

# 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 présente le développement économique de nombre de pays d'Afrique ou d'Amérique latine, il me semble que la caractéristique fondamentale de la période de crise que traversent aujourd'hui ces pays réside non pas tant dans cette crise économique que, primordialement, dans la crise de l'appareil d'Etat, dans la désagrégation de l'Etat lui-même. Madagascar, sur lequel j'appuierai mon analyse, se trouve engagé depuis une vingtaine d'années dans un tel processus, si l'on veut bien voir dans les premières révoltes étudiantes le signe du basculement du régime Tsiranana vers sa chute.

Bien entendu, crise économique et crise de l'Etat se nourrissent mutuellement : la pénurie entraîne la tentation de prévarication, comme la corruption de certains cadres de la fonction publique peut entraîner l'inefficacité des mesures prises par le Gouvernement. Pour autant, ce n'est sans doute pas un hasard si, dans les pays où le Pouvoir central éprouve de grandes difficultés à s'exercer sur l'ensemble de son territoire, et sur l'ensemble du tissu économique et social qu'il est censé contrôler, le phénomène de paupérisation reste un phénomène qui frappe essentiellement les milieux défavorisés *urbains*. Il n'est pas question, en écrivant cela, de nier ou de sous-estimer la misère de certaines régions (le Sahel, le Nordeste...) hélas bien connues, et depuis longtemps, pour leurs conditions extrêmes ! Mais il faut bien souligner qu'en zones rurales (et en dehors de ces cas où la situation économique

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 pâtissent 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.

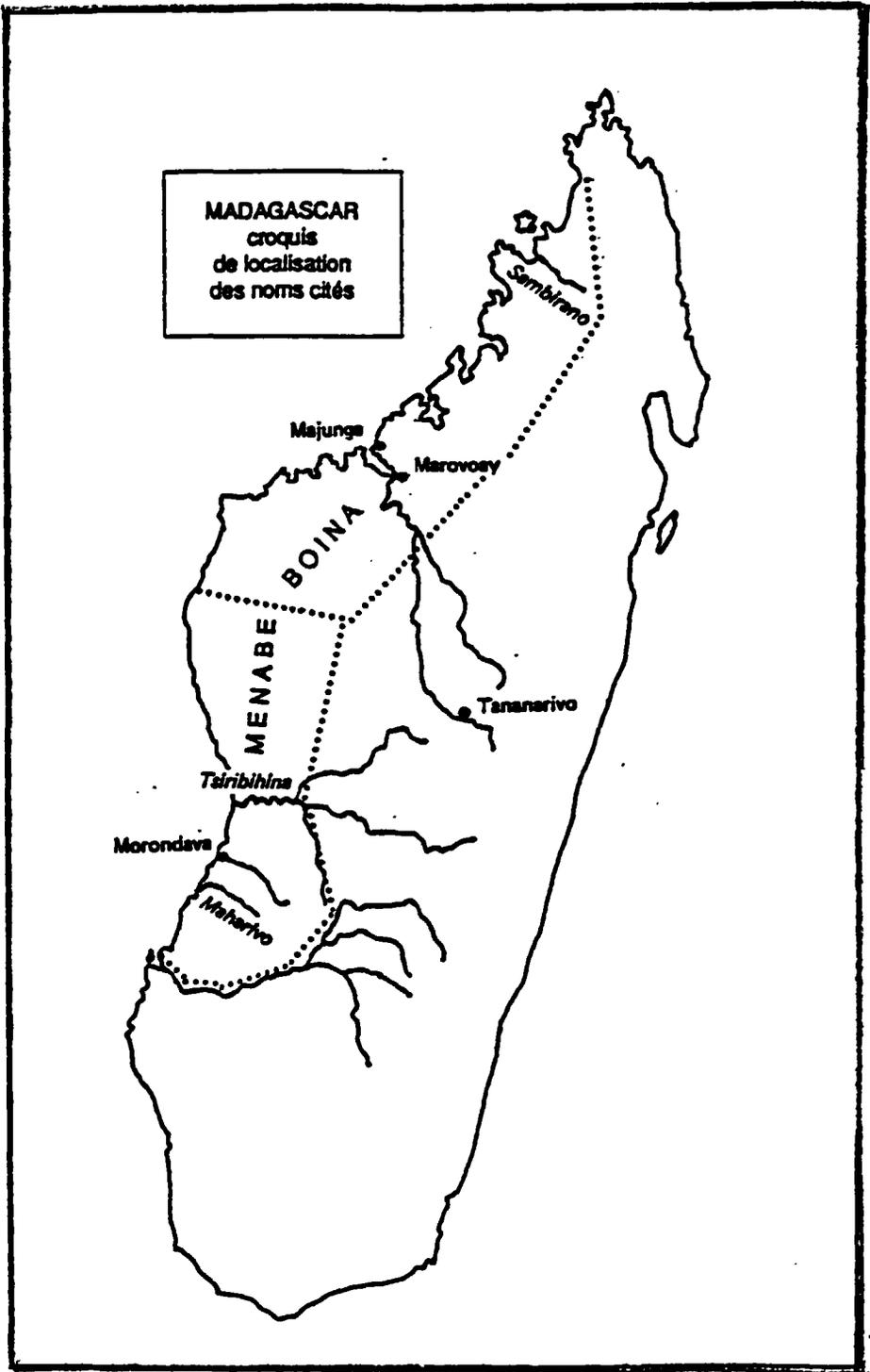
Cette crise de l'appareil d'Etat qui frappe les observateurs extérieurs n'a pas manqué d'apparaître également aux yeux des populations concernées : on ne s'étonnera pas, dans ces conditions, que la question du Pouvoir semble à certains ouverte ; tous ceux qui ambitionnent d'y accéder, ou d'y jouer un 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 charismatiques, partis, mouvements, groupes de pressions... tous veulent aujourd'hui réaffirmer leur légitimité, revendiquer leur droit à la parole, c'est-à-dire leur droit à se présenter comme porte-parole. Car ils ne dureront qu'autant qu'ils seront soutenus par ceux-là qui, n'ambitionnant pas le Pouvoir, veulent néanmoins s'y voir représenter, et soutiendront celui en qui semble s'incarner une identité menacée : identité nationale, si l'enjeu est international, religieuse, si l'enjeu touche aux valeurs et aux

