nous avons ainsi souligné la part importante dans l'histoire, des transformations socio-économiques et parallèlement des formations d'institutions qu'elles soient

⁴¹¹ Janine Ramamonjisoa : « *Des pseudos-ethnies* ». Exposé dans MADAGASCAR-TRIBUNE, Quotidien d'information du 12 février 2002.

⁴¹² *Ibidem*

traditionnelles ou modernes, des clans aux royaumes, de la colonisation à l'indépendance et ainsi de la genèse de systèmes de représentations religieuses qui les accompagnent.

Les formes changent suivant les régimes ou contextes institutionnels mais le fond reste. Ainsi nous avons vu que la dénomination d'*Andriamanitra Andriananahary* (*Andriamanitra* ou Prince Parfumé ; *Andriananahary* ou Seigneur qui a créé) coïncide avec le système économique princier sur les Hautes Terres et que le *tromba betsimisaraka* dérive de l'alliance de la monarchie émergente de la côte orientale avec la dynastie *sakalava*.

La montée du christianisme puis des cultes « cadettes », la pluralisation religieuse et le pullulement des micro-partis sont du même ordre, ils semblent liés intimement aux contextes successifs : la colonisation, la décolonisation, l'indépendance et la mondialisation.

D'où notre confirmation de la seconde hypothèse. *Zanahary* se trouve au centre de tout culte religieux traditionnel ou contemporain, en réponse à la formulation de départ : « *si les religions existantes sont des entités de représentations unificatrices, elles doivent renfermer entre elles des éléments semblables, de même nature pour se faire comprendre. Elles construisent alors l'imaginaire qui doit refléter ce qui est* ».

SUR LA TROISIÈME HYPOTHÈSE

L'énoncé a été formulé comme suit :

« *Si l'on veut un même registre, une compréhension mutuelle, il faut qu'il y ait symbiose, dans un cadre sans cloisonnement et dynamique, de l'ensemble culturel et religieux. Dynamiser le système d'inclusion-exclusion culturelle* ».

Elle constitue, comme nous l'avons annoncé au début, une solution et cesse d'être un postulat, étant donné la confirmation de l'hypothèse 2.

SUR LA QUATRIÈME HYPOTHÈSE

« Si le système tangalamena a pu survivre historiquement dans la société globale, une structure socio-politique d'adaptation ou de dépassement existe - et à rechercher - dans le rapport système tangalamena et système étatique ».

L'existence de la courroie de transmission que constitue la « communauté relais » permet la communication entre l'institution étatique et l'institution *tangalamena*. Les acteurs « relais », représentés par les notables canalisent ainsi la communication et les actions du pouvoir étatique. Les programmes officiels seront d'abord appropriés par le « relais »,⁴¹³ puis transférés à l'univers *tangalamena* qui le (re)produit selon son système.

Ainsi, si l'appropriation des programmes permet l'entretien politique de la clientèle pour les notables au niveau de la « communauté relais », le « *joro* politique » lors d'inauguration reproduit le charisme du médiateur et le rapport social dans la communauté « *tangalamena* ».

SUR LA CINQUIÈME HYPOTHÈSE

« Toutes ces expressions religieuses autochtones caractérisées, disons, par un « messenger » capable d'entrer en transe, sont produites essentiellement à partir des mutations socio-économico-politiques et à travers l'histoire. Elles essaient de s'ériger en religions ou cultes adaptées et ajustés, localement et conjoncturellement ».

De cette hypothèse, on a constaté que le tromba n'est pas avant tout une manifestation religieuse isolée, c'est-à-dire « ethnique ». Elle prend l'empreinte du moule sociétal dans lequel il s'est introduit. Au fond, c'est une communication socio-religieuse ritualisée autour d'un acteur - médium en transe, un rituel adapté suivant cette moule-type qui la reçoit.

⁴¹³ Cf. Chap. VII. Une production de « communauté relais » entre le macrocosme et le microcosme. Figure 19 : Société « officielle », « communauté relais » et dynamique du système *tangalamena*.

Ainsi Lahady Pascal souligne, dans le cas *betsimisaraka*, que c'est aux environs du XVIII^e siècle qu'émerge réellement le *tromba* en tant que culte.⁴¹⁴ Il parle ainsi des migrants islamisés, en terre *betsimisaraka*, qui ont apporté les génies *jiñy* ou djinn. Ces *jiñy*, selon lui « partagent la terre avec leurs sosies *tsiñy* et *manongehy* (le génie possesseur rieur) ». On impute ainsi à ces « être immatériels les phénomènes insolites et spécialement la maladie ». Le rituel « présentaient [encore pendant ce temps] un caractère plus ou moins indifférencié et des assises sociales relativement réduites ou fragmentaires ».⁴¹⁵ Avec l'expansion *sakalava* à l'Est par le Nord, les échanges vont « réorganiser le rite *betsimisaraka*, la possession *manongehy* ». Le *manongehy* étant en effet pour Lahady une forme typiquement *betsimisaraka* du *tromba*.

Hormis le *tromba*, il semble que les religions officielles apparaissent comme des imaginaires qui ne s'adaptent pas, ou s'adaptent mal aux exigences de la population notamment la plus dépourvue et qui cherche des religions pragmatiques et stimulantes permettant de combler un vide imaginaire, l'espérance. Ainsi, tandis que le *tromba* essentiellement rural « affecte » de plus en plus la population urbaine⁴¹⁶, les « sectes » « détournent » les chrétiens en mal de miracles, de ressources ou de fortunes. C'est ainsi de cette recherche effrénée de mieux-être que la fougue et l'ardeur de l'adepte du « secte » contraste au « tiédeur » et la « routine » des loyaux croyants des églises « officielles ».

Il apparaît donc que des mutations se font au niveau des religions officielles, ces transformations n'épargnent pas aussi les religions traditionnelles à l'exemple du *tromba*. Ce culte va non seulement s'urbaniser, mais il dépasse le localisme, la barrière ethnique et sélectionne, au niveau des catégories sociales, des cercles spécifiques d'adeptes « pluriethniques » s'identifiant entre eux. On l'a vu à *Toamasina*⁴¹⁷ (Tamatave), en ce qui concerne l'urbanisation et la tendance « pluriethnique » de ce phénomène, Lombart l'a aussi constaté à *Toliara* (Tuléar).

⁴¹⁴ Cf. Chap. V. Analyse comparative des « thèses ou opinions sur le *tromba*

⁴¹⁵ Lahady Pascal, *op. cit.* p. 28.

⁴¹⁶ Cf. Chap. V. *Tromba* lignagers de couches urbaines défavorisées.

⁴¹⁷ Cf. Chap. VII. L'échange culturel au niveau religieux au plan micro-social.

Ainsi, nous avons précédemment donné l'exemple de « R »⁴¹⁸, un *Merina* de confession chrétienne, employé de la Raffinerie de Tamatave, marié à une femme *tromba*, *betsimisaraka*. Cependant les couples sont en même temps des fidèles anglicans. En privé, en leur demeure en ville, ils pratiquent ce culte avec des parents, amis et voisins : *betsimisaraka*, *merina*, *betsileo*, et même *sino-betsimisaraka*, ... etc.

A *Toliara*, Lombart constate que *le tromba* parvient en ville et devient le refuge des individus en paupérisation croissante dans le secteur informel.⁴¹⁹ Il remarque que dans ce secteur, des adhérents s'unissent dans le *tromba* dont les associations « fonctionnent comme de petites entreprises, assurant la coordination de différentes activités [] sous la direction du *fondy be* [maître *tromba*] qui joue alors un véritable rôle de chef d'entreprise ».

SUR LA MONDIALISATION ET LA DÉMOCRATIE

Comme nous l'avons fait remarquer la démocratie, d'origine essentiellement occidentale, évolue dans le monde comme un système qui devait être appliqué. En effet, la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme stipule que :

« Toute personne a la liberté de penser, de conscience et de religion » ; « Tout individu a droit à la liberté d'opinion et d'expression, ce qui implique le droit de ne pas être inquiété pour ses opinions » ; « Toute personne a le droit de prendre part à la direction des affaires publiques » ; « La volonté du peuple est le fondement de l'autorité des pouvoirs publics, cette volonté doit s'exprimer par des élections honnêtes au suffrage universelle »⁴²⁰

Ainsi, indirectement, ces clauses adoptées au niveau des Nations Unies engagent, implicitement, tous les pays membres à adopter la démocratie, le seul système, à notre connaissance, pouvant répondre à ces stipulations ci-dessus. Elle

⁴¹⁸ *Ibid.* Chap. VII

⁴¹⁹ Cf. Chap. V. Section : Association Tromba et secteur informel

⁴²⁰ Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, art. 18-19-21.

affirme en effet la liberté de religion, d'opinion, de participation au pouvoir, d'élection et garantit le principe de la volonté du peuple comme base du pouvoir.

Cependant, étant philosophiquement occidentale, cette démocratie renferme des pensées, des visions du monde, des valeurs orientées vers les satisfactions plutôt matérielles et individuelles. En effet, il nous paraît important ici, dans notre analyse de parler de présence d'idéologie « bourgeoise » qui substitue l'idée féodale périmée des législations en Europe de son temps, et celle monarchique des droits en ce qui concerne Madagascar. Elle s'apparente à la libéralisation des initiatives individuelles, instrument nécessaire à la « bourgeoisie » pour ériger des structures sociales adéquates où elle puisse développer sa perspective des rapports économiques et du pouvoir. C'est pour cela qu'en 1946, l'Union Soviétique « communiste », n'a pas adhéré au « Droit de l'Homme », qu'elle suspecte d'être un instrument « impérialiste ». D'ailleurs l'initiative, de la mise sur pied de ce droit, était au début américaine.

C'est dans cette optique que nous avons proposé la mise en place d'une plateforme comme cadre de réflexion non seulement sur la religion mais aussi sur la culture. Elle étudiera ainsi les flux et débordement culturels qu'accompagne la mondialisation et la manière locale de les assimiler, c'est-à-dire de les adapter. La « culture commune » que nous avons avancée va aider considérablement le processus d'assimilation des marchandises, des technologies, des idées que véhicule la mondialisation.

Comme nous l'avons souligné précédemment, nous pouvons tirer avantage de ce qui est bienfaisant, humain, pudique pour notre culture, et aussi des objets, des savoir-faire et techniques, des pensées, qui sont ouvrant et non asservissant à partir de ces flux de cultures et d'objets.

C'est pour cela que Madagascar se doit de se prémunir de sa potentialité patrimoniale culturelle vers un « patrimoine commun » issu de l'élaboration du cadre de réflexion proposé. Ceci est nécessaire face à la planétarisation culturelle. Citons l'exemple du Japon qui conserve jalousement et relativement sa tradition mais qui est très ouvert à la modernité.

SUR LE FIHAVANANA

Par ailleurs les notions de *tanindrazana* (terre des ancêtres) et de *razana* (ancêtres) quand on les applique au niveau seulement d'un groupe, leur signification s'amointrit. Au contraire, ces mêmes notions transposées au niveau de la société globale représentent et renforcent les imaginaires unificatrices. Entre groupes, elles sont plutôt sources de cloisonnements sociaux dans la mesure où chaque collectif a sa « propre terre » et ses « propres ancêtres ».

En revanche, la notion de *fihavanana*, notion difficile, complexe, mais qui peut être définie comme un système relationnel impliquant la parenté, la solidarité, la réciprocité, semble universelle dans la pensée malgache et surtout constitue un dépassement de tout cloisonnement, évidemment si on la pratique sans arrière-pensée ni à des fins de récupération bassement politicienne. Enfin elle constitue aussi l'armature de la plate-forme de réflexion dont la méthodologie d'approche sociale, comme nous l'avons souligné est la solidarité du *fihavanana* ainsi que le respect de la diversité dans l'unité.

On peut dire, en effet, que la notion de *fihavanana* et celle de *Zanahary*, ou encore *Andriamanitra* (*Andriamanitra Andriananahary*), comme nous les avons abordée auparavant, constituent les deux éléments consensuels de représentation chez le peuple malgache.

Dans notre proposition sur l'utilité d'une « culture commune », la notion de *fihavanana* constitue, non seulement une philosophie rassembleuse horizontalement, c'est - à - dire entre groupes régionaux mais aussi verticalement dans la structure du pouvoir. Si les notions de *tanindrazana* (terre des ancêtres) et de *razana* (ancêtres) constituent, dans le processus historique, une stratégie de conservation de soi face à l'expansion étrangère, maintenant que Madagascar est indépendant politiquement, l'important c'est de développer les synergies et rapports « inter-ethniques » ou intergroupe dans le sens de la solidarité du *fihavanana*.

Nous avons déjà parlé des infrastructures routières et de communications de masse⁴²¹ dont l'enjeu dans les dynamiques relationnelles n'est pas à mésestimer.

En effet, rares sont les foyers malgaches qui peuvent partir en vacances de nos jours étant donné l'insuffisance de ressources. Ce qui est grave car côtoyer d'autres régions et d'autres cultures, d'autres manières de vivre, développe en l'homme la connaissance de soi qui est la source de la connaissance des autres. Il n'y a pas de synergie possible sans un véritable rapprochement tangible. Ceci nous amène à considérer un autre élément non moins important qui est la place du langage dans la société malgache.

SUR LA COMMUNAUTÉ DE LANGAGE

En effet, on pourra avancer une autre catégorie qui spécifie la Grande Ile et qui la différencie des autres communautés « pluri-ethniques » dans le monde, celle de la communauté de langage.

La communauté désigne une collectivité dont les membres sont liés par un fort sentiment de participation. C'est la *community* qui est l'équivalent anglais de collectivité et qui est à distinguer de l'organisation et de l'association. Ainsi nous parlons ici de la société « communautaire » (*Gemeinschaft*) que le sociologue allemand Tönnies⁴²² différencie de la société « sociétaire » (*Gesellschaft*).

La communauté de langage est caractérisée par l'interaction habituelle et courante, employant un ensemble de signes verbaux admis par tous et différent de ceux d'autres communautés. De plus elle se singularise par la « consistance » des groupements sociaux, l'interaction participative.

