

Enjeux identitaires à Madagascar.

Jalons pour une recherche

par Bernard Schlemmer

«... - Quels sont les maîtres-mots ?

- Nous sommes du même sang, vous et moi. »

(R. Kipling, *Le livre de la jungle*)

- I - Crise économique ou crise de l'Etat

Malgré les aspects spectaculaires et dramatiques que pré-

apparaît comme *en permanence* en crise), les paysans, parfois, se heurtent eux aussi à des conditions exceptionnellement difficiles et traversent des périodes particulièrement noires (comme ce fut le cas, à Madagascar, dans la région Sud en particulier), mais parfois peuvent aussi bien, ailleurs ou plus tard, continuer à vivre normalement, voire même à s'enrichir: soit qu'ils retrouvent une forme d'autarcie "traditionnelle" qui leur réussisse, soit qu'ils

s'insèrent dans les brèches que la crise des systèmes de commercialisation laisse apparaître. Dans un cas comme dans l'autre, s'ils naissent de certains aspects qu'implique la paralysie de

l'Etat (pénurie de matières premières, dégradation des réseaux de transport, sécurité des personnes et des biens mal assurée...), ils profitent aussi — localement — de l'opportunité qui leur est parfois offerte d'échapper au contrôle que l'Etat ne parvient plus à assurer. La même opportunité est d'ailleurs également offerte à la bourgeoisie conquérante des villes, qui, de fait, en profite également. Seuls les urbanisés des classes populaires semblent ainsi exclus du jeu où s'effectue encore une redistribution des richesses, des statuts et des rôles. Là encore, Madagascar ne fait pas exception.

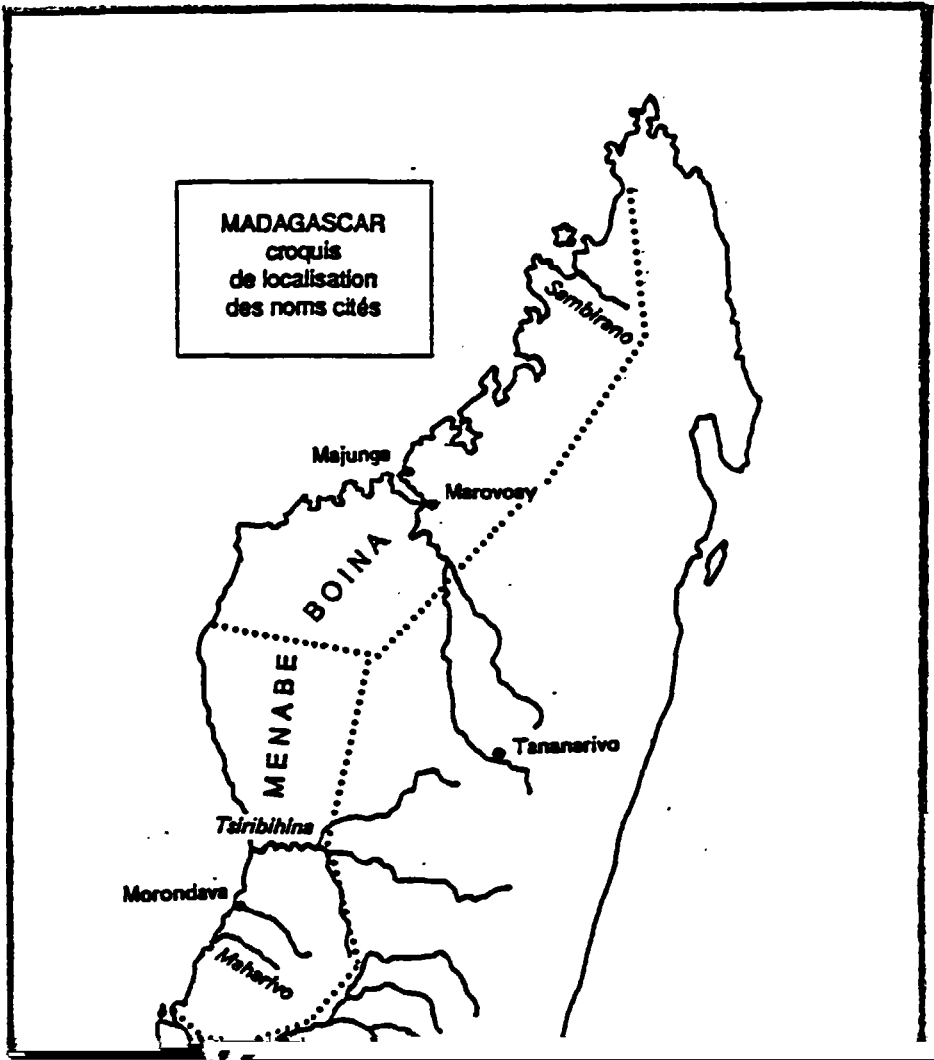
- II - Crise du Pouvoir et compétition des légitimités.