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 servent qu'à l'analyse extérieure des enjeux, car pour le sujet, l'identité se réfère, par une double dépendance presque indissolublement liée, à deux pôles : une appartenance à un groupe et une appartenance à un système de valeurs (cf. A. Memmi, 1979) dont il ne saurait spontanément ni se défaire, ni distinguer entre eux.

C'est ainsi, me semble-t-il, qu'il faut comprendre la vigueur des mouvements religieux à Madagascar (ailleurs aussi, sans doute ?), affirmation d'une légitimité d'origine divine, et d'une légitimité accessible à ceux-là mêmes qui ont toujours été privés de parole ; les appareils politiques malgaches ne sont d'ailleurs pas sans avoir remarqué le dynamisme actuel des églises chrétiennes — catholique et protestantes —, et cherchent à en bénéficier en apparaissant comme également attachés à la Parole révélée, comme ancrés eux aussi dans cette tradition religieuse; en même temps, les cultes royaux se réactivent et les cérémonies de possession se multiplient, tandis que les sectes chrétiennes recrutent et sont plus actives que jamais, se donnant justement comme tâche essentielle de lutter contre le démon sous toutes ses formes (la forme la plus virulente étant, bien entendu, celle du *tromba*, celle du possédé par l'esprit d'un ancien roi — et pas seulement parce qu'il s'agit d'un roi des temps paléens !).

C'est ainsi, dans la même logique, que les Andriana — les familles "nobles" parmi les Merina — se sont "réveillées", et c'est à dessein que, pour décrire ce phénomène, j'emploie le terme de "réveil", "*sifohazana*" en malgache, terme qui sert à désigner le principal mouvement "revivaliste" de la Grande Ile. Ces familles se sont regroupées (tout en réanimant de cruelles disputes de statuts et de hiérarchies !), constituant *de facto* un véritable groupe de pression, bien décidées à reprendre l'influence, sinon la place, qui était la leur à la veille de la colonisation, quand la royauté merina, depuis les Hauts-plateaux, dominait la quasi totalité de l'île.

