

DEVELOPPEMENT COMMUNAUTAIRE ET MYTHE DE LA COMMUNAUTE ;
MYTHE DE LA COMMUNAUTE ET MYTHE DE L'ANTHROPOLOGIE :
L'EXEMPLE DE LA POLITIQUE COMMUNAUTAIRE MALGACHE
DU FOKONOLONA DE 1973.

Gérard ROY
ORSTOM - Département H

Il y a une sorte de problématique-thèse sur le rapport entre développeurs et anthropologues, à propos de la relation des uns et des autres aux sociétés paysannes, aux politiques de développement dont elles sont l'objet, aux résultats de ces politiques, et à l'appréciation de ces résultats. Il existerait deux mondes séparés, le monde des décideurs-développeurs et le monde des anthropologues. Le premier serait ignorant des sociétés paysannes, le second en aurait le secret. Le premier construirait des projets et mettrait en oeuvre des politiques de développement dans une méconnaissance des populations rurales, et porterait en lui l'échec ; le second observerait ce que deviennent projets et politiques et aurait la compréhension des échecs... Et, semble-t-il, le secret d'un autre devenir, qui pourrait être utilisé pour une autre politique, pourvu qu'une collaboration s'établisse entre développeurs et anthropologues.

Est-il bien vrai qu'il existe deux mondes séparés, un monde des développeurs et un monde des anthropologues ? Est-il bien vrai que les relations entre eux "ont été dans l'ensemble lointaines" ? L'observation sur un temps court d'une politique de développement (projet, résultats, analyse) peut en effet justifier cette assertion, mais en se plaçant sur une période longue, ne peut-on trouver des arguments pour démontrer que la pensée des développeurs trouve à s'alimenter à une pensée anthropologique antérieure,

élaborée à partir d'analyses de terrain ? N'existe-t-il pas, non une pensée anthropologique, mais des pensées anthropologiques, c'est-à-dire des anthropologues ayant des lectures différentes d'une même réalité ? En conséquence, ne vaudrait-il pas mieux parler d'un monde d'anthropologues et de décideurs et d'un autre monde d'anthropologues et de décideurs, anthropologues et décideurs ayant, à l'intérieur du même monde, à voir les uns avec les autres, dans des relations à définir... ?

Est-il réaliste cependant d'imaginer une collaboration entre décideurs et anthropologues, à partir d'une connaissance anthropologique ? Si la pensée des décideurs peut trouver à s'alimenter à des conclusions anthropologiques, faut-il en conclure que l'anthropologue peut influencer de façon décisive sur le décideur ? Le politique ne décide-t-il pas selon des critères qui lui sont propres, à un moment donné ?

Quel est le rôle de l'anthropologue dans le développement ?

1. Développement communautaire et mythe de la communauté.

1. Le projet de développement communautaire de 1973.

Le projet est celui de la structuration du monde rural en vue de la maîtrise populaire du développement. La maîtrise populaire du développement, c'est le devenir de la société rurale entre les mains du "peuple", c'est le "peuple" organisé, dans une construction locale, régionale et nationale pour contrôler les différents secteurs de l'économie à tous les niveaux. La volonté est de faire en sorte que le pouvoir n'échoie pas "à une nouvelle minorité", mais "à la majorité, au peuple". Les mots d'ordre sont Malgachisation et Démocratisation.

La question centrale dans un tel contexte est celle de la définition du "peuple". Qu'est-ce que le peuple ? C'est le "Fokonolona", c'est-à-dire la population paysanne. Et qu'est-ce que le Fokonolona ? "C'est une communauté par essence" :

"Il est manifeste que la nouvelle structure dont il s'agit, et puisqu'elle se fonde sur la communauté par essence qu'est le Fokonolona, sera également communautaire. Cette notion de communautarisme n'est pas un élément étranger à la nature et à la

forme de la société malgache. En fait, mises à part les enclaves urbaines, la vie communautaire constitue une des composantes fondamentales de la culture malgache..." (p. 54, Texte officiel). Les discours officiels explicitent cette notion : il existe une unité essentielle entre les membres du même fokonolona, et entre les fokonolona, et de cette unité doit découler l'union. (l'unité : le partage des mêmes ancêtres et du même Dieu).

En application de cette définition, l'organisation de la population paysanne doit reposer sur les principes suivants : il appartient à la population Fokonolona de se déterminer elle-même quant au choix de ses responsables et quant à la définition du cadre de sa vie quotidienne (économique, juridique, sociale), à l'écart de toute intervention extérieure (de partis politiques ou de gouvernement).