Cette crise de l'appareil d'Etat qui frappe les observateurs extérieurs n'a pas manqué d'apparaître également aux yeux des populations concernées : on ne s'étonnera pas, dans ces conditions, que la question du Pouvoir semble à certains ouverte ; tous ceux qui ambitionnent d'y accéder, ou d'y jouer un rôle sentent venu le moment de prendre date : hommes politiques reconnus, par la naissance ou par la reconnaissance publique, nouveaux prétendants, de dynasties écartées ou de groupes sociaux émergent, représentants des églises, officielles ou en marge, leaders

ENJEUX IDENTITAIRES A MADAGASCAR

modes de vie, politique, quand les partis représentent des alternatives politiques, ou toute autre identité de nature plus spécifique, quand l'enjeu qu'elle touche est vécu comme fondamental. Encore convient-il d'insister ici sur le fait que de telles distinctions ne

BERNARD SCHLEMMER



ne peut donc prétendre incarner le peuple sakalava », comme me l'expliquait textuellement l'un de ses représentants ! C'est ainsi toujours que le *fitampoha*, cérémonie du « bain des reliques royales » du Menabe (l'un de ces royaumes sakalava), cérémonie que l'on avait pu croire moribonde, reprend une singulière importance publique (comme si, en cette République Démocratique Malagasy, l'enjeu de la succession royale au Menabe se posait à nouveau concrètement!); et l'on voit les Sakalava prendre une importance suffisante pour que les Andriana estiment devoir s'en faire des alliés, et que l'on assiste à cet événement étonnant : une délégation officielle des descendants des aristocrates andriana se rendant auprès des descendants des aristocrates sakalava du Menabe, à l'occasion de ce *fitampoha* ! C'est ainsi enfin que s'est constituée une Association des Intellectuels Sakalava, et que certains, jaloux de leur ancienne indépendance, se posent clairement la question de la reprise de la totalité du pouvoir régional (cf. le passionnant « Entretien avec Ankaiva — dit Coco », mené par L. Dubourdiou en 1986, à paraître, où ce gardien de la tradition expose une stratégie de noyautage des fonctions officielles, passant par une scolarisation volontariste des enfants sakalava !).

- III - Quelle identité sakalava ?

Analyser l'ensemble de ces modèles d'identification serait une tâche trop lourde. Je ne m'intéresserai, tout simplement parce que je maîtrise déjà un peu le sujet, qu'à ce qui pourrait dé-

ancêtres. Et dans une région où une très forte densité d'immigrés venus d'autres parties de l'île rend de plus en plus difficile l'accès aux biens fonciers, le problème n'en est que plus crucial : le fait de pouvoir se réclamer de tel ancêtre reconnu (ou de devoir affirmer telle autre légitimité, de devoir se réclamer d'une législation perçue comme "étrangère", héritée de la loi coloniale), le fait d'être ou de ne pas être sakalava, de clan noble ou roturier, fervent chrétien ou possédé d'un tromba etc. sont autant de signes, de déterminants ou de stratégies qui vont définir la place ou les chances de chacun, dans une compétition foncière qui ne cesse de croître en importance, dans certains cas depuis plus d'un siècle, et tend à s'exacerber.