Madagascar est un des rares pays d'Afrique ayant une langue commune même s'il y a des variations dialectales mineures. L'élément dynamisant de la communauté de

⁴²¹ Cf. Chap. VII : Stratégie régionale différentielle d'une politique nationale de développement.

⁴²² Ferdinand Tönnies (1887), « Communauté et société », *Dictionnaire de Sociologie*, Ed. Librairie Larousse, Paris VI, 1973, p.220

langage est une opportunité exceptionnelle pour le pays et aide d'une façon optimale dans la construction active d'une culture intra-nationale et intégrale.

Dans ce sens, une éducation incorporant les différentes cultures (culture commune) est essentielle complétée par l'éducation scolaire « moderne ». Concernant particulièrement le langage, disons avec Lévi-Strauss que :

« Tout symbole est intégré dans un ensemble structuré qui constitue le système symbolique. Toute culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques au premier rang duquel se place le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion ». (Lévi-Strauss C., 1968)⁴²³.

En parlant de l'art, il va sans dire que les jeunes en sont exceptionnellement fêrus et enthousiastes. Ainsi, l'interaction langagière que favorisent les talents, l'art, est porteuse de dynamisme culturel. Elle peut être développée par exemple par les chants, chansons, humours des vedettes et comédiens régionales, ...etc.

Enfin on peut dire que la communauté de langage redynamisée contribue harmonieusement à l'intégration sociale globale : celle d'une intégration inter-régionales dans un système social global et d'une intégration (Marcel Mauss, 2002)⁴²⁴ sociale des individus dans la participation aux réseaux et liens sociaux.

Ces réseaux et liens sociaux unissent les individus par des liaisons économiques, culturelles, sociales, politiques, ...etc., et leur donnent ainsi une autre identité qui peut être différente de son identité originelle, ou si on le veut, une autre identité revigorée par rapport à son identité « régionale » ou « ethnique ».

⁴²³ Lévi-Strauss, Claude (1968), « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », cité par Gilles Amado dans : La dynamique des communications dans les groupes. Chap. Le symbolisme social et culturel, Armand Colin- Collection U .1975, p.32.

⁴²⁴ Marcel Mauss donne une définition de l'intégration, en citant Spencer, comme l'organisation stable de la société politique marquée par la présence, la force et la constance d'un pouvoir central, c'est ce que Spencer appelait l'intégration et ce que l'on peut continuer d'appeler ainsi en distinguant les sociétés non intégrées, qui sont les sociétés à base de clans, et les sociétés intégrées.

Marcel Mauss, La Nation.

http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/oeuvres_3/oeuvres_3_14/Mauss_la_nation.pdf.

Consultation : 15-05 15.

SUR LA GESTION DU PATRIMOINE HISTORIQUE

Il faut aussi pour Madagascar revoir la gestion du patrimoine historique. La remise en honneur des « héros » nationaux, par exemple est nécessaire. En effet, celle-ci joue un rôle de substitut aux séquelles imaginaires laissées par le colonisateur. Voir ainsi, par exemple, en l'histoire du Royaume *betsimisaraka*, initiée par Ratsimilaho, comme étant un processus de la marche vers l'unification de l'Ile. Ou encore, comprendre l'ambition d'Andrianampoinimerina, roi de l'Imerina en disant : « *Ny Ranomasina no valamparihako* » (La mer est la limite de mon Royaume), une grande étape de rassemblement du peuple malgache, honorablement suivi par son fils Radama 1^{er}.

Il en est de même des patrimoines physiques, tels les monuments historiques, stèles, qui nous mettent empiriquement en liaison avec l'histoire. Au contraire on a vu l'inverse : incendie du Palais d'*Andafiavaratra*, Palais du Premier Ministre en 1976 ; celui de *Manjakamiadana*, Palais de la Reine, le 6 novembre 1995, autant de répliques idéologiques « mystérieuses », de la part d'inconnus, sur des sites « consacrés » et symboliques.

Ceci nous montre à quel point l'imaginaire à Madagascar est hétéroclite, ou à vraie dire, à quel point la culture malgache est déracinée.

REJET DE LA NOTION D'ETHNIE ET DE TRIBU

Il faut noter l'héritage de la conquête coloniale et la colonisation proprement dite en ce qui concerne la manipulation du symbolique « ethnique ». En exemple, des écrits des tenants d'églises avant et pendant l'époque coloniale font usage de la dénomination « d'ethnie » aux « païens ». Ainsi, le terme nation est réservé aux « États civilisés » occidentaux, ayant des « peuples qui prennent en main leur destin », tandis que « l'ethnie » appliquée aux autres groupes humains vivant dans une sorte de « nation au rabais » (Bonte P. et Izard, 1991 : 242)⁴²⁵

⁴²⁵ Bonte P. et Izard M. Dictionnaire de l'anthropologie et de l'ethnologie. *Op.cit.*, p242.

En fait, ce vestige persiste même après la colonisation, sous-jacente et opérée par certains politiques dans une fin de clientélisme régional, un mode opératoire ancien du système colonial, agissant sur l'imaginaire en réifiant des différenciations formelles qui peuvent exister entre les Malgaches.

On peut dire que dans une situation de dépendance, l'inculcation et ou l'imposition de l'appartenance « ethnique » ou ethnicisation, de l'intérieur d'une communauté (apanage des politiques), comme de l'extérieur (celle de la colonisation suivie du néocolonialisme), sont des manœuvres foncièrement de destruction identitaire.

Ainsi, la signification ou l'interprétation de « l'ethnie » a, ici, une finalité précise, une mise en place d'un système d'inclusion - exclusion. En effet, l'ethnicisation est inséparable de la domination politique, économique et idéologique d'un groupe sur un autre. Cette façon de faire existe non seulement dans les pays du tiers-monde mais on peut aussi bien l'observer en occident. Par exemple, les groupes économiquement et culturellement dominés sont qualifiés de population « ethnique » au Canada, en Amérique du Sud, aux États-Unis, en Australie, etc. C'est pour dire l'universalité de l'inclusion/exclusion dans l'ethnicisation.

En fait, la « ségrégation » a passé d'abord par l'étape de la notion de « race », puis celle de « tribu », et enfin celle de « l'ethnie ».

Ainsi, des chercheurs n'hésitent pas à définir trente et une races distinctes (Encyclopédie du Monde Actuel, 1977 : 170).⁴²⁶ Cependant, les spécialistes de l'Unesco, réfutent ces définitions et démentent la valeur biologique du concept de « race » humaine.⁴²⁷

En parlant de « race », citons Claude Lévi-Strauss (1952), qui dans son livre « *Race et histoire* »⁴²⁸ qualifie d'ethnocentrisme l'attitude qui consiste à juger une culture étrangère selon ses propres valeurs et normes, donc amenuisant les aspects moraux, religieux et sociaux d'une autre communauté à ses représentations habituelles. Le soubassement d'une telle conduite s'apparente au « racisme », dans la mesure où elle

⁴²⁶ Encyclopédie du Monde Actuel (1977), « L'Anthropologie », C.M.L., Paris, Race, p.170.

⁴²⁷ Congrès de l'Unesco, 1964.

⁴²⁸ Lévi-Strauss, Claude (1952), *Race et histoire*, Paris, Unesco.

nie la diversité culturelle et perçoit toute différence comme une anomalie. Jean Pouillon (1987 : 20, 22, 23)⁴²⁹ cite ici Lévi-Strauss :

Ainsi l'antiquité confondait-elle tout ce qui ne participait pas de la culture grecque (puis gréco-romaine) sous le même nom de barbare ; la civilisation occidentale a ensuite utilisé le terme de sauvage dans le même sens [] Dans le deux cas, on refuse d'admettre le fait même de la diversité culturelle ; on préfère rejeter hors de la culture, dans la nature, tout ce qui ne se conforme pas à la norme sous laquelle on vit.

Ainsi le préambule à la seconde déclaration de l'Unesco sur le problème des races remarque judicieusement que ce qui convainc l'homme de la rue que les races existent, c'est l'« évidence immédiate de ses sens quand il aperçoit ensemble un Africain, un Européen, un Asiatique et un Indien américain »

Autrefois en Afrique, comme nous l'avons noté ci-dessus, des groupes humains sont désignés en termes de « races », puis de tribus » et enfin par la suite « d'ethnies ». En effet, lorsque l'emploi de la « race » a été considéré comme récusable, surtout après les résultats des recherches et les progrès sur la génétique, cette dernière va instruire le non applicabilité de cette notion à l'humain, à l'« homo sapiens ». En fait, « l'ethnie » n'est qu'une version politique de la « race » et du « tribu ».

Prenons maintenant le terme « tribu ». Il dérive du mot latin *tribus* qui désigne des collectifs de familles de moindre taille et ayant existés antérieurement à la Cité grecque et à la République romaine. Ce sont donc des unités dont les organisations sociales et politiques ne peuvent être comparées à celles de la ville grecque ou à celles de l'Etat romain. Ces unités sont en effet « archaïques ». C'est par référence à ces collectifs familiaux, antérieurs à la « civilisation » de l'antiquité gréco-romaine, que l'on a dénommé les peuples et groupes humains non européens en « tribus » ou encore en sociétés « primitives ».

Le remplacement par le colonisateur du mot « tribu » par « ethnie » vient plus tard dans la décolonisation (Southall A.W., 1970 : 48)⁴³⁰, ceci pour ne pas vexer les

⁴²⁹ Jean Pouillon (1987), *Race et histoire : Suivi de l'œuvre de Claude Lévi-Strauss*. Edition Denoël, pp. 20, 22, 23.

⁴³⁰ Southall A.W.(1970) « The illusion of tribe » In Gutkind, *The passing of tribal man*, Leiden, Brill, p .48

collaborateurs natifs dans la gestion de leur pays nouvellement indépendant, où ex-colons et auxiliaires natifs ont dû coopérer ensemble.

En plus des découvertes scientifiques sur la génétique, signalées ci-dessus, il y a aussi les critiques acerbes des élites des pays anciennement colonisés. De ce fait, la littérature ethnicisant va être en perte de vitesse, cependant elle persiste. Prenons par exemple l'écrit ambivalent ci-après de François Durand-Dastes (2014 : 1, 2)⁴³¹ qui définit l'ethnie comme :

« Un groupe humain ou type de groupe humain, dont les membres présentent des caractères communs, très variés mais qui sont de moins en moins recherchés du côté des caractères somatiques, et de plus en plus du côté de comportements et de données culturelles. Les ethnies sont aussi caractérisées par une taille intermédiaire entre celle de groupes de taille réduite, comme les familles, et celle d'entités de grande taille comme les nations »

Evitant de parler de race, l'auteur utilise les mots « *caractères somatiques* », qui signifient bien caractères relatifs au corps. De plus, il classe aussi les groupes humains par la taille comme les familles ou les nations. Nous pensons qu'en fait, il n'y a pas de population, ou presque, dans l'histoire qui n'était soumise à un flux continu ou intermittent de peuplements. Chaque groupe est ainsi, selon nous, intégré dans des ensembles plus vastes où cohabitent différents espaces socio-politiques, linguistiques, culturels, religieux.

La matrice de reconnaissance d'un peuple est alors à rechercher dans l'interaction de ces différents types d'espaces.

Bref, pour le colonialiste, le néocolonialisme et le clientéliste politique, l'objectif est de cloisonner les populations, de reproduire des espaces d'imaginations « ethniques ». Les différenciations géo-stratégiques aidant, ils mettent en exergue des caractéristiques de différenciations identitaires possibles, dans le but de « diviser pour régner ». Employer le terme « ethnie » ou « tribu » n'est donc pas inoffensif. Ce sont des qualificatifs d'abord incertains et en plus péjoratifs qui doivent alors être rejetés car

⁴³¹Durand-Dastes François (2014), Hypergeo. L'ethnie, pp.1, 2.
<http://www.hypergeo.eu/spip.php?article387>. Consultation : 30-04-16.

ils introduisent sournoisement et insidieusement une hiérarchisation des peuples dans l'espace national.

Somme toute, la présente étude, qui se veut essentiellement anthropologique, historique et sociologique, visant à embrasser le symbolisme et le politique, n'a pas l'ambition d'être exhaustive mais a donné quelques repères essentiels pour cerner le système de pouvoir et symbolique dans les communautés traditionnelles, insérées dans la société globale.

Elle part de l'exemple *betsimisaraka* dans sa tradition coutumière, présentant le quotidien et les étapes de la vie, de la naissance à la mort vers l'au-delà, dans cette tradition où une « classe » composée du *tangalamena* et de la gérontocratie est omniprésente et omnipotente sur la gestion sociale et celle de l'imaginaire.

L'analyse essaie aussi de mettre en relief la juxtaposition du pouvoir dans ces communautés. L'existence d'une entité que nous avons appelée « communauté relais », qui fait le trait d'union entre le pouvoir « officiel » et le « pouvoir traditionnel ».

Dans notre analyse, nous avons essayé de partir du microcosme - les communautés traditionnelles - vers le macrocosme - la société malgache dans sa globalité. Des lacunes peuvent se présenter, étant donnée la délicate entreprise de poser un pont expliquant l'articulation du micro et de la macro.

Dans ce sens, il faut noter aussi que les études exploitables faites concernant ces communautés traditionnelles, à l'exemple de la société traditionnelle *betsimisaraka*, sont rares et sont essentiellement des œuvres de missionnaires, des hommes d'églises ou des coopérants, donc en majeures parties des œuvres réalisés par des étrangers.

Des chantiers en matière d'ethnologie, d'anthropologie et de sociologie sont encore à découvrir par les nationaux, tant le patrimoine malgache est riche en variétés culturelles ou *patterns of culture* (échantillons de civilisations).

Notons dans cet ordre d'idées, l'œuvre de l'anthropologue Ruth Benedict (1977 : 160)⁴³² qui a le mérite de développer cette notion comme un système intégré de culture, cumulant les notions de réseaux, de modèles et de cohérence d'ensemble.