L'attente est à la désignation des leaders "naturels" de la société villageoise et à la coopération des forces et des intérêts, dans des conventions librement établies. Au plan de l'économie nationale, l'attente est à une orientation socialiste, sous le contrôle des hommes choisis par les fokonolona.

2. Les résultats au lendemain immédiat de la mise en place de la politique Fokonolona dans une région des Hauts-Plateaux.

Dans le climat de liberté d'expression qui est celui qui découle du parti-pris de laisser faire la population Fokonolona, on voit apparaître non pas une conception de l'unité et de l'union mais deux. Cependant, l'une s'exprime en sourdine si l'on peut dire tandis que l'autre s'exprime avec force et est dominante. "Parole de pauvres est pointue mais non tranchante" dira-t-on sur le moment. Une minorité de la population fait référence à l'unité chrétienne "entre nous d'un même village" et voit dans les responsables de la paroisse, protestante ou catholique, les dépositaires "naturels" du nouveau pouvoir local proposé : ils se trouvent que ce sont les plus riches, au mépris de la position généalogique dans la famille élargie ancestrale, et aussi de la position de caste. La majorité de la population fait référence à l'unité ancestrale "entre nous même famille" et voit dans les plus âgés les dépositaires "naturels" du nouveau pouvoir local proposé,

tout en admettant que ce nouveau pouvoir puisse être délégué aux plus riches, mais par la famille élargie et sous l'autorité des aînés. Il se trouve que cette majorité, ce sont les plus pauvres.

Cette opposition prend toute sa force dans les discussions à propos de l'union qui doit s'inscrire dans les différents articles de la convention Fokonolona. La minorité aisée met en avant une union des intérêts privés, la majorité veut revenir à l'union des forces ; la minorité veut limiter la convention à une solidarité au moment de la mort, la majorité veut y inclure les festivités du moment du Retournement des morts (le Famadihina) ; la minorité veut inscrire le respect des droits de chacun (l'union entre nous c'est que chacun respecte les biens de chacun...) la majorité s'y oppose ; la minorité veut sceller la convention par la prestation de serment sur la Bible, la majorité veut le faire selon les coutumes ancestrales où le tombeau joue un rôle majeur...

Dans une liberté réelle de conclure ou de ne pas conclure une convention entre tous les villageois, il n'y aurait pas de convention possible entre tous les membres du Fokonolona. Mais il doit y avoir convention : les plus pauvres, les "ancestraux" se soumettent, dans une sorte d'acceptation passive. C'est dans le fonctionnement concret de la convention que vont apparaître les heurts et les désaffections.

On notera ici la contradiction qui existe à un autre niveau : l'économie villageoise est conservée dans sa consistance économique actuelle : petite propriété parcellaire et petite production marchande. Le pouvoir échoit "naturellement" à ceux qui le détiennent déjà sur le terrain économique et sociale... Les secteurs du transport, du commerce, de la transformation des produits, de la production industrielle, sont nationalisés, avec une intention socialisante sur le long terme... Ce qui brise la possibilité d'une accumulation marchande capitaliste... tandis que le pouvoir échoit à ceux qui sont le moins bien placés pour contrôler une économie étatisée... L'idéologie communautaire et l'idéologie socialiste mariées ensemble engendrent une situation curieuse...

3. Une analyse anthropologique de la communauté Fokonolona et la compréhension de la politique fokonolona et de ses résultats.

A la veille de la révolution de 1972, un travail anthropologique construit d'abord sur le recueil de la conscience de la population fokonolona de la situation vécue aboutit à ceci : toute la société paysanne, dans chacun de ses membres, est parcourue par le leit-motiv de la crise de la communauté "entre malgaches". Cette crise de la communauté s'exprime en relation avec le constat de la crise économique, dans la mesure où la crise économique se projette comme le résultat de la crise de la communauté, selon la logique suivante : l'unité crée l'union - il existe une séparation entre dirigeants et dirigés malgaches dont l'origine se trouve dans les partis politiques - il faut supprimer les partis pour retrouver l'unité, et par là l'union et, par l'union, le bien-être de tous. Il y a donc deux idées présentes :

- 1/ l'idée d'une communauté latente, présente, là entre malgaches, que l'on peut retrouver ;
- 2/ l'idée d'une relation entre unité et union : c'est l'unité qui crée l'union.