Aux temps des royaumes, « l'identité sakalava » pouvait se définir simplement — même si la réalité démentait cette simplicité de l'énoncé — : étaient sakalava tous les sujets d'un souverain sakalava, ceux qui résidaient sur le royaume qu'il contrôlait et lui devaient allégeance : « ce Roi, héritier des Maroserana, était plus qu'un homme aux yeux de tous, l'intermédiaire entre ses sujets et les Ancêtres, créateurs du monde Sakalava » (Labatut et Raharinarivonirina, 1969, p. 59). Les choses commencent déjà à se compliquer avec la colonisation merina : là où celle-ci se fait plus fortement sentir, assurant un contrôle effectif sur le terrain (et pas seulement autour des postes militaires), elle entraîne avec elle de sérieuses modifications dans le paysage socio-politique et culturel, avec de premières vagues de migrations venues des Hauts-Plateaux, et l'apparition (ou du moins une forte extension) d'une riziculture intensive. Pour autant il me semble — dans l'état actuel de mes connaissances, et du point de vue où je me place, celui d'un sentiment commun d'appartenance à une même entité — que la société sakalava constituait encore une entité globale cohérente, une référence homogène. Une idéologie reposait

par l'ensemble des Sakalava, une idéologie sakalava donc, qui reposait sur un même fondement mythico-religieux et justifiait pareillement, dans l'ensemble des royaumes, un ordre politique semblable, assurait une même identité collective.

s'était reconstituée en refusant d'entrer dans des rapports de production directs avec le colonat (Schlemmer, 1983, chap. 9, « l'idéologie du refus ») : « ce n'est pas tant le métayage, ou le salariat, qui est, pour eux, inadmissible en son principe (les Sakalava le pratiquent à l'égard les uns des autres) ; ce qui n'est pas toléré, c'est d'avoir à travailler pour le colon! En effet, les mêmes rapports de production, sur les concessions européennes, sont alors perçus comme rapports de domination, et refusés en tant que tels, comme refus de la domination coloniale » (*ibid*, p. 230).

Par la suite, j'ai tenté d'élaborer des hypothèses de travail (Schlemmer, 1986 a) qui permettraient d'expliquer pourquoi ce qui avait été possible — ou nécessaire — dans le Menabe ne l'avait pas été dans le Boina : comment, pour le Sakalava du royaume du nord, « loin d'être, comme dans le Menabe, perçus comme rapports de domination, les rapports de production capitaliste lui apparaissent comme le moyen d'échapper à l'exploitation des clans dominants » (*ibid*, p. 250). Mais si ces hypothèses ont quelque pertinence, ce ne saurait être que pour la vallée du Sambirano : l'analyse qu'y avait menée R. Waast (1980) m'avait en effet fourni l'essentiel des données sur lesquelles je m'étais alors appuyé.

ce qui compose aujourd'hui l'ancien royaume du Boina, une identité sakalava tant les différenciations régionales y ont pris

à peu près les mêmes choses dans tout le pays sakalava, si les évolutions de ses sous-régions furent bien largement parallèles jusqu'à ce que, avec la colonisation, elles ne se mettent à diverger plus profondément (et plus encore récemment), alors la côte occidentale malgache offre une opportunité assez rare de recherches comparatives, permettant "d'isoler", pour ainsi dire, les facteurs de différenciation, de mieux saisir ce qui se joue, dans les compétitions en cours, et ce qui se joue dans les modalités choisies, pour exprimer ces compétitions.

Par exemple, on a vu que l'on pouvait ainsi opposer la vallée de la Tsiribihina et la vallée du Sambirano, par le type de colonisation qui s'est développée ici ou là, ou plus exactement par la *logique* différente — logique de conquête ou logique de gestion — qui a présidé ici et là aux choix de l'administration coloniale : là où la seule logique de l'exploitation économique a rapidement prévalu, (le Sambirano), les bases de l'économie capitaliste ont pu se mettre en place, alors que, au contraire, là où une logique purement politique a mis un frein à l'exploitation (la région de la Tsiribihina), l'économie coloniale n'a jamais été que comme "plaquée" sur un système socio-économique largement préservé (cf. Schlemmer, 1986 a, *op cit*).

Ne peut-on également opposer, autre exemple, la plaine de Marovoay et la plaine de Morondava par le type d'enracinement des populations immigrées ? Là où la domination merina s'était faite réellement sentir, installant ses colons riziculteurs (Marovoay) la colonisation française a favorisé l'accession du

paysannat à la propriété foncière, fixant dans la région une population immigrée : elle a ainsi modifié totalement les rapports ethniques observés ailleurs, même là où (comme dans la région de Morondava, justement), la population immigrée fut aussi importante en nombre, mais initialement venue non pas tant à la recherche de terres aménageables en rizières que pour profiter des cultures de rapport introduite par la colonisation.