Ainsi pour ce qui est de la conception de « l'ethnicité », elle souligne l'importance et le rôle de la communauté de culture et précise que : « la communauté de culture l'emporte de loin sur la communauté de race ».⁴³³

⁴³² Encyclopédie du Monde Actuel (1977), op.cit., *Patterns of culture*, p. 160.

Cf. aussi Ruth Benedict (1950), *Echantillon de civilisations, Traduction française de Patterns of culture*. Gallimard.

⁴³³ *Ibidem*. Encyclopédie du Monde Actuel, p.160.

OUVRAGES ET DOCUMENTS CONSULTÉS

OUVRAGES ET DOCUMENTS CONSULTÉS

OUVRAGES GÉNÉRAUX

1. ABERNETHY, D. (2000), *The Dynamics of Global Dominance, European Overseas Empires 1415–1980*, New Haven, Yale University Press.
2. AGLIETTAM, O. (1982), *La violence de la monnaie*, PUF.
3. AMADO, G. et GUITTET, A. (1975), *La dynamique des communications dans les groupes*. Armand Colin- Collection U. Paris.
4. AMIN, S. (1973), *Le développement inégal : essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, Les éditions de Minuit, Paris.
5. ANDRIAMANJATO, R. (1957), *Le « Tsiny et le Tody »*, Puis.
6. ANSART, P. (1990), *Les Sociologies Contemporaines*, L'Harmattan.
7. ANSART, P. et C. HAROCHE (2007), *Les sentiments et le Politique*, L'Harmattan.
8. ARCHER, R. (1976), *Madagascar depuis 1972. La marche d'une révolution*. Editions l'Harmattan, Paris.
9. ATTALI, J. (1981), *Les trois mondes*, Fayard.
10. AYACHE, S. (1970), *Raombana (1809-1855): L'historien*, Thèse, Paris, tome I, Tananarive.
11. AYACHE, S. (1975), *Pouvoir central et provinces sous la monarchie merina au XIXe siècle*, Académie malgache.
12. BENEDICT R. (1950), *Echantillon de civilisations*, Traduction française de *Patterns of culture*, Gallimard.
13. BERGSON, H. (1955), *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris, P.U.F.
14. BERTHIER, H. (2001), *Notes et impressions sur les mœurs et coutumes du peuple malgache*.
15. BIANQUIS, J (1907), *L'œuvre des missions protestantes à Madagascar*, Paris, Maisons des missions évangéliques.
16. BOITEAU, P. (1958), *Contribution à l'histoire de la nation malgache*. Edition sociale.
17. BONNET, V. (2004), *Conflits de Mémoire*, éditions Karthala.

18. BOUILLON, A. (2002), *Madagascar le colonisé et son âme*. Edition L'Harmattan.
19. BRAUD P. (2011), *Sociologie politique*, Collection Manuel.
20. BROWN, J. (1998), *The Twentieth Century, The Oxford History of the British Empire Volume IV*, Oxford University Press.
21. CALANNE GRIAULE, G. (1977), *Langage et Cultures Africaines*, Paris, Maspero.
22. CALLET, R.P. (1900), *Tantaran'ny Andriana eto Madagascar*. Document historique d'après les manuscrits malgaches, Tananarive, Ed. Académie malgache.
23. CAMPBELL, C. B. (1972), « The cult, the cultie milieu and secularization », p.119-136. *A sociological year book of religion in Britain*, N° 5. London, SCM Press.
24. CHAPUS, G.S. et E. RATSIMBA [1958a (1953)], « Histoire des rois, Traduction incomplète du Tantaran'ny Andriana eto Madagascar, du R.P. Callet », Tananarive, *Académie malgache*, 4 volumes.
25. CHAUVIN, J (1945), *Le vieux Tamatave de 1700 en 1936*. Edition Sourd, Tamatave.
26. CHEVALLIER, J. (1993), *L'État de droit*. Compte rendu de Bonraisin Anne. Politique étrangère, Volume 58, Numéro 2.
27. CHISIZA, D. (1961), *Realities of African Independence*, London. Edition?
28. COLIN E. et SUAUP (1895), *Madagascar et la mission catholique*, Paris, Sanard et Derangeon.
29. CONDOMINAS (1960), *Fokon'olona et collectivités rurales en Imerina*, Berger-Levrault.
30. COPANS J. (2011), *L'enquête ethnologique de terrain. L'enquête et ses méthodes*. Armand colin.
31. DELHORBEC (1902), *La colonisation à Madagascar depuis la conquête française*, Société d'Éditions Scientifiques et Littéraires, Paris.
32. DESCHAMPS, H. (1951), *Madagascar, Comores, Terres Australes*, Paris.
33. DESCHAMPS, H. (1972), *Histoire de Madagascar*, Monde d'Outre-Mer, Berger-Levrault, Paris.
34. DESCHAMPS, H. (1972), *Les pirates à Madagascar au XVIIe et XVIIIe siècle*, Paris, Berger – Levrault.
35. DURKHEIM, E. (1895), *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF.
36. ELIADE, M. (1965), *Les aspects du mythe*. Edition Idées.
37. ELIADE, M. (1965), *Le sacré et le profane*, Edition Gallimard.
38. ELLIS, S. (2000), *L'insurrection des Menalamba, une révolte à Madagascar (1895-1898)*, Edition Karthala.

39. EVANS-PRITCHARD, E. E. (1940), *Les Nuer*, Gallimard.
40. EVANS-PRITCHARD, E. E. (1969), *Anthropologie sociale*, Paris, Payot.
41. FISCHER, G.N. (2015), *Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale*. 5^e Edition. Revue actualisée, Dunod.
42. FOUCART, G. (1894), *Le commerce et la colonisation à Madagascar*, Paris, Augustin Challamel.
43. FREUD, S. (1971), *Malaise dans la civilisation*, PUF.
44. GIRARD, R. (1972), *La Violence et le Sacré*, Grasset.
45. GIRARD, R. (1978), *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset.
46. GRANDIDIER, G. (1958), *Histoire physique, naturelle et politique de Madagascar. Histoire politique et coloniale, vol. V, t.3, fasc. 1*, Tananarive.
47. GURVITCH, G. (1947), *La sociologie au XX^e siècle*, Paris, P.U.F.
48. HERTZ, R. (2001) *Sociologie religieuse et Folklore*. P.U.F.
49. HOBBS, T. (1651), *Léviathan*. Éd. Sirey, 1971.
50. HÜBSCH, B. (2000), *Madagascar et le christianisme*, Karthala, Paris.
51. HUYGHUES-BELROSE V. (2001), *Les premiers missionnaires protestants de Madagascar (1795-1827)*. Karthala.
52. LEUBA J.H. (1912). *A psychological study of religion*, New York, Macmillan.
53. LEVI- STRAUSS C. (1962), *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon.
54. LOMBART, J. (1973), « La royauté sakalava. Formation, développement et effondrement du XVII^e au XX^e s. » *ORSTOM*, Tananarive.
55. LUPO, P. (2006), *Dieu dans la tradition malgache, approches comparées avec les religions africaines et le christianisme*, Ed. .Karthala.
56. MALZAC R. P. (1930), *Histoire du Royaume Hova depuis ses origines jusqu'à sa fin*. Imprimerie Catholique, Tananarive.
57. MANGALAZA, E. (2011) *Madagascar, une Ile à la dérive, Les années 2007- 2010 de Ravalomanana*, L'Harmattan.
58. MANNONI, O. (1950), *Psychologie de la colonisation*, Seuil.
59. MARX K. et ENGELS F. (1978), « Introduction aux luttes de classes en France » *Œuvres choisies*, Les Editions du Progrès U.R.S.S.
60. MARX, K. (1972), *Contribution à la critique de l'économie politique, (préface 1859)*, Editions sociales, Paris.
61. MARX, K. (1984), *Le dix-huit brumaire de Louis Bonaparte*, Paris. Éditions sociales, collection Essentielle.

62. MAUSS, M. (1968), « Sociologie et Mythologie », (4^e Edition) in *Bibliothèque de Sociologie Contemporaine*.
63. POUILLON, J. (1975), *Fétiches sans fétichisme* Paris, Maspero.
64. POUILLON J. (1987), *Race et histoire : Suivi de l'œuvre de Claude Lévi-Strauss*. Edition Denoël.
65. RABEMANAJARA, R.W. (2000), *Madagascar, l’Affaire de Mars 1947*, L’Harmattan.
66. RABEMANAJARA, R. W. (2001), *Le monde malgache, Sociabilité et Culte des Ancêtres*, L’Harmattan.
67. RABEMANANJARA, R. W. (2004), *Madagascar 1895. Documents politiques et diplomatiques*, L’ Harmattan.
68. RABENORO, C. (2000), *Les relations extérieures de Madagascar de 1960 à 1972*, L’Harmattan.
69. RADCLIFFE-BROWN, A.R. et D. FORDE (1953), *Système familiaux et matrimoniaux en Afrique*, PUF.
70. RAFENOMANJATO, C.A. (2004), *Marche de la Liberté, Madagascar à l’aube du 21^e siècle*, L’Harmattan.
71. RAHARIMANANA (2007), *Madagascar 1947, Vents d’Ailleurs*.
72. RAISON-JOURDE, F. et S. RANDRIANJA (2003), *La nation malgache au défi de l’ethnicité*, Edition Karthala.
73. RAISON-JOURDE, F. et G. ROY (2010), *Paysans, intellectuels et populisme à Madagascar. De Monja Jaona à Ratsimandrava (1960-1975)*, Ed. Karthala.
74. RAKOTOMANGA M. (2004), *Forces Armées Malgaches face à la crise 2002*, L’Harmattan.
75. RANDRIAMARO, J. R. (1997), *PADESM et mouvements politiques à Madagascar. De la fin de la Deuxième Guerre Mondiale à la naissance du PSD*, Éd. Karthala.
76. RANDRIANJA, S. (2001), *Société et luttes anticoloniales à Madagascar de 1896 en 1946, les chemins de la citoyenneté*. Karthala.
77. RARIJAONA, R. (1967), *Le concept de propriété en droit foncier de Madagascar*, édition Cujas, Paris.
78. RIVIERE, C. (2000), *Anthropologie politique*, Armand Colin.
79. RIVIERE, C. (2004), *Les rites profanes*, Edition PUF.
80. ROCHE, C. (2011), *L’Afrique noire et la France au XIX^e siècle. Conquêtes et résistances*, Edition Karthala.

81. ROUSSEAU J - J. (1961), « Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique », *Œuvres choisies de Rousseau*, Edition illustrée, Imprimerie Tardy, France.
82. RUSSILLON, H. (1908), *Un culte dynastique avec évocation des morts chez les Sakalava : le tromba*. Paris, Picard.
83. SCHMITT, C. (1988), *Théologie politique*, Gallimard, Collection « Bibliothèque des sciences humaines ».
84. SCHWARTZENBERG, R.G. (1990), *Sociologie politique*, Éd. Montchrestien. Collection Précis Domat.
85. SPACENSKI (1970), *Madagascar, cinquante ans de vie politique, de Ralaimongo à Tsiranana*. Nouvelles Editions Latine, Paris.
86. TIERSONNIER, J. (2004), *Madagascar 1947-2002 des Sagaies aux Ombrelles*, L'Harmattan.
87. URFER S. (2000), *L'espoir et le doute. Un quart de siècle malgache*. Foi et Justice, Antananarivo.
88. VIG, L. (1977), *Croyances et mœurs des malgaches*. Fasc. II Tananarive. Imprimerie Luthérienne.
89. WEBER, M. (1^{er} éd. 1904), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon.
90. WEBER, M. (1950), *Le savant et le politique*, Paris, Plon.
91. ZIEGLER, J. (2003), *Sociologie et contestation*, Edition Idées.

OUVRAGES SPÉCIFIQUES

92. ALTHABE, G. (2002), *Oppression et libération dans l'imaginaire : les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*. Edition F. Maspero & Edition La Découverte- Collection Sciences Humaines et Sociales.
93. ALTHABE, G. (2000), *Anthropologie politique d'une décolonisation*. L'Harmattan.
94. BAJOIT G. (2003), *Le Changement social, Analyse du changement social et culturel dans les sociétés contemporaines*, Paris, Armand Colin.
95. BALANDIER, G. (1955) *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*. Edition P.U.F.
96. BALANDIER, G. (1957), *L'Afrique ambiguë*. Edition P.U.F.

97. BALANDIER, G. (1967), *Anthropologie politique*. Edition P.U.F.
98. BALANDIER, G. (1971), *Sens et puissance : les dynamiques sociales*, Paris, Edition P.U.F.
99. BALANDIER, G. (2006), *Le pouvoir sur scènes*. Edition P.U.F, Paris, Fayard.
100. BALLARIN M. P. (2000), *Les reliques royales à Madagascar. Source de légitimation et enjeu de pouvoir (XVIIIe XXe)*, Paris, Karthala.
101. BARÉ, J.F. (1986) *Pouvoir des vivants, langage des morts*. Edition F. Maspero
102. BASTIDE R. (1971), *Anthropologie appliquée*, Petite Bibliothèque Payot, Paris.
103. BENEDICT R. (1950), *Echantillon de civilisations, Traduction française de Patterns of culture*. Gallimard.
104. BOITEAU, P. (1958), *Contribution à l'histoire de la nation malgache*. Paris.
105. CHAUVIN, J. (1945), *Le vieux Tamatave : 1700-1936*, Tamatave, Edition F. Sourd.
106. COLANCON, M. (1937), *Histoire de Jean René, chef héréditaire de Tamatave*. Tamatave, Imprimerie du Colon.
107. COTTE, R.P. (1945), *Regardons vivre une tribu Malgache, le Betsimisaraka*, Paris, La Nouvelle Edition.
108. DURKHEIM, E. (1968), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. PUF.
109. DUVERGER, M. (1964), *Introduction à la politique*, Collection Idées. Gallimard.
110. ESOAVELOMANDROSO, M. (1975) *Problème de police et de justice dans le gouvernement de Tamatave à l'époque de Rainandriamampandry, 1882-1895*, Tananarive.
111. ESOAVELOMANDROSO, M. (1979), *La province maritime orientale du « Royaume de Madagascar » à la fin du XIXe siècle (1882-1895)*, éd. F.T.M., Antananarivo.
112. ESTRADE, J.M. (1977), *Un culte de possession à Madagascar, le tromba*, Edition Anthropos, Paris.
113. FOUCART, G. (1890), *De Tamatave à Tananarive (Ile de Madagascar)*. Lille, Imprimerie L. Danel.
114. GENDARME, R., (1960), *Économie de Madagascar. Diagnostic et perspectives de développement*, Paris, Cujas.
115. GODELIER M. (1977), *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Tome II, Edition Maspero, Paris.
116. GRAWITZ, M. (1976), *Méthodes des sciences sociales*. Troisième édition. Précis Dalloz. Paris.