Sur le premier point, il y a donc une aspiration commune au changement qui s'exprime dans l'attente de la création d'une communauté. La question qui se pose est de savoir si cette aspiration commune chez tous est une aspiration identique en chacun. Une écoute plus attentive de la population villageoise montre qu'il n'en est rien. Pour les uns, qui sont minoritaires, la crise de la communauté se situe seulement sur le terrain politique, entre dirigeants et dirigés ; il n'y a pas crise de la communauté dans la société paysanne. Pour les autres, qui sont majoritaires, il y a crise de la communauté politique, mais il y a crise également de la communauté entre paysans, qui s'exprime comme une crise de la communauté familiale ancestrale. Et à la politique vient s'ajouter la religion comme élément diviseur entre malgaches.

C'est que les plus riches, la minorité, a rejeté les ancêtres comme médiateurs de la communauté pour ne plus reconnaître que le médiateur abstrait, Dieu. Pour eux, la communauté à créer entre malgaches est une communauté politique entre dirigeants et dirigés sur le modèle de la communauté chrétienne dont ils sont les adeptes dans la société villageoise. Tandis que pour les autres, la majorité, la communauté à retrouver est une communauté entre membres de la même famille construite sur les ancêtres,

communauté étendue à toutes les familles et, dans un englobement plus vaste, les dirigeants et les dirigés, par le truchement de médiateurs ancestraux de plus en plus lointains et unifiant.

Il y a donc deux conceptions de la communauté à l'oeuvre dans la société paysanne et non pas une seule. La communauté ancestrale, regroupant principalement les pauvres, est cependant dans une relation de dominée par rapport à la communauté chrétienne. Ce n'est que dans le contrepoids d'un pouvoir extérieur qu'elle pourrait trouver une expression égale. (Une analyse plus poussée montrerait le fondement de cette séparation : les plus pauvres trouvent dans la communauté ancestrale une existence sociale non liée à l'avoir mais à l'être généalogique, et une réciprocité directe, tandis que dans la communauté chrétienne la position en richesse détermine la place sociale, et le frère de sang devient interchangeable avec tous les frères en Jésus-Christ...).

Sur le second point, "l'unité crée l'union", le travail anthropologique permet la critique de cette idée selon laquelle c'est l'absence d'unité qui engendre l'absence d'union. En se plaçant dans une perspective historique, on mettra à jour que :

- l'absence d'union constatée dans la société paysanne est le résultat de la dissolution des conditions matérielles qui existaient dans le passé et la rendait possible ; moyens techniques et circulation de l'argent ont conduit à la séparation et à la différenciation : la communauté fokonolona ne se reproduit plus dans les mêmes conditions et la forme d'existence de la famille a changé ;
- l'unité, ou plutôt l'absence d'unité constatée, est l'expression d'un changement idéologique et social rendu possible par les transformations économiques de la famille et par la proposition d'un univers et d'une communauté religieuse nouveaux, le changement s'accomplissant selon une logique à expliciter (dans laquelle entrent en jeu l'économique, le religieux et le politique dans une périodisation déterminée).

Le moment actuel de la "communauté fokonolona", moment où la politique gouvernementale de la communauté fokonolona va être proposée, se caractérise donc par :

- la coexistence de deux communautés sur le plan idéologique, dans un rapport de soumission de l'une à l'autre ;

- une impossibilité du retour à une union et une unité anciennes.

Cette forme constitutive admet théoriquement plusieurs formes d'évolution possibles :

- l'approfondissement de la séparation et de la différenciation entre les familles restreintes par le développement de l'économie marchande et de l'émergence progressive de la communauté chrétienne comme seul cadre de communication et de regroupement des familles...
- le développement de la contradiction entre riches et pauvres par une organisation des pauvres sur la base d'une critique de l'idéologie de la communauté ancestrale et la proposition d'une modification des rapports de propriété et de production ;
- ou bien une politique "communautaire", niant l'existence de contradictions au sein de la société villageoise, reprenant le leitmotiv d'une communauté entre malgaches, et l'idée que l'unité crée l'union, et s'en remettant aveuglément à la pratique pour faire surgir une réalité dynamique originale...

Nous avons vu les conséquences de cette dernière hypothèse : le refus de choisir est un choix ; mais un choix qui n'est pas fait dans la lucidité de la forme constitutive concrète de la société fokonolona enferme la réalité dans tous les aléas de l'empirisme.