Mais il convient tout autant de voir si, dans la situation actuelle de crise, qui frappe aussi bien l'économie de plantation, la riziculture ou l'élevage, une cohésion nouvelle n'est pas en train de naître. Les Sakalava reconstruisent partout, semble-t-il, leur "sakalavité", font en sorte que le fait d'être sakalava soit à nouveau la condition préalable, nécessaire sinon suffisante, pour accéder à tout statut social reconnu. Il y aurait bien là le signe

d'une homogénéité retrouvée, même si les Sakalava des différentes régions diffèrent dans les moyens mis en oeuvre pour « afficher leur différence » : réaffirmation, voire redécouverte de la tradition, dans la Maharivo (cf. Fauroux, sous presse), affirmation politique de son existence comme force spécifique dans le jeu national, à Morondava, recours au sacré conféré par les ancêtres et/ou acceptation de rentrer en compétition dans les formes modernes de la vie sociale, dans la région de Majunga, etc.

- IV - Construction identitaire et compétition des légitimités : les enjeux.

Deux caractéristiques communes me paraissent pourtant bien relier ces manifestations diverses :

- d'une part — et comme on pouvait s'y attendre dans cette société essentiellement rurale — le fait que l'accès à la terre et la question des droits fonciers constituent l'un des enjeux les plus manifestes de l'histoire présente.

- d'autre part — de façon plus provocante pour l'esprit, dans ce pays où le respect des coutumes est parfaitement admis comme pratique de la vie privée, mais n'est généralement pas considéré comme ayant pleinement le statut de religion —, le fait que l'on se trouve partout en présence d'une forme de recours au sacré traditionnel sakalava, que l'on retrouve, dans tout le pays sakalava, la même réaffirmation du caractère sacré des ancêtres, de la nature religieuse du culte des ancêtres.

Ces deux caractéristiques se trouvent d'ailleurs liées entre elles. En effet, la terre, à Madagascar, « n'est pas seulement un

par alliance)... sauf à se réclamer d'une autre logique, radicalement étrangère à celle-ci: par exemple du droit foncier écrit, introduit par la colonisation (et non fondamentalement transformé depuis, du moins en ce qui nous concerne ici) ; ou bien de la religion chrétienne, qui s'oppose pareillement aux légitimités traditionnelles... L'histoire foncière du pays sakalava, histoire très concrète, et comparative, qui n'a encore jamais été menée, constitue bien un préalable indispensable et dont il ne saurait être question de faire l'économie. Et la détermination "en dernière instance" du facteur foncier semble s'imposer d'évidence, pour expliquer aussi bien ce recours à l'affirmation identitaire que les diverses formes qu'elle prend ici ou là, pour expliquer ainsi le "retour du religieux".

Pour autant, cette importance accrue du facteur religieux — de la forme religieuse des constructions identitaires — a été justement soulignée par L. Dubourdiou (1986 a), qui va jusqu'à écrire : « qu'ils soient de solidarité ou de dépendance (...), la désorganisation des réseaux de "convivialité" est telle que, seul, le religieux semble capable de produire de l'identité collective et, avec elle, de l'ordre. » (*ibid.*, p. 45). Et si le recours à l'analyse du foncier permet bien d'expliquer la place et le rôle du religieux *par rapport à cette problématique*, je sais trop (cf. Schlemmer, 1986 b) comment le fait d'opposer facteur déterminant et facteur dominant prive d'outil d'analyse celui qui veut comprendre comment, concrètement, fonctionne "le facteur dominant". L'analyse en terme de rapports fonciers-rapports sociaux de production permet certes de comprendre pourquoi le religieux paraît bien être ce facteur dominant de l'histoire sakalava contemporaine (1). Il reste qu'une telle analyse ne va pas jusqu'à dire l'essentiel : comment les acteurs eux-mêmes vivent-ils cette modalité de leur expression ?