117. GRAWITZ, M. (1997), *Méthodes des sciences sociales, la science politique*. Précis, Dalloz.
118. JAOVELO-DZAO, R. (1996), *Mythes, rites et transes à Madagascar. Angano, Joro et Tromba Sakalava*, Karthala - Editions Ambozontany – Paris.
119. LACOMME, P. (1894), *Histoire de la mission de Tamatave*, Tome II, ORSTOM.
120. LAHADY, P. (1979), *Le culte Betsimisaraka*, Librairie Ambozontany-Fianarantsoa.
121. LOMBARD, J. (1988), *Le royaume sakalava du Menabe. Essai d'analyse d'un système politique à Madagascar du XVIIe. au XXe siècle*. Paris, ORSTOM, Collection Travaux et Documents.
122. MANGALAZA, E. (1998) *Essai de philosophie Betsimisaraka : le sens de Famadihana*. L'Harmattan.
123. MANGALAZA, E. (1998), *Vie et mort chez les betsimisaraka de Madagascar*, Essai d'Anthropologie philosophique, L'Harmattan.
124. MENSCHING (1951), *Sociologie religieuse*. Paris, Payot.
125. MICHELS, R. (1971), *Les partis politiques. Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*. Traduction française de *Zur Soziologie des parteiwesens in der modernen demokratie*. Flammarion. Paris
126. PABANEL, J. P. (1984), *Les coups d'État militaire en Afrique noire*. Edition l'Harmattan. Paris.
127. RENEL C. (1923), *Ancêtres et Dieux*. Tananarive, G. Pitot de la Beaujardière. (Edition).
128. TRONCHON, J. (1986), *Insurrection malgache de 1947, essai d'interprétation historique*, Éditions Karthala, Paris.

WEBOGRAPHIE

129. AMIN, S., *Les défis de la mondialisation*.
 Extrait de l'ouvrage. Ed. Nena, 2015 :
<http://www.numilog.com/Pages/Livres/Fiche>. Consultation : le 28-04-2016.
 Extrait du Forum du Tiers-monde Développement :
<http://www.editions-harmattan.fr/index.asp> Consultation : 19-05-16.
130. ANDRIANTSOA R., *Madagascar l'Île Empreinte*. Ethnie de Madagascar.

- <http://rob-histo.e-monsite.com/pages/geographie-de-madagascar/ethnies-de-Madagascar>. Consultation: 23-12-14.
131. AUBERT J. M., « Malanjaona Rakotomalala, Sophie Blanchy, Françoise Raison-Jourde, Madagascar : les ancêtres au quotidien, usages sociaux du religieux sur les Hautes-Terres Malgaches », Archives de sciences sociales des religions [En ligne], 120 | octobre - décembre 2002, document 120.35, mis en ligne le 24 octobre 2005.
<http://assr.revues.org/648>, consultation : 09 avril 2016.
 132. BARDONNET D., « Les minorités asiatiques à Madagascar ». Annuaire français de droit international. Année 1964. Volume 10, Numéro 1.
<http://www.persee.fr/doc/afdi>, consultation : 27-05-16.
 133. BOETSCH G. et E. SAVARESE, « Photographies anthropologiques et politique des races », Journal des anthropologues.
En ligne], 80-81 | 2000, mis en ligne le 01 juin 2001.
<http://jda.revues.org/3224>, consultation : 02 avril 2016.
 134. BOURDIEU, P. (1982) « Les rites comme actes d'institution » In: *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 43, juin 1982. *Rites et fétiches*.
<http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss>. Consultation: 12-02-14.
 135. BOUTINET, J. P. Anthropologie du projet, Résumé, 25 février 2015.
<https://www.amazon.fr/Anthropologie-du-projet-Jean-Pierre-Boutinet/dp>.
Consultation : 19-05-16.
 136. BULLETIN ECONOMIQUE DE MADAGASCAR (1913), 1er semestre, Imprimerie Officielle.
[http://www.fonds-grandidier.mg/scan/fl4762\(1\)1913/Colonie-Madagascar-et-dépendances](http://www.fonds-grandidier.mg/scan/fl4762(1)1913/Colonie-Madagascar-et-dépendances). Publié trimestriellement par les soins du Gouvernement général.
Consultation : 12-02-2013.
 137. CHUDZINSKI Y., Sur P. Bourdieu, « À propos de ce que parler veut dire », essai sur la fonction sociale du langage et ses possibilités de violences symboliques. Études de communication [En ligne], 2 | 1983, mis en ligne le 17 mai 2012. <http://edc.revues.org>.
Consultation : 22 mai 2016.
 138. COENEN-HUTHER, J. (2004), « Sociologie des élites », éditeur : Armand Colin.
<http://www.decitre.fr/livres/sociologie-des-elites-9782200261870.html>. Consultation : 8-03-2016.

139. COT et MOUNIER, *Pour une sociologie politique*. Tome I. Collection Points-politique, n° 65. Paris. Éditions du seuil, 1974, par Jean-Marie Tremblay : Leçon 1, La perspective sociologique.
http://jmt-sociologue.uqac.ca/www/projets/387_335_CH/lecon_1/lecon_1.pdf
 Consultation : 13-04-16.
140. C.R.E.A.M. (Centre de Recherches, d'Etudes et d'Appui à l'Analyse Economique à Madagascar ou CREAM), Cahier n°18 : « Les conditions du marché du travail dans un contexte de crise à Madagascar, cas de l'année 2010 ».
<http://www.cream.mg/cahier.php>? Consultation : 25-04-16
141. DESCARTES, R. (1637), *Discours de la méthode*. Document produit en version numérique par J. M. Tremblay, Professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi.
http://classiques.uqac.ca/classiques/Descartes/discours_methode/Discours_methode.pdf
 Consultation : 20-04-16.
142. DESCHAMPS H, M. P. BALLARIN, C. BLANC-PAMARD, B. DOMENICHINI-RAMIARAMANANA, P. LE BOURDIEC, D. RASAMUEL. Universalis, « Madagascar »-Encyclopædia-Universalis-[en-ligne].
<http://www.universalis.fr/encyclopedie/madagascar/>. Consultation : 27 juin 2016.
143. DUCHESNE, V. : « S. Blanchy, J. A. Rakotoarisoa, P. Beaujard, C. Radimilahy (dirs.), Les dieux au service du peuple. Itinéraires religieux, médiations, syncrétisme à Madagascar », *Archives de sciences sociales des religions*, avril - juin 2007.
<http://assr.revues.org/5342>. Consultation 11-03- 2014.
144. DURAND-DASTES F. (2014), Hypergeo. L'ethnie.
<http://www.hypergeo.eu/spip.php?article387>. Consultation : 30-04-16.
145. ELIADE M., *Le sacré et le profane*. Compte rendu d'E. Poulat.
Revue française de sociologie. Année 1967. Volume 8. Numéro 1.
http://www.persee.fr/doc/rfsoc_0035-2969_1967_num_8_1_3020. Consultation : 12-05-15
146. FIJALKOW Y., *Sociologie des villes*. Cité par Stéphanie Fraisse, Les comptes rendus, 2008, mis en ligne le 11 juillet 2008. URL : <http://lectures.revues.org/631>.
 Consultation : 25-04-2016.
147. GALIBERT D., *Les Gens du pouvoir à Madagascar - Etat postcolonial, légitimités et territoire (1956 - 2002)*, Karthala. Paru le : 01/06/2009.
<http://www.decitre.fr/livre/les-gens-du-pouvoir-a-madagascar>. Consultation: 13-06-16.

148. GEORGES AUGUSTIN, « P. Ottino, Les champs de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliance et patrimoine », *L'Homme* [En ligne], 154-155 | avril-septembre 2000, mis en ligne le 28 novembre 2006. <http://lhomme.revues.org/2738>. Consultation : 31-03-16.
149. GOFFMAN, E., « La mise en scène de la vie quotidienne ». <http://www.identites-numeriques.net/14-06-2009/goffman-erving-la-mise-en-scene-de-la-vie-quotidienne>, 14-06-2009. Consultation : 13-06-16.
<http://www.pointscommuns.com/erving-goffman-commentaire-lecture-50237.html>. 14-06-2009, consultation : 13-06-16.
150. GUIBERT J., G. JUMEL, *La socio-histoire*. Extrait, Armand Colin Éditeur. 21, rue du Montparnasse 75006 Paris.
<http://www.youscribe.com/catalogue/livres/savoirs/sciences-humaines-et-sociales/la-socio-histoire> et <http://www.armand-colin.com/la-socio-histoire>. Consultation : 20-03-15
151. JACOB, G. (1971), *Les intérêts économiques lyonnais à Madagascar de la conquête à la première guerre*.
http://www.bcpl.ish-lyon.cnrs.fr/1971_N_4/1Les_inte.pdf. Consultation : 10-12-14.
152. JUSTICE ET DROITS DE L'HOMME A MADAGASCAR (20013), « D. Ratsiraka sur TV Plus. D'autres sons de cloche et des révélations ». <http://justmad.canalblog.com/archives/2013/09/01.html>. Consultation : 12-03-14.
153. LEVI-STRAUSS (1998), « Chaud et froid », *Article d'Antoine de Gaudemar* : http://next.liberation.fr/livres/1998/04/30/levi-s Strauss-chaud-et-froid_234382. Consultation : 29-04-2016.
154. LEVY-BRUHL, L. (1927), *L'âme primitive*, Édition électronique complétée le 22 février 2002 à Chicoutimi, Québec.
<http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>. Consultation : 22-03-14.
155. LOMBARD, J., *Le tromba ou la possession à Madagascar. Théorie politique et conviction religieuse*. Orstom. Paris.
http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers15-05/010064451.pdf. Consultation : 16-06-16.
156. MADAGASCAR FICHE 55, « L'insurrection » [archive], 100 fiches d'histoire du XXe siècle par Caroline Bégaud, Lafon, Laure Pitt, éditions Bréal, 2000. <http://books.google.fr/insurrection+malgache+1947>. Consultation : 22-02-14.

157. MAUNIER, R. par J. P. CALLEDE : « La problématique du “contact” et l’enjeu du corps en situation coloniale selon René Maunier », *Hommes et migrations*. [En ligne], 1289|2011, mis en ligne le 31 décembre 2013.
<http://hommesmigrations.revues.org/788>. Consultation : 04- 04- 2016.
158. MAUSS, M., *La Nation*.
http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/oeuvres_3/oeuvres_3_14/Mauss_la_nation.pdf. Consultation : 15-05 15.
159. MENSCHING G. (Traduction française de P. JUNDT), *Sociologie Religieuse, Le rôle de la religion dans les relations communautaires des humains*. Encyclopædia Universalis.
<http://www.universalis.fr/encyclopedie/religion-sociologie-religieuse>. Consultation : 4-04-16.
160. MINISTÈRE DE L’AGRICULTURE, DE L’ÉLEVAGE ET DE LA PÊCHE. Filières de l’Agriculture, de l’Élevage et de la Pêche. Filière Café Fiche n°102. Mise à jour : juillet 2004.
<http://www.agriculture.gov.mg/communication/wp-content/uploads/sites/2/2014/06/102-Fili.pdf>. Consultation : 26-05-16.
161. MOUTON, A., « Quelques usages du feu dans les rituels hittites et mésopotamiens », *Revue de l’histoire des religions* [En ligne], 3 | 2006, mis en ligne le 25 janvier 2010.
<http://rhr.revues.org/5167>. Consultation : 29 -04-16.
162. NYAMBA, A. (2005) « Quelle place pour les systèmes éducatifs et de formations dans la mondialisation ? Les systèmes éducatifs et de formation africains : une situation chaotique et paradoxale ». *Université d’Ouagadougou Burkina Faso. Education et sociétés*.
<https://www.cairn.info/revue-education-et-societes-2005-2-page-53.htm>. Consultation : 26-04-16.
163. PETRIC, B. M., 2009. « Abeles Marc, 2008, *Anthropologie de la globalisation* ». Ethnographiques.org, Comptes rendus d’ouvrages [enligne].
<http://www.ethnographiques.org/2009/Petric>. Consultation : 30.04.16.
164. RAFIDINARIVO, C., « Stratégies territoriales de la crise malgache », *Politique africaine* 2/2002 (N° 86), p. 138-151.
www.cairn.info/revue-politique-africaine-2002-2-page-138.htm. Consultation : 11-04-16.