C'est ainsi encore que les familles du souverain "régnant", dans un ancien royaume sakalava, (côte occidentale), se proclament seules porte-parole autorisés de leur région, d'évidence, « puisque le député, lui, n'est élu que pour une période limitée et



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 définir une identité sakalava, ou plutôt, de façon comparative, ce qui définit, *ici et là*, une telle identité.

Il ne faudrait pas croire que les enjeux posés par ces questions d'identité soient purement symboliques, comme pourrait le faire supposer l'exemple des querelles de succession à un trône royal dont le siège monarchique est bien hypothétique ! Dans un pays très majoritairement rural — et où le contexte de crise économique augmente encore l'importance du terroir comme lieu de repliement sûr, où survivre —, la terre constitue le premier et le plus important des facteurs de production ; or, sur l'ensemble de Madagascar — et même s'il est vrai que la législation foncière en vigueur ne reconnaît guère le droit foncier "traditionnel", celui d'avant la colonisation mais dont on se réclame toujours —, l'accès à la terre passe nécessairement par l'intermédiaire des

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 partagée 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.

Il n'en va plus tout à fait de même avec la colonisation, l'écroulement de l'ordre hiérarchique qu'elle entraîne et les différenciations régionales que ses modes d'exploitation introduisent.

Pour l'ancien royaume du Menabe, je crois avoir montré comment, face à la main-mise coloniale, une identité sakalava

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.

Il apparaît, en fait, largement abusif de vouloir cerner, dans ce qui compose aujourd'hui l'ancien royaume du Boina, une identité sakalava, tant les différenciations régionales y ont pris, avec l'histoire contemporaine, d'importance. Mieux (et même si le Menabe s'est bien longtemps caractérisé par une évolution relativement homogène de ses sous-régions, contrairement au royaume du Boina), l'on ne peut que souligner aujourd'hui « l'extrême hétérogénéité humaine du "pays sakalava", atomisé en de multiples micro-régions, mal connectées les unes avec les autres, souvent confrontées avec des problèmes locaux tout-à-fait spécifiques dans lesquels interviennent l'histoire locale, les particularités écologiques, l'importance du nombre des immigrants, le degré d'isolement par rapport au marché régional, etc... En schématisant à peine, on peut présenter le pays sakalava comme un archipel dont chacune des îles a été amenée à développer des solutions différentes pour assurer la pérennité d'un mode de vie commun menacé par un environnement dont l'hostilité tend à s'aggraver. » (Fauroux, 1988, p. 91.).

Mais s'il en est bien ainsi, si « être sakalava » a bien signifié

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 moyen de production, un élément neutre, mais au contraire un élément fondamental de la symbolique à travers laquelle se décrivent les rapports sociaux. Tout individu est affilié à une "terre-mère", celle de ses ancêtres, identifiée par leur tombeau et sur laquelle ses droits sont légitimes et imprescriptibles. Hors de pouvoir se référer à une terre ancestrale réelle et/ou mythique, cet individu est un dépendant, symboliquement un esclave » (Dubourdiou, 1986 b, pp. 174-175). Ainsi, ce qui représente le plus souvent une *condition nécessaire* pour assurer sa subsistance, l'accès à la terre, passe par l'accès aux ancêtres (par filiation ou

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. Dubourdieu (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 <sup>(1)</sup>. 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).

possessions où se réaffirment les droits sacrés des ancêtres (de plus en plus frénétiquement à mesure que s'accroît la pression foncières 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.

Paris, juin 1989

## 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 Girsom*, n°1, dec. 1988, Montpellier/Tollara.
- FAUROUX E., ed., (sous presse). — « Le boeuf dans la vie économique et sociale de la vallée de la Maharivo », *Aombe*, n°2, MRSTD/ORSTOM, Tollara.
- LABATUT F. et RAHARINARIVONIRINA R. — *Madagascar . Etude historique*. Paris, Nathan, 224 p.
- MEMMI A. (1979). — *La dépendance*, Paris, Gallimard.
- 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.*
- WAAST R. (1980). — « Développement des sociétés occidentales malgaches au XXe siècle. Le cas de la transition coloniale au Capital dans le Nord-Ouest malgache. » *in G. SAUTTER éd., Changements sociaux dans l'Ouest malgache*, Paris, Orstom, Mémoires n°90, pp. 35-80.