En d'autres termes, l'on ne s'étonne plus, armé de ces hypothèses, de voir les Sakalava réactiver les *tromba*, les cultes de

(1) Je dis "contemporaine", car c'est le *politique* qui constituait jusque là le facteur dominant, même si le politique et le religieux prennent la même forme, celle d'un culte des ancêtres : seuls les ancêtres royaux étaient réellement sacrés, et seuls, les groupes dominants jouaient du rituel ; aujourd'hui, des cultes se créent, mis en oeuvre par des roturiers, et s'appuyant sur d'autres ancêtres que les seuls rois défunts (Andriamisara en particulier, celui qui aurait pu être roi mais s'y refusa).

populations où se réaffirment les droits sacrés des ancêtres (de

plus en plus frénétiquement à mesure que s'accroît la pression foncière des populations immigrées) ; l'on ne s'étonne pas non plus de voir la référence au mouvement *fifohazana* constituer l'affiliation religieuse privilégiée de ceux qui ni ne sont Sakalava, ni n'appartiennent à un groupe suffisamment structuré pour faire pièce aux prétentions sakalava de constituer le seul groupe

légitime de l'Ouest malgache (en tant que le mouvement *fifohazana* représente un mode de revendications particulièrement adapté, puisque ces adeptes se consacrent prioritairement à l'expulsion des démons, donc des *tromba*, donc à l'expulsion du "sacré" sakalava et de la prétention de ceux-ci à monopoliser le droit à la terre de l'Ouest, et le rôle de médiateur obligé entre le sacré et la terre) ; l'on ne s'étonne pas davantage de constater que dans le Menabe, ce sont les Antaisaka qui se convertissent en plus grand nombre à cette église, eux qui n'ont pas joué à temps de l'alliance avec les Sakalava (cf. Schlemmer, 1986 c). Mais l'on n'aura, en fait, pas beaucoup avancé dans la compréhension d'un phénomène qui doit déborder bien largement cette seule fonction manifeste de justification idéologique. Car ni les Sakalava, ni les Antaisaka ni les Merina ne se sont convertis ou ne se sont investis dans le sacré qu'à seule fin de "manipuler l'idéologie" comme mode de légitimation de droits fonciers ! Et si l'accès aux conditions matérielles d'existence reste évidemment nécessaire à assurer sa subsistance, tout démontre aujourd'hui — à Madagascar et bien au delà — que la dignité, que le respect de soi ne le sont pas moins. Et c'est la logique propre de ces conversions, de ces engagements, qu'il faut alors expliquer, dont il faut tenter de comprendre la dynamique.

BERNARD SCHLEMMER

Références des ouvrages cités

- DUBOURDIEU L. (1986 a). — *Le culte du miroir dans la basse Betsiboka . Son rôle dans la compétition foncière*, Orstom, Paris, mars 1986, 80 p. multigr.
- DUBOURDIEU L. (1986 b). — « Gens de riz dans la basse vallée de la Betsiboka : société sans espace ou espace sans cadres ? » *in. Recherches pour le développement*, n° 2, MRSTD, Antananarivo, pp. 143-193.
- FAUROUX E. (1988). — « La crise des systèmes de production traditionnels dans l'Ouest malgache », *Cahiers de Gérsom*, n°1, dec. 1988, Montpellier/Toliara.
- FAUROUX E., ed., (sous presse). — « Le boeuf dans la vie économique et sociale de la vallée de la Maharivo », *Aombe*, n°2, MRSTD/ORSTOM, Toliara.
- LABATUT F. et RAHARINARIVONIRINA R. — *Madagascar . Etude historique*. Paris, Nathan, 224 p.

SCHLEMMER B. (1983). — *Le Menabe. Histoire d'une colonisation*. Paris, ORSTOM, TD 164, 267 p.

SCHLEMMER B. (1986 a). — « Les royaumes sakalava et la colonisation. Hypothèses pour une recherche comparative » *in. Augé M., ed., Afrique plurielle, Afrique actuelle*, Paris, Karthala, pp. 241-351.

SCHLEMMER B. (1986 b). — « Paradoxe de la domination. Du "pourquoi" au "comment" » *in : Equipe Autonomie et dépendance, « Histoire, histoires... Premiers jalons », Bull. de liaison département H*, n°3, Paris, Orstom, Mars 1986, pp. 9-21.

SCHLEMMER B. (1986 c). — « Questions à propos des migrations betsileo dans l'Ouest malgache. » *in : Omaly sy anio, hier et aujourd'hui*, n° 23-24, Antananarivo, Université de Madagascar, Actes du quatrième colloque international d'histoire malgache, « Histoire et civilisation du Centre Sud malgache », pp. 443-452.