165. RAHAMEFY, A. (2007), *Sectes et crises religieuses à Madagascar*, Karthala.
[Résumé].
<http://www.decitre.fr/livres/sectes-et-crisis-religieuses-a-madagascar-.html>.
Consultation : 06-04-15.
166. RANDRIAMAROLAZA, L. P., *La bible et la civilisation matérielle: L'âme, l'esprit et la chair. Quelques réflexions sur le modèle chrétien de développement à Madagascar*». Hiratra 5_9_Andriamarolaza et bible et civilisation matérielle, âme, esprit, chair.pdf-Foxit Reader, p.170. Version remaniée à celle du Colloque du 150e anniversaire de la Bible Malgache en novembre 1985. Consultation : 26-04-16.
167. RANDRIAMASITIANA, G. D., « Politique éducative et trajectoires scolaires à Madagascar : de l'école d'intégration à l'école d'exclusion ». Département de sociologie, Université d'Antananarivo. Liens, Nouvelle Série N°13, décembre 2010, Dakar Sénégal.
http://fastef.ucad.sn/LIEN13/article_gildany.pdf. Consultation : 15-04-16.
168. RANDRIANJA S., « Madagascar, le coup d'État de mars 2009 » (éd.). Compte-rendu paru dans *La revue des livres, Politique africaine 1/2013 (N° 129)* de Didier Galibert.
<http://polaf.hypotheses.org/289>. Consultation: 23-04-16.
169. RAULIN, A., citée par M. GILLES: « Anthropologie urbaine ». In *Espace, populations, sociétés, 2003-2. Tourisme et dynamiques. démographiques*.
<http://www.persee.fr/doc/espos>. Consultation : 25 - 04- 16.
170. RIO TINTO. Présentation de la société.
<http://www.riotinto.com/diamondsandminerals/qit-madagascar- minerals>.
Consultation:15-12-15.
171. ROUVIER, C., *Sociologie politique*. Collection : Objectif droit, cours, 4e édition, Éd Lexis.
<https://www.amazon.fr/Sociologie-politique-%C3%A9dition-Catherine-Rouvier/dp>.
Consultation : 19-05-15
172. SOUMBALA, Portail Francophone du Livre Africain, Mythes, rites et transes à Madagascar. Angano, Joro et Tromba Sakalava.
<http://sombala.com/mythes-rites-et-transes-a-madagascar-angano-joro-et-tromba-sakalava.html>. Consultation : 19-05-16.
173. SPAT. Société du Port Autonome de Toamasina. Présentation du port de Toamasina
<http://www.port-toamasina.com/la-spat/presentation>. Consultation : 26-03-16.

174. TOUZARD, H. (2003), Préface : « Les médiations, la médiation », <http://www.cairn.info/les-mediations-la-mediation--9782865867424-page-7.htm>. Consultation: 14-04-16.
175. TROUSLARD J. : « Sectes ? Religions ? », Article de la " Vie Diocésaine de Soissons " (1er juin 1995). <http://www.prevensectes.com/jacquest.htm>. Consultation: 30-06-2015.
176. WEBER, M., *Économie et société*. Résumé de Michel Lallement : Max Weber (1864-1920), aux sources de la sociologie allemande. Publié le 01/03/2004. http://www.scienceshumaines.com/max-weber-1864-1920-aux-sources-de-la-sociologie-allemande_fr_3918.html. Consultation : 23-04 -16.

COLLOQUES-FORUMS

177. ACTES DU COLLOQUE INTERNATIONAL SUR L'ESCLAVAGE (1996), *L'esclavage à Madagascar*. Antananarivo, 24-28 septembre 1996.
178. BOURDIEU, P. (1993), « Stratégie de reproduction et modes de domination ». *Acte de la recherche en science sociales*. Collège de France.
179. GERBEAU, H. (1997), « Histoire oubliée, Histoire occultée ? La diaspora malgache à la Réunion : entre esclavage et liberté ». *Actes du colloque International sur l'esclavage, Antananarivo, 24-28 septembre 1996*.
180. HO, H. Q. (1997), « L'esclavage à l'île Bourbon de 1664 à 1714 ». *Actes du colloque International sur l'esclavage, Antananarivo, 24-28 septembre 1996*.
181. JACOB, G. (1990), « Regard sur Madagascar et la Révolution Française ». *Acte du Colloque, Académie malgache, Ed. Chapmad, 1990*.
182. RAMAMONJISOA, S. A. (2014), « Complexe de dépendance des malgaches par Octave Mannoni à la dépendance à l'égard de l'ancêtre royale dans une litanie de tromba ». *Communication des travaux effectués à l'Académie Malgache*.
183. RASOARAHONA, S. (2010), « Quelles démocratie pour plus tard ? » *In, Madagascar en transition. Sortie de crise*.

Actes des 4 Forums. Fonds d'Alembert. 2010. Institut Français de Madagascar.

THÈSES ET MÉMOIRES

184. AUBERT, S. (1999), *Gestion patrimoniale et viabilité des politiques foncières à Madagascar*, Thèse, Université Paris.
185. CORIDON S. (2003- 2004), *Synthèse Guy Bajoit - Le changement social: Approche sociologique des sociétés occidentales contemporaines*, DEA, Université Paris Dauphine.
186. RAJAOSON F. (1969), *Contribution à l'étude du Famadihana sur les Hauts - Plateaux de Madagascar*, Thèse de IIIème Cycle, Sorbonne, Paris.
187. RANDRIANARIVONY, D. E. (2000), *Impact de l'implantation du réseau Mec/Otiv à Ampasimbe-Onibe, Toamasina*, DEA, Fac. DEGS, Antananarivo.
188. RANDRIANARIVONY, D. E. (2000), *Tangalamena, rôle historique et portée actuelle dans la société betsimisaraka*, DEA, Fac. DEGS, Antananarivo.
189. SYLLA, Y. (1985), *L'Expérience catholique en terre betsimisaraka (1933-1950) : les débuts de l'implantation*. Université de Paris 1, thèse de IIIe cycle.

REVUES, PÉRIODIQUES

190. ALATAS HUSSEIN (1977) « Dimensions sociales de la religion ». In *Revue Internationale des Sciences Sociales, Unesco*. Volume XXIX N° 2.
191. AUJAS [1906a (1905)], *Histoire et coutumes Betsimisaraka*, in B.A.M.
192. AUJAS (1907), *Essai sur l'histoire et les coutumes betsimisaraka*, in RM, Tananarive.
193. BEJIN, A (1976), *Crises des valeurs, crises des mesures*, Communication N° 25, 1976.
194. BOURDIEU, P. (1977), « Sur le pouvoir symbolique ». In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 32e année, N. 3, 1977.

195. BOURDIEU, P. (1981), « La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique », In: *Actes de la recherche en sciences sociales. Vol. 36-37, février/mars.*
196. BOURDIEU, P. (1984), « La délégation et le fétichisme politique », In: *Actes de la recherche en sciences sociales. N° 52-53.*
197. DENIS H. (1975), *Stratégies possibles pour la gestion de la religion populaire*, in LMD, 122.
198. DEZ, J. et J. POIRIER (1963), *Les groupes ethniques de Madagascar*, Tananarive, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Document ronéo.
199. ESOAVELOMANDROSO, M. (1985), « Les révoltes de l'Est, 1895-1896: essai d'explication », In *Omaly sy Anio. Revue d'Études Historiques, n°21 et 22*, Antananarivo.
200. FANONY, F. (1975) « Fasina - Dynamisme social et recours à la tradition », *Collection Travaux et Documents, Tome XIV, Musée d'Art et d'Archéologie de l'Université de Madagascar*, Tananarive.
201. FAUBLEE M. et J. (1977), « Estrade, Jean-Marie, Un culte de possession à Madagascar, le tromba », *Journal des africanistes, Volume 47, Numéro 2.*
202. FONTOYNONT et NICOL (1940), « Les traitants français de la Côte Est de Madagascar de Ranavalona Ière et Radama II », in *M.A.M., Fascicule XXXIII, Tananarive.*
203. FREMIGACCI, J. (2003), « L'anticolonialisme, cinquante ans après », *Afrique et histoire, Vol. I.*
204. GALLIENI (1928), *Lettres de Madagascar, 1896-1905*. Bibliothèque malgache / 23.
205. GRANDIDIER, G. (1898), « Histoire de la fondation du royaume Betsimisaraka », in *Bulletin du Comité de Madagascar, F.G.-D.R.S.T. N° 0914.*
206. JACOB, G. (1974), « Soutenance de thèse de Jacques Tronchon: L'insurrection malgache de 1947, essai d'interprétation historique ». In *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 61, n°222, 1er trimestre 1974.
207. KABARO N°1011 (2013), *Regard pluriel sur l'indiaocéanie.*
208. KABARO N°1213 (2014), Université de La Réunion, *Culture et identités : approches cliniques, sociologiques et anthropologiques*. Sous la direction d'Y.L. Live et J.F. Hamon.

209. KENT R. K. (1968), "Madagascar and Africa. The Sakalava, Maroserana, Dady and Tromba before 1700". *The Journal of African History. Vol. 9, No. 4.* Published by Cambridge University Press.
210. LA REVUE DES MASCAREIGNES N° 3 (2001), *Chrétientés australes du 18e siècle à nos jours.*
211. LA REVUE DES MASCAREIGNES N° 4 (2002), *Les années soixante dans le Sud - Ouest de l'océan indien : La Réunion, Madagascar, Maurice, Mayotte.*
212. LEVI-STRAUSS C. (1952), *Race et histoire*, Paris, UNESCO.
213. LEVY-BRUHL, « La mentalité primitive ». In *Encyclopédie du monde actuel (1977), L'Anthropologie* », C.M.L.
214. LUPO P. (1989-1990), « Les discours malgaches sur Dieu. Contribution à l'étude d'une mentalité religieuse ». *Omaly sy Anio, N°29-32.*
215. MANGALAZA, E. (1994), « La poule de dieu, Essai d'anthropologie philosophique chez les betsimisaraka (Madagascar) », In *Mémoires des cahiers ethnologiques n°4, p.11. Université de Bordeaux II.*
216. MOREL, K. (1996), « Le soulèvement populaire de 1947-1948 d'après les sources orales, le cas du district de Maroantsetra ». *Omaly sy Anio, N° 41-44, 1995-1996.*
217. OTTINO, P. (1965), « Le Tromba à Madagascar ». *L'Homme, Revue française d'anthropologie, Paris.*
218. PETIT, M. (1967), « Les Zafirabay de la baie d'Antongil », *Annales de l'Université de Madagascar, Série Lettres et Sciences Humaines, N°7.*
219. PETIT, M. et JACOB, G. (1965), « Un essai de colonisation dans la baie d'Antongil (1895-1926) », in *Annales de l'Université de Madagascar, Série Lettres et Sciences Humaines, N° 4.*
220. POIRIER, J. (1965), « Données écologiques et démographiques de la mise en place des proto-malgaches ». *AUM, Série Taloha, 1.*
221. POIRIER, J. (1972), « Ethnologie et Développement », in *CRASOM.*
222. RAHATOKA, S. (1984), « Pensée religieuse et rituels betsimisaraka ». Cultures traditionnelles malgaches, sous la direction de J-P. Domenichini, J. Poirer, Daniel Raherisoanjato. In *Ny Razana tsy mba maty. Ed. Librairie de Madagascar, Antananarivo, 1984.*
223. RAISON, F. et S. RANDRIANJA (2002), « Introduction » in *La Nation malgache au défi de l'ethnicité (dir), Paris, Edition Karthala.*

224. RAJAOSON, F. (1984), « *Culture et libération nationale en Afrique* ». In *Cahiers des Sciences Sociales* N°1.
225. RALIBERA D. (2010), « D'Andriamanitra à Dieu : Vers un christianisme à la malgache ». *Madagascar Fenêtres : Aperçus sur la culture malgache. Volume 1. Antananarivo : CITE.*
226. RAMAMONJISOA, J. (1988), « Étude sectorielle: spécificités sociales et culturelles face au développement », *BIT / FNUAP.*
227. RAMAMONJISOA, S. A., (1973), « Symbolique des rapports entre les femmes et les hommes dans les cultes de possession de types tromba à Madagascar », Gender Symbolism. Introduction en forme de mini-glossaire aux phénomènes de possession dans le Nord- Ouest de Madagascar, *A.S.E.M.I., T. IV, No 3. 1973.*
228. RAMILISON, A. (1985), « La production caféière à Madagascar », *Omaly sy Anio, 1985.*
229. RASETA-RAVELOMANANTSOA, A. (1964), « Le tromba et la vie traditionnelle des Betsimisaraka », in *Civilisation malgache, N° 1, Tananarive.*
230. SOUTHALL A.W. (1970), "The illusion of tribe", in *Passing of tribal man*, Leiden, Brill. Gutkind (ed).
231. TROUSLARD J. (1995) « Sectes ? Religions ? ». Article paru dans la *Vie diocésaine de Soissons* (1er juin 1995).
232. VALENSKY C. (2002), « Le sortilèges des images : la représentation des ethnies dans l'iconographie de l'époque coloniale à Madagascar » in *La Nation malgache au défi de l'ethnicité, Paris, Edition Karthala.*
233. VALLET, J (1897), « De Tamatave à Ambatondrazaka ». In *N.R.E.*
234. VATICAN II (1966), Constitution Dogmatique, Edition du Cerf, Paris.
235. VERRIN P. (1966), « Aperçu de l'histoire ancienne de Madagascar », in *Rythme du monde, Série 14.*
236. WAGON C. (1994), Compte-rendu : « Pour une sociologie relationnelle », *Revue française de sociologie, vol. 35, n° 2.*
237. ZIMMERMANN, M. (1909), « Achèvement du Chemin de Fer de Madagascar », In *Annales de Géographie.*, t. 18, n° 98.

DOCUMENTS OFFICIELS

238. ARRÊTÉ N°166/2005 approuvant les Statuts de la Société du Port à Gestion Autonome de Toamasina (SPAT). Article 6 : capital social-apports.
<http://www.transport.gov.mg/wp-content/uploads/2015/02>
239. BANQUE MONDIALE (2012), *Cadre d'Analyse de Gouvernance Foncière à Madagascar. Notes contextuelles pour l'évaluation des indicateurs et dimensions.*
240. BULLETIN ÉCONOMIQUE DE MADAGASCAR, 1^{er} semestre, 1913.
241. JOURNAL OFFICIEL DE MADAGASCAR (1896), Loi du 9 mars 1896 sur la propriété foncière indigène, du 20 mars 1896.
242. JOURNAL OFFICIEL (2010), Décret N° 2010-994, Portant promulgation de la Constitution de la Quatrième République de Madagascar.
243. LOI N° 2011- 014 : FEUILLE DE ROUTE, Portant insertion dans l'ordonnancement juridique interne de la feuille de route signée par les acteurs politiques malgaches le 17 septembre 2011.
244. MANUSCRITES MALGACHES, SÉRIE III CC (ou Correspondance Générale) :
Série III CC 1888- Toamasina-Tanimandry, Lettre du 7-06-1888 de Rahaga à Rainilaiarivony.
Série III CC 1891- Toamasina-Toetoetry ny Fanjakana. Lettre du 5-03-1891 de Rainandriamampandry à Rainilaiarivony.
245. MINISTÈRE DE L'INTÉRIEUR, MADAGASCAR (2014). *Communiqué de presse sur les partis politiques à Madagascar qui ont rempli les conditions légales d'existence et reconnues comme telles.*
246. NY GAZETY MALAGASY (1889), Journal Officiel du Gouvernement, N° 91.
247. PRESIDENCE DE LA RÉPUBLIQUE (2005), Loi n 2005-006 portant Politique Culturelle Nationale pour un développement socio-économique [à Madagascar].
248. REPOBLIKA MALAGASY, VICE-PRIMATURE, Chargée de l'Économie et de l'Industrie de Madagascar (2013), « Activités économiques », Régions de l'ancienne province de Toamasina.
249. SMR (Société Malgache de Raffinage) : Convention réglant les conditions de l'activité de la SMR sur le territoire de la République Malgache du 18-12- 1964. Titre IV : Obligations et garanties économique, article 11.
250. UNESCO (1964), *Congrès de l'Unesco.*

AUTRES DOCUMENTS

251. GALANA RAFFINERIE TERMINAL: Capital Social, Responsabilité Sociale d'Entreprise, Envergure. Année 2000-2015.
<http://www.galanapetroleum.com/fr/about-us/group-profile>
<http://www.galanapetroleum.com/fr/contact-us>
<http://www.presidence.gov.mg/responsabilite-sociale-entreprise-leducation>
 Consultations : 29-04-16
252. SHERRITT INTERNATIONAL CORPORATION: Financement, Actionnaires Responsabilité Sociale d'Entreprise, Envergure. Année 2014.
<http://www.ambatovy.com/docs/?> Consultation: 02-05-2016.
http://www.eib.org/infocentre/press/news/topical_briefs/2007-september-01/ambatovy-nickel-project-madagascar-topical-brief. Consultation : 09-05-2016.
<http://www.snclavalin.com/fr/projet-de-nickel-ambatovy-madagascar>.
<http://gasy.net/fr/info/10-presse/mada-tribune/150914-responsabilite-sociale-de-l-entreprise-ambatovy-ameliore-le-systeme-d-alimentation-en-eau.html>. Consultation : 09-05-16
253. SMR (Société Malgache de Raffinage) : Statut de la SMR du 02-07- 1964. Archive de la Solima Raffinerie, Toamasina.
254. SMR (Société Malgache de Raffinage) : 1°) Protocole du 23- 07- 964, et 2°) accord entre actionnaire du 23 07 1964.
 Archive de la Solima Raffinerie, Toamasina.
255. SOLIMA RAFFINERIE, Archive du Département Formation – Communication. Année 2000.

JOURNAUX, QUOTIDIENS

256. LA NATION (2014), Quotidien d'information. « Madagascar envahi par 212 associations culturelles ». Article du 12 décembre 2014.
257. LUMIÈRE (1972), Journal local. Raison, F : « Les ramanenjana ». Article du 13 août 1972

258. MADA ÉCONOMIE (1999), Bimestriel. N° 72. Avril/ Mai 1999. Madagascar.
259. MADAGASCAR MATIN (2012), Quotidien local. « Déballage sur le trafic de bois de rose. L'affaire Zakariasy se corse ». Article du 13 novembre 2012.
260. MADAGASCAR TRIBUNE (2002), Quotidien local. « Des pseudos- ethnies » : Janine Ramamonjisoa. Article du 12 février 2002.
261. MADAGASCAR TRIBUNE (2008), Quotidien local. Raharizatovo Gilbert : « Madagascar 2002. Genèse et Silences d'une crise ». Article du 14 juin 2008.
<http://www.madagascar-tribune.com/Madagascar-2002-o-Genese-et,7165.html>.
Consultation : 11-04-16.
262. MADAGASCAR TRIBUNE (2009), Quotidien local. « Sommet de Maputo. La société civile appelle à la responsabilité des politiques », Article du 14 août 2009.
<http://www.madagascar-tribune.com/La-societe-civile-appelle-a-la,12516.html>.
Consulté le 25-01-14.
263. MADAGASCAR TRIBUNE (2014), Quotidien local. « Les *tangalamena* sont prêts à procéder à la réconciliation nationale ». Article du 10 décembre 2014.
264. MIDI-MADAGASIKARA (2009), Quotidien local. « Remaniements en 5 ans ». Article du 21 janvier 2009.
265. MIDI-MADAGASIKARA (2014), Quotidien local. Jean Claude Ramandimbiarison : « Ecce Homo ». Article du 29-01-2014.
<http://www.midi-madagasikara.mg/politique/2014/01/29/jean-claude-ramadimbiarison-ecce-homo/>. Consultation : 22- 06-15.

DICTIONNAIRES, ENCYCLOPÉDIES

266. DICTIONNAIRE DE L'ANTHROPOLOGIE ET DE L'ETHNOLOGIE (1991) Bonte P. et Izard M., Paris, PUF.
267. ENCYCLOPÉDIE DU MONDE ACTUEL (1977), « L'Anthropologie », C.M.L., Paris.
268. ENCYCLOPÉDIE, Glossaire cerveau.
http://www.enfant-encyclopedia.com/Pages/PDF/Glossaire_Cerveau_ELT.pdf.
Consultation: 06-04-16.
269. ENCYCLOPÉDIE UNIVERSALIS (2014).

270. LAROUSSE (1973), *Dictionnaire de Sociologie*, par J. Sumpf et M. Hugues, Librairie Larousse, Paris Vie.
271. MOREL, C. (2009). *Dictionnaire des symboles, des mythes et croyances*.
<https://www.amazon.fr/Dictionnaire-symboles-mythes-croyances-Corinne/dp>,
Consultation : le 29 avril 2016.
272. RAJEMISA-RAOLISON (1990), *Dictionnaire historique et géographique de Madagascar*, Librairie Ambozontany.
273. RANAIVOSON, D. (2005), *Madagascar, dictionnaire des personnalités historiques*, Sépia.

TABLE DES MATIÈRES

TABLES DES MATIÈRES

INTRODUCTION GÉNÉRALE 1

PREMIÈRE PARTIE : CADRE DE L'ÉTUDE, MÉTHODOLOGIE D'APPROCHE ET ENVIRONNEMENT PHYSIQUE ET SOCIO-ÉCONOMIQUE

CHAPITRE I : PRÉSENTATION DU TERRAIN D'ÉTUDE ET MÉTHODOLOGIE

1.1. Localisation des zones d'études.....	19
1.2. Méthodologie.....	33
1.3. Études bibliographique et comparative du contenu des ouvrages.....	42

CHAPITRE II : ENVIRONNEMENT PHYSIQUE

2.1. Une potentialité naturelle.....	44
2.2. Une difficulté interne de communication terrestre.....	46
2.3. Un compartimentage physique et des micro-cultures.....	49
2.4. Le canal des Pangalanes comme ouverture entre les micro-régions.....	51
2.5. La période coloniale et les voies de communication.....	53
2.6. La capitale betsimisaraka, une localité stratégique.....	62

CHAPITRE III : ENVIRONNEMENT SOCIO-ÉCONOMIQUE

3.1. Généralités sur l'ensemble de la région betsimisaraka.....	66
3.2. Situation des activités dans toute la région betsimisaraka.....	70
3.3. L'environnement socio-économique villageois.....	73
3.4. La domination des compagnies durant la colonisation et l'indépendance.....	96
3.5. La production caféière et les rapports sociaux villageois.....	106
3.6. Le circuit des produits agricoles.....	115
3.7. Le litchi, un produit impliquant des acteurs de toutes catégories sociales.....	119
3.8. La campagne du litchi un « phénomène social total ? »	121
3.9. Poids des industries et sociétés importantes de la région.....	125

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE.....	139

**DEUXIÈME PARTIE :
LES INSTITUTIONS TRADITIONNELLES
BETSIMISARAKA ET LEURS ÉVOLUTIONS**

CHAPITRE IV : LE SYMBOLISME ET SON ARTICULATION AU VÉCU 143

4.1. Institutions culturelles et cérémonielles traditionnelles.....	145
4.1.1. Le Joro.....	145
4.1.2. Le Tsaboraha.....	145
4.1.3. Le sambatra.....	147
4.1.4. Le Sorona.....	152
4.1.5. Le Ala tsikafara.....	155
4.1.6. La cérémonie des funérailles.....	156
4.1.7. L'alliance par le Fatidrà ou serment de sang.....	160
4.1.8. L'alliance politique et Fatidrà.....	162
4.2. Les interdits comme régulations sociales.....	163
4.2.1. Les sandrana.....	163
4.2.2. L'Ota Fady.....	164
4.2.3. L'Ala Fadindrazana.....	165
4.2.4. Conclusion sur les interdits.....	166
4.3. L'« ombiasa » ou « ombiasy » ou « mpimasy » : le devin.....	167
4.4. Le tangalamena et l'ombiasa.....	168
4.5. Le tromba.....	170
4.5.1. Définition sommaire.....	170
4.5.2. Déroulement d'une séance de tromba.....	171
4.5.3. Environnement, symbolisme et tromba.....	173

**CHAPITRE V: ANALYSE COMPARATIVE DES « THÈSES »
OU OPINIONS SUR LE TROMBA**

5.1. Pascal Lahady et le « manongehy ».....	175
5.2. Gérard Althabe : le tromba comme « effet interne » à l'indépendance politique.....	177
5.3. Suzy André Ramamonjisoa : tromba et souverain sakalava.....	178
5.4. Marie Pierre Ballarin : le tromba comme récupération royale.....	180
5.5. Paul Ottino : le tromba comme moyen de contrôle social.....	181
5.6. Lombart : le bilo aux ancêtres et le tromba au roi.....	181
5.7. Marcelle et Jacques Faublée : tromba et fuite à l'autorité.....	181
5.8. Jean Marie Estrade : possession et « rupture d'équilibre » social.....	183
5.9. Synthèse sur l'analyse comparative sur le tromba.....	186
5.9.1. Possession : faits de même essence, donc de même nature ?.....	186
5.9.2. Relation de cause à effet.....	186

5.9.3. Concordance des trances collectives.....	187
5.9.4. Classification des esprits.....	189
5.9.5. Le tromba comme ordre et désordre.....	191
5.9.6. Comparaison entre Estrade et Jaovelo-Dzao.....	192
5.9.7. Tromba lignagers de couches urbaines défavorisées.....	194
5.10. Conclusion sur le phénomène tromba.....	196

CHAPITRE VI : DYNAMIQUE DE L'ORGANISATION POLITIQUE

ET DU SYMBOLIQUE DU CLAN À L'INDÉPENDANCE.....200

6.1. Le système tangalamena, un système clanique.....	200
6.2. L'amorce d'un « royaume » et l'indépendance des clans.....	202
6.3. Les clans lignagers et le royaume de Madagascar.....	207
6.4. La colonisation : découpage physique et ethnique de l'Ile.....	213
6.4.1. Sur la délimitation originelle du pays betsimisaraka.....	218
Observation 1.....	218
Observation 2	221
6.4.2. La continuité du pays betsimisaraka allant de Mananara à Maroantsetra	225
6.5. Madagascar divisé en provinces en 1946.....	226
6.6. Le vécu betsimisaraka pendant « l'insurrection » de 1947.....	231
6.6.1. L'effort de guerre de 1939-1945 et le MDRM : l'exemple de Maroantsetra	231
6.6.2. La dimension de l'insurrection	238
6.7. L'indépendance : théâtralisation d'une liberté masquée	244

CHAPITRE VII : LA PROBLÉMATIQUE DE L'ETHNICO- POLITIQUE

ET DU SYMBOLISME

7.1. Différenciation « ethnique » et communauté d'identité.....	246
7.1.1. Définition : groupe « ethnique », culture de groupe.....	247
7.1.2. Population, représentativité et pouvoir.....	249
7.2. Une superposition différentielle du pouvoir.....	262
7.2.1. Une production de « communauté relais » entre le macrocosme et le microcosme.....	262
7.2.2. Résumé du mécanisme relais.....	264
7.2.3. Un panachage du pouvoir.....	266
7.3. Différenciation géo-stratégique et perception identitaire.....	271

7.3.1. Stratégie régionale différentielle d'une « politique nationale de développement »	272
7.3.2. Modalité quant à toute intervention de développement.....	274
7.3.3. L'assise psychosociologique et politique de la négociation inter-régionale	276
7.4. Confirmation de certaines hypothèses	277
7.5. Différenciation religieuse et communauté d'identité.....	282
7.5.1. La place de la religion dans une société.....	283
7.5.2. Les caractéristiques de la religion.....	284
7.5.3. Les « idéologies » sur le système culturel et religieux	286
• Théorie de la « libération » dans le tiers-monde et à Madagascar	286
• Aimé Césaire en Martinique	286
• Le psychiatre et sociologue Frantz Fanon.....	287
• Althabe	287
7.5.4. Le religieux dans le cas betsimisaraka.....	290
7.6. La conception religieuse des grands penseurs occidentaux	294
• Tylor	295
• Durkheim	295
• Weber	295
• Engels, Boukharine : le culte des ancêtres et le clan.....	295
• Marx et Engels	296
7.7. Les péripéties du christianisme et des croyances coutumières à Madagascar.....	297
7.8. Le christianisme, les missions et le « mouvement de réveil ».....	299
7.9. Les particularités betsimisaraka.....	300
7.9.1. Le joro et l'unification des clans betsimisaraka en « royaume ».....	300
7.9.2. Le manongehy ou tromba betsimisaraka et la dynastie sakalava	302
7.10. Le christianisme et la religion traditionnelle à partir de l'indépendance.....	303
7.10.1. La notion de Zanahary et d'Andriamanitra Andriananahary	303
7.10.2. La mutation de « Zanahary » en « Andriamanitra Andriananahary »	307

7.11. L'échange culturel au niveau religieux au plan micro-social	312
7.12. L'échange culturel au niveau religieux au plan macro-social	318
7.12.1. Du tromba aux sectes.....	320
7.12.2. L'état vis- à -vis de la religion à Madagascar.....	328
• Sur l'hypothèse 2.....	332
• Sur l'hypothèse 3.....	333
CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE.....	333

TROISIÈME PARTIE : RÉFLEXION SUR LE POLITIQUE, LA TRANSFORMATION SOCIALE ET LE SYMBOLIQUE

<u>CHAPITRE VIII</u> : LA SITUATION DU POLITIQUE ET DES TRANSFORMATIONS SOCIALES	337
8.1. Un contexte d'état instable et d'individualisation de l'homme.....	337
8.2. Quelle régulation sociale et politique apporter ?.....	339
8.3. Pour une connaissance de la réalité à la base avant toute régulation.....	342
8.4. La question sur la légitimité de l'état et celle du « pouvoir traditionnel ».....	344
8.5. Un système de représentation collective de la transgression des normes.....	347
8.6. Le foncier, l'état et le pouvoir traditionnel.....	349
8.7. Le symbolique et la socialité.....	352
8.7.1. Norme et contre-norme.....	354
8.7.2. La norme, le bien et son symbole.....	357
8.7.3. Les fins communautaires, le symbolique et le politique.....	358
8.8. Les transformations sociales dans les communautés traditionnelles.....	362
8.8.1. Le changement social analysé en partant de l'individu.....	362
8.8.2. La sacralité de la terre et l'inhibition au changement social.....	373
8.8.3. Le changement social analysé en partant du groupe et du mode de production.....	376
8.8.4. Synthèse des deux conceptions de transformation sociale.....	379
<u>CHAPITRE IX</u> : LES PHASES ESSENTIELLES LOCALES DE TRANSFORMATION SOCIALE ET DE L'IMAGINAIRE.....	380
9.1. Des clans au « royaume betsimisaraka ».....	380
9.2. Le rayonnement culturel de la monarchie merina.....	380
9.3. Le processus idéologique colonial sur l'imaginaire.....	385
9.3.1. L'instrumentalisation de la mythique du « fokonolona ».....	385
9.3.2. Le symbolique de la monnaie et le rôle de l'impôt.....	387
9.3.3. La manipulation du symbolique ethnique malgache.....	389

9.3.4. La destruction d'une unité identitaire malgache.....	391
9.4. L'indépendance et la construction identitaire malgache.....	395
<u>CHAPITRE X</u> : PROPOSITIONS SUR LA CRISE CULTURELLE ET IDENTITAIRE MALGACHE.....	417
10.1. Sur le mode d'administration directe (direct rule)	419
10.2. Sur la religion	420
10.3. Sur la médiation	423
10.4. Culture, syncrétisme et mondialisation	425
10.5. Pour une plate-forme laïque, cadre de réflexion sur la religion et la culture	429
CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE	431
CONCLUSION GÉNÉRALE	437
OUVRAGES ET DOCUMENTS CONSULTÉS	454
TABLE DES MATIÈRES	475
ANNEXES	i
RÉSUMÉ / ABSTRACT	xiii

ANNEXES

ANNEXE I : LOI DU 9 MARS 1896 SUR LA PROPRIÉTÉ FONCIÈRE INDIGÈNE
(J.O.M. DU 20 MARS 1896)

Moi, Ranavalona Manjaka III, ayant succède du titre de mes ancêtres, et sous la puissance de la République Française, reine de Madagascar et protectrice des lois de mon pays.

Voici ce que je vous dis, peuple :

Mon désir est de développer notre pays afin de nous rapprocher des nations civilisées, cela pour votre tranquillité et votre bonheur. O ! Peuple. Pour atteindre ce but, il est indispensable d'opérer bien des reformes. Ce que je veux d'abord c'est établir l'inviolabilité de la propriété, afin que vous en jouissiez en paix. Car, sans cela, vous ne pourriez ni développer vos cultures, ni faire les dépenses nécessaires pour les perfectionner. Vous ne seriez pas assurés, en effet, de récolter les fruits de vos travaux et de vos dépenses.

Vous savez qu'autrefois des abus ont existé, abus qui ont jeté le trouble et l'inquiétude parmi vous au sujet de vos biens. A l'avenir cela n'existera plus car chaque propriétaire pourra se procurer un titre avec un plan constatant les limites de sa propriété ,et quand le propriétaire aura ce titre personne au monde, pas même moi, votre reine, ne pourra toucher à vos biens Vous pourrez donc désormais développer en toute sécurité vos travaux de culture Ainsi je vous invite tous à essayer de faire des récoltes plus abondantes, non seulement pour vos besoins, mais encore pour vous permettre d'avoir des excédents que vous vendrez afin d'augmenter votre avoir.

Ceux qui désireront obtenir des titres de propriété n'auront qu'à s'adresser au gouvernement ; il ne leur en coûtera rien que les frais indispensables pour lever les plans et rédiger les titres.

Afin de vous donner confiance et comme gage de ce que je viens de vous dire, je promulgue la loi suivante :

Article premier – Le sol du royaume appartient à l'Etat, sauf les réserves contenues dans les articles 2, 4 et 6 ci-après.

Art. 2 – Les habitants continueront à jouir les parcelles sur lesquelles ils ont bâti et de celles qu'ils ont eu l'habitude de cultiver jusqu'à ce jour.

Art. 3 – Il est institué à Tananarive une conservation de la propriété de Madagascar Le conservateur de la propriété foncière est chargé, dans les formes qui seront déterminés par une loi ultérieure :

1°- De l'immatriculation des immeubles ;

2°- De la constitution des titres de propriété ;

3°- De la conservation des actes relatifs aux immeubles immatriculés ;

4°- De l'inscription des droits et charges sur ces immeubles.

Art. 4 – Il est institué à Tananarive un service topographique, chargé de mesurer les terres et de dresser les plans qui doivent accompagner les titres de propriété.

Art. 5 –Les habitants qui voudront acquérir des titres de propriété réguliers sur les parcelles qu'ils ont bâties ou qu'ils ont eu jusqu'à ce jour l'habitude de cultiver, pourront le faire sans autre dépense que les frais de constitution du plan par le service topographique et des titres par la conservation de la propriété foncière Ils adresseront, dans ce but, une demande au Directeur de la conservation foncière en consignant à l'avance, entre ses mains, les frais présumés de l'opération. Le directeur de la conservation foncière fera procéder à l'immatriculation et, après que les droits des demandeurs auront été établis, il fera établir gratuitement un acte de propriété en leur faveur, au nom de la Reine.

Les parcelles, dont la jouissance est garantie, avec habitants, par l'article 2 ne pourront être désormais vendues ou louées pour plus de 3 ans qu'autant qu'elles auront été immatriculées, afin d'éviter toute contestation sur la propriété.

Art. 6 –Toute propriété immatriculée est inviolable.

ANNEXE II : RABEMANANJARA Jacques, biographie, vie politique et le MDRM

RABEMANANJARA JACQUES (1913-2005)

Figure majeure de la vie malgache du XX^e siècle, Jacques Rabemananjara, d'ascendance à la fois côtière [*betsimisaraka* du Nord] et *merina*, a été poète et homme politique, militant indépendantiste puis ministre, et connu plusieurs fois l'exil.

Il est né en juin 1913 à Maroantsetra, petite ville de la côte est de Madagascar. Par sa mère, il est apparenté aux familles royales *betsimisaraka*. Par son père (ce qu'il révélera en 1995 dans *Le Prince Razaka*, autobiographie généalogique), il pouvait se revendiquer comme l'héritier de la dynastie royale *merina*. Élève des missionnaires, formé au grand séminaire de Tananarive, où il connaît un moment la tentation de la prêtrise, il choisit d'entrer dans l'administration.

Il fait partie de la délégation malgache invitée à participer à Paris, en 1939, à la célébration des cent cinquantième anniversaires de la Révolution de 1789.

Resté en France pendant la guerre, il s'associe, à la Libération, aux démarches qui tentent de faire évoluer les relations coloniales entre la France et Madagascar. Rédacteur du manifeste et des statuts du Mouvement démocratique pour la rénovation malgache (M.D.R.M.), il est élu député de la côte est en novembre 1946.

Lors des « événements » qui soulèvent l'île en mars 1947, et qui provoquent une répression extrêmement violente, une manipulation policière fait accuser les parlementaires malgaches d'avoir suscité l'insurrection. Jacques Rabemananjara est condamné aux travaux forcés à perpétuité, peine qu'il subit au bagne de Nosy Lava jusqu'en 1955, puis à la prison de Marseille.

Il n'est libéré que peu avant l'accession de Madagascar à l'indépendance et, en 1960, il peut rentrer au pays.

L'épreuve de la prison a donné une nouvelle orientation à son écriture poétique. Malgré son inspiration classique, le recueil *Sur les marches du soir*, publié en 1942, inscrivait Jacques Rabemananjara dans la continuité du grand poète malgache Jean-Joseph Rabearivelo, qui l'avait, à sa mort, institué son héritier littéraire.

Jean-Louis JOUBERT, « RABEMANANJARA JACQUES - (1913-2005) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne],

URL: <http://www.universalis.fr/encyclopedie/jacques-rabemananjara>

ANNEXE III : Marcelle et Jacques Faublée, sur le tromba

In, Journal des africanistes, Année 1977, Volume 47, Numéro 2, pp 212-214.

« Estrade, Jean-Marie, Un culte de possession à Madagascar, le tromba »

Depuis plusieurs années les possessions mystiques d'Afrique et des Amériques noires ont été étudiées dans des travaux de qualité tandis que le même type de manifestation religieuse, dans d'autres domaines géographiques, ne soulevait pas le même intérêt. En ce qui concerne Madagascar, où une civilisation austronésienne a reçu quelques influences, directes ou indirectes d'Afrique et du monde musulman, l'ouvrage de Rusillon sur le *trumba* [*tromba*] (nous adoptons la lettre *u* pour noter la voyelle écrite *ou* en français, *o* en malgache), publié en 1912, n'a guère attiré l'attention. Après lui, dans cette île, les chercheurs n'ont accordé que quelques lignes ou pages aux autres forme de possession. C'est pourquoi l'un de nous a entrepris l'étude du *bilu* [bilo] chez les Bara, de 1938 à 1941, que nous avons complétée, tous deux, par celle des *vurumbe* [vorombe] chez les piroguiers Vezo. Ces deux échantillons types, comparés aux possessions notées par le Père Fr. Callet dans le centre, au milieu du XIXe siècle, ont montré des caractères communs. Les représentations collectives des génies de la vie sont à l'origine des transes. C'est-à-dire que celles-ci n'ont aucun rapport avec les divinités célestes associées aux cultes patriarcaux. En une certaine mesure la possession permet d'échapper aux liens sociaux normaux. D'autre part, les possédés s'opposent aux écoles de magiciens, malgré quelques confusions. Des lignées nobles se rapprochent des esprits qui assurent vitalité et fécondité. Il n'en reste pas moins que les possédés, forts de la puissance qui les domine, échappent à toute autorité. D'après les documents du Père Callet la transe de Ranuru, une esclave, la libère de toute sujétion [subordination], même vis-à-vis du pouvoir royal. Notons surtout l'antinomie entre les génies et leurs possédés, d'une part, et les morts d'autre part.

Le *trumba*, tel que le présente Rusillon, est bien différent puisque ce sont les esprits de souverains défunts qui transmettent les ordres de ceux-ci, par l'intermédiaire de leur mediums *trumba*, à leurs descendants et à ceux de leurs sujets. Depuis l'indépendance de Madagascar et la fondation d'une université, des Malgaches visent à retrouver leur « authenticité nationale ». Ils prennent contact avec les descendants de clans princiers, dans le nord-ouest. Là, ils questionnent des nobles ou des membres de groupes rattachés aux offices des temples des reliques royales, négligeant tout ce qui est populaire, comme d'autres types de possession. J.F.Baré suit leurs traces (son ouvrage *Pouvoir des vivants, langage des morts*, Paris, Maspero, 1977, n'est pas mentionné dans le volume d'Estrade en raison de sa date).

Le *trumba* n'apparaît pas seulement dans le nord-ouest, mais aussi dans l'est et le sud-est. Dans cette contrée, Hubert Deschamps entend dire par des Antesaka, avant 1936 que le *trumba* est

issu de celui de trois Sakalaves. Il existe aussi plus au nord, chez les gens groupés arbitrairement sous le nom de Betsimisaraka. Ici, Gérard Althabe examine le *trumba* à Fetraomby et publie *Oppression et libération dans l'imaginaire* (Paris, Maspero, 1969). Sa thèse : le *trumba* est une réaction à l'oppression coloniale, obtient grand succès. Ce point de vue attire l'attention sur cette pratique.

Jean Marie Estrade, de la mission lazariste, installé dans le sud-est pour de longues années, bien préparé à l'étude des possessions par sa culture classique (il rappelle l'étude universitaire des Bacchantes d'Euripide) religieuse et son sentiment du sacré, consacre ses efforts à l'étude de ce phénomène. Esprit libre de nombreux préjugés, échappant à toute théorie d'école, sans soucis de prouver une thèse, il suit des séances, observant leur déroulement avec attention, cordialité et sympathie. Il ne pose pas de questions, mais participe à l'émotion collective qui entoure les transes. Loin de se borner à un domaine limité, entendant affirmer que le *trumba* a son origine chez les Sakalaves du Nord, il se rend dans cette région. La carte des lieux d'enquête et de sondage (p. 25) montre la répartition et le nombre des points de référence.

Ce schéma géographique montre qu'Estrade s'est efforcé de situer le *trumba* par rapport à d'autre type de hantise (chap. II, pp. 69-104) qui révèlent l'unité des croyances dans tout Madagascar. L'expansion actuelle de ce type rituel inspiré de modèles *sakalava* s'explique par les migrations temporaires (rappelons les travaux d'Hubert Deschamps sur ce sujet) qui relient, depuis près d'une centaines d'années, les groupes humains du sud-est à ceux du nord-ouest. Fetraomby, où Althabe a enquêté, est sur une voie de passage entre ces régions, tandis que Vohémar, à l'écart, ne montre pas de cas de *trumba*. Il y a peut-être une raison à la diffusion du *trumba* dans le sud-est. Par exemple, les *Anakara* forment un clan de magiciens qui, en raison de l'opposition de la magie au mysticisme, ne pratiquent pas les rites de possession. Quand ils étaient les conseillers des souverains Anteuni [*Anteony*], régnant sur les Antemuru [*Antemoro*], même les roturiers, groupés ensuite sous le nom d'Ampanabaka, devaient éviter les transes publiques. Il y avait donc une place à prendre pour des manifestations mystiques.

Comme les *trumba* du sud-est vont en pèlerinage dans le nord-ouest, à l'occasion du bain des reliques royales, J.M. Estrade s'est rendu vers les enceintes sacrées abritant ces reliques pour interroger leurs gardiens et des descendants de princes. Sans accorder trop d'importance aux questions d'origine, il est amené à rapprocher le *trumba* de traditions royales, faisant confiance à un ouvrage de Lombart que nous n'avons pas eu l'occasion d'examiner (Chap. V et VI, pp. 161-225).

Le but de J. M. Estrade n'est pas de reconstituer (ce serait d'ailleurs une suite d'hypothèses) comment les transes issues de représentations collectives de génies de la vie, indépendants de toute autorité masculine ont pu s'adapter à une chefferie austronésienne, survivre à la

disparition d'une royauté, être adoptées par des gens de passage puis diffusées en de tous autres lieux.

Son projet essentiel est de décrire le *trumba* pour comprendre. Tout lecteur attentif des chapitres I, II, III, IV et VII (pp. 27-159, 227-272) verra ce qu'est le *trumba*, comment une femme devient possédée, et les rôles de ce rite qui engendre l'espoir de guérison ou de prospérité. Générateur d'espérance, soutien de la vitalité, le *trumba* a été examiné à divers point de vue par des administrateurs coloniaux, des missionnaires, des médecins, des psychologues et des sociologues. A juste titre, Estrade écarte toute interprétation médicale. Il repousse également l'hypothèse d'une réaction à une autorité étrangère à la coutume ancestrale. Pour lui, les sursauts correspondant à des troubles sociaux sont les mouvements de choréomanies collectives (p. 47) tels qu'ils sont attestés, dans le centre de l'île, en 1863, et, dans la région de Vohémar, en 1958 et en 1971.

Il y a une opposition de principe entre la médecine officielle et les guérisons dues au *trumba*, entre christianisme et le mysticisme païen. Mais ces contradictions s'abolissent dans des cas de syncrétisme et les traits généraux des trances rapprochent le *trumba* d'un pentecôtisme d'inspiration chrétienne.

Rumba, forme altérée de *trumba*, désigne des esprits possesseurs en Nouvelle-Guinée-Irian. Le *trumba* est donc bien une tradition austronésienne modifiée par divers apports dans une terre proche de l'Afrique. C'est pourquoi nous pensons que les africanistes auront intérêt à comparer les résultats de leurs travaux à ceux obtenus par J.M.Estrade.

Marcelle et Jacques Faublée.

- Journal des africanistes, Année 1977, Volume 47, Numéro 2, p 212-214
- Ou encore : <http://www.persee.fr>, Estrade, Jean-Marie, Un culte de possession à Madagascar, le tromba, Par Faublée Marcelle et Faublée Jacques.

Avertissement

Les œuvres reproduites sur le site « PERSEE » sont protégées par les dispositions générales du Code de la propriété intellectuelle.

Droits et devoirs des utilisateurs

Pour un usage strictement privé, la simple reproduction du contenu de ce site est libre.

Pour un usage scientifique ou pédagogique, à des fins de recherches, d'enseignement ou de communication excluant toute exploitation commerciale, la reproduction et la communication au public du contenu de ce site sont autorisées, sous réserve que celles-ci servent d'illustration,

ne soient pas substantielles et ne soient pas expressément limitées (plans ou photographies). La mention Le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation sur chaque reproduction tirée du site est obligatoire ainsi que le nom de la revue et- lorsqu'ils sont indiqués- le nom de l'auteur et la référence du document reproduit.

ANNEXE IV : ACRONYMES

BAMES : Banque Malgache d'Escompte et de Crédit.

CCAC : Centre Culturel Albert Camus (Institut Français).

CITE : Centre d'Informations Techniques et Economiques.

DEGS (Faculté de) : Droit, Economie, Gestion, Sociologie.

DID : Développement International Desjardins.

FED : Fonds Européen de Développement.

ISTS : Institut Supérieur de Travail Social.

JINA : Jeunesse Nationaliste Malgache.

MDRM : Mouvement Démocratique pour la Rénovation Malgache.

MEC : Mutuelle d'Epargne et de Crédit (cf. OTIV).

OTIV : Ombon-Tahiry Ifampisamborana Vola ou Mutuelle d'Epargne et de Crédit (cf. MEC).

PADESM : Parti des Déshérités de Madagascar.

PANAMA : Parti National Malgache.

PCD : Plan Communal de Développement.

PPN : Produits de Première Nécessité.

SFR : Sécurisation Foncière Relative.

SMOTIG : Service de la Main-d'Œuvre pour les Travaux d'Intérêt Général.

SMR : Société Malgache de Raffinage (de pétrole brut.)

SOLIMA : Solitany Malagasy (littéralement : Pétrole Malgache).

TAZ : Trano Aro Zo (Clinique de structure para-juridique appuyée par le PNUD).

TCE. (Chemin de fer) : Tananarive - Côte Est.

UCM : Université Catholique de Madagascar.

VVS : Vy Vato Sakelika (Fer, Pierre, Ramification).

ANNEXE V : LISTE DES TABLEAUX ET FIGURES

Tableaux

Tableau 1. Récapitulation des zones d'étude.....	30
Tableau 2. Effectif des cibles par zones et échantillonnage.....	34
Tableau 3. Tableau synoptique : Description sociologique de la micro-population étudiée.....	37
Tableau 4. Principaux bois d'exploitation forestière.....	67
Tableau 5. Les différentes filières agricoles : cultures.....	71
Tableau 5 bis. Les différentes filières agricoles : élevage et pêche.....	71
Tableau 6. Calendrier agricole et de travail sur le tavy.....	92
Tableau 7. Implantation de la Cie Lyonnaise et de la Cie Marseillaise.....	101
Tableau 8. Structure d'intervention de l'Etat dans la production du café.....	111
Tableau 9. Comparaison Tangalamena/Ombiasa.....	168
Tableau 10. Classification et distinction des esprits.....	190
Tableau 11. Sondage sur la connaissance de l'histoire politique.....	367
Tableau 12. Représentation de la transformation du religieux chez Godelier.....	377
Tableau 13. Représentation fortuite des dirigeants successifs à Madagascar.....	414

Figures

Figure 1. Les régions officielles de Madagascar et les zones d'étude.....	31
Figure 2. Les zones d'études, vue partielle de la côte orientale betsimisaraka.....	32
Figure 3. Les cours d'eau divisant en compartiments la région betsimisaraka.....	47
Figure 4. Le fleuve Onibe, un des affluents cloisonnant la région.....	48
Figure 5. Les Pangalanes, longeant la bordure orientale.....	52
Figure 6. Chemin de fer : le Boulevard au nom de Gallieni à Tamatave.....	60
Figure 7. Le Général Gallieni sur chantier, Route de Tanà –Tamatave.....	60

Figure 8. La main-d'œuvre : terrassement, route de Tanà-Tamatave.....	61
Figure 9. Implantation géographique de la Lyonnaise et de la Marseillaise.....	100
Figure 10. Graphique présentant le recul de la production du café et des superficies cultivées en 10 ans.....	114
Figure 11. Circuits des produits agricoles des petits producteurs villageois.....	116
Figure 12. Circuits de la campagne du litchi, tout producteur.....	117
Figure 13. L'ancienne circonscription en 6 provinces à Madagascar.....	217
Figure 14. Représentation cartographique des populations à Madagascar.....	220
Figure 15. La zone de coupure.....	222
Figure 16. Répartition spatiale des « ethnies » selon Hubert Deschamps.....	223
Figure 17. Étendue du pays betsimisaraka suivant l'acception large.....	224
Figure 18. Société officielle, « communauté relais » et dynamique du système tangalamena.....	263
Figure 19. Un tsisika au pied du caveau familial du Tangalamena à Savahonda.....	314
Figure 20. Joro à la Raffinerie de Tamatave.....	317
Figure 21. Le changement social chez Bajoit.....	364

ANNEXE VI : ILLUSTRATIONS

Photo 1 : Vue d'un village d'une « Communauté Tangalamena »



Source : Auteur, 2013

On voit au premier plan la « case commune » exposée sur la hauteur.

Photo 2 : Ecole Primaire Publique (E.P.P.) de Savahonda



Source : Auteur, 2013

Pénétration de la culture occidentale même dans un coin très enclavé comme *Savahonda*. On voit, sur la porte du bureau du Directeur, la figure de « Mickey », héros d'une bande dessinée européenne.

Photo 3 : Réunion des Tangalamena :

« Déballage sur le trafic de bois de rose »



Les tangalamena lors de leur réunion sur l'affaire bois de rose.



Sources : Journal local, Madagascar Matin du 13 novembre 2012

RÉSUMÉ

« Pouvoir et symboles en pays *betsimisaraka* : le *tangalamena* »

Rubrique : Socio-Anthropologie

Nombre de pages : 453

Nombre de tableaux : 13

Nombre de figures : 21

Nombre de référence d'ouvrages, webographies et documents : 273

Auteur : Denis Élisée RANDRIANARIVONY

Coordonnées : +261327414335 ; +261330282007 ; E-mail : erandrianariv@yahoo.fr

Cette étude est axée sur la vie socio-culturelle et politico-imaginaire des communautés traditionnelles *bestimisaraka* qui se trouvent sur la côte orientale de Madagascar.

Ces communautés de lignages sont tiraillées entre une structure de système combinant, d'un côté, les éléments ou valeurs traditionnelles basées sur un type de communication ancestrale orthodoxe et, de l'autre, les normes étatiques modernes de la haute sphère dirigeante. Des échanges symboliques se font alors de part et d'autre des acteurs principaux des deux univers dissemblables. Ainsi deux systèmes se superposent et forment une chaîne avec un maillon, entre les deux, que nous avons appelé « communauté relais ». L'Administration étatique, opère ainsi par le truchement de cette « communauté relais ».

Depuis l'époque clanique jusqu'à nos jours, une dynamique se construit en une mutation sociale et symbolique due à la transformation socio-économique qui exige une adaptation au réel de l'imaginaire social. Elle se fait dans un mouvement syncrétique, renforcé par la « planétarisation » culturelle et la « pluralisation » religieuse. Tout semble alors se mêler : culte des ancêtres officié par le *tangalamena*, christianisme, *tromba*, « sectes ». Ces derniers, le *tromba* et la secte apparaissent ainsi comme des phénomènes socio-religieux, soit de régulation soit d'adaptation, remplissant des fonctions qui paraissent mal assumées par la religion traditionnelle et le christianisme. Ce qui fait que sur le plan socio-religieux se forme, non seulement dans l'univers rural mais aussi dans les espaces urbanisés, d'inédites mosaïques culturelles. *Zanahary*, celui qui a créé, semble alors être l'unique dénominateur commun.

Mots clés :

Betsimisaraka - changement social - christianisme - clan - cultes traditionnels - dieu (*zanahary*) - divin - laïcité - Madagascar - pouvoir - symbolisme - syncrétisme - *tangalamena* (chef lignager et spirituel) - *tromba* (transe).

Directeur de thèse : Jean Claude RAMANDIMBIARISON, Professeur Titulaire émérite

ABSTRACT

"Power and symbols in *betsimisaraka* countries: the *tangalamena*"

Section: Socio-Anthropology

Number of pages: 453

Number of tables: 13

Number of figures: 21

Number of reference books and website documents: 273

Author: Denis Élisée RANDRIANARIVONY

Address and phone: + 261327414335; +261330282007; E-mail: randrianariv@yahoo.fr

This study focuses on the socio-cultural and politico-imaginary *bestimisaraka* traditional communities found on the eastern coast of *Madagascar*.

These lineages communities are torn between a combination system structure, on one side, the elements or traditional values based on a type of ancestral orthodox and communication, on the other, the modern state standards of the highest governing sphere. Symbolic exchanges then make both sides of the main players of the two dissimilar worlds. Thus two systems overlap and form a chain with a link between the two, which we called "community relay." The State Administration operates through the "relay community."

Since the clan era to the present, a dynamic is built in a social and symbolic mutation due to the socio-economic transformation that requires adaptation to reality of the social imaginary. It is done in a syncretic movement, reinforced by the "globalism" and cultural "pluralization" religious. Everything seems so mingle: adoration of ancestors officiated by *tangalamena*, christianity, *tromba*, "sects". These, the *tromba* and the "sect" appear as socio-religious phenomena, or regulation or adaptation, whose functions seem badly assumed by traditional religion and christianity. What makes socio-religious forms, not only in the rural world but also in urbanized areas, unpublished worship mosaics. *Zanahary*, who created, then seems to be the only common denominator.

Keywords:

Betsimisaraka - social change - christianity - clan - traditional religions - god (*zanahary*) - divine - secularism - Madagascar - power - symbolism - syncretism - tangalamena (lineage and spiritual leader) - *tromba* (trance).

Supervisor: Jean Claude Ramandimbiarison, Professor Emeritus