L'analyse anthropologique pourrait s'arrêter là, dans une position avantageuse de l'anthropologue face au développeur. On se trouve dans la logique de la problématique-thèse dont nous avons parlé dans contre introduction. Cependant des questions surgissent : n'existait-il pas des analyse anthropologiques de la société fokonolona dans le moment où les développeurs ont conçu leur projet de développement communautaire ? Ne trouve-t-on pas dans les années antérieures une pensée anthropologique, mettant en avant l'existence d'une "communauté fokonolona" essentielle, à laquelle les développeurs ont pu alimenter leur propre pensée. Par ailleurs, s'il existait d'autres pensées anthropologiques proches de celle qui vient de s'exprimer là pour critiquer la politique de 1973, pourquoi les développeurs y sont-ils restés étrangers ? Quel est donc le lien entre anthropologues et décideurs et quel est le rôle de l'anthropologie ?

II. Mythe de la communauté et mythe de l'anthropologie.

1. La politique communautaire des développeurs a pu trouver à s'alimenter à une pensée anthropologique "communautaire" pour le développement.

Le travail de l'anthropologue Georges Condominas sur le Fokon'olona en Imerina (*Fokon'olona et Collectivités rurales en Imalina*, Ed. Berger-Levrault 1960) est construit sur la démonstration qu'il existe une communauté opératoire dans la société paysanne, pour autant qu'on sache la discerner.

"En fait, comme le démontre G. Condominas dans le présent ouvrage, le Fokonolona Merina lui-même, n'est pas cette assemblée de village à base territoriale que nos juristes assimilateurs ont voulu y voir, mais un système parental à base clanique, un Foko, comme partout ailleurs..." (2).

"De notre enquête sur le terrain, c'est le lien de parenté, qui, unissant autour de la tombe d'un ancêtre commun, les habitants d'un même cillage ou de plusieurs villages, nous a paru marquer le trait essentiel, encore vivace du Fokonolona..."(3).

"Les promoteurs du mouvement des Collectivités Autochtones Rurales (CAR) ont invoqué pour fondement de cette expérience l'antique institution merina du Fokonolona qu'ils prétendaient vouloir rénover. Malheureusement, leur point de départ reposait sur une erreur, ce qu'ils appelaient en effet Fokonolona n'était pas ce que celui-ci est en réalité, c'est-à-dire un clan, mais une création récente, le "quartier", partie du canton, c'est-à-dire une aire administrative. Le comportement des individus au sein des deux groupes est très nettement différent : dans le premier cas, les liens partent des relations primaires qui unissent les différents membres du groupe, ils apparaissent à ceux-ci comme "naturels" obligatoires, nés de l'appartenance à une "famille". Dans l'autre, le regroupement émane du pouvoir central : c'est en tant que "sujets" d'une administration qu'on fait partie de ce groupe ; le regroupement des gens du quartier vient de l'extérieur alors qu'on appartient à un clan par sa naissance. Or, l'expérience avait été lancée en invoquant "qu'ainsi on retrouverait l'antique "esprit du Fokonolona", esprit d'entraide et de coopération" (4).

"Etant donné l'ampleur des transformations que l'on espère obtenir dans ce domaine (la transformation du paysannat), il est indispensable d'envisager dès le début une action d'ensemble sur le milieu, bref de renforcer cette création d'un programme de développement communautaire ou de "collectivité" (community development)" (5).

L'idée d'une "unité" entre les membres du fokonolona, originelle, et d'une "union" découlant de cette unité est donc complètement présente dans l'analyse anthropologique ; ainsi que l'idée qu'il suffit au pouvoir politique de la laisser s'exprimer pour qu'elle devienne parfaitement opératoire...

2. De la relation entre anthropologues et décideurs à l'intérieur d'un même monde à l'existence de mondes séparés d'anthropologues et de décideurs...

Ainsi, l'idée de l'existence de deux mondes séparés, le monde des développeurs et le monde des anthropologues, si elle a quelque apparence de pertinence sur un temps et un lieu d'observation courts, en a beaucoup moins sur la longue période. Il y aurait donc des liens, il y a donc des relations entre anthropologues et décideurs, contrairement à la problématique-thèse que nous avons résumée en introduction de ce travail. Est-ce si simple cependant ?

Se pose en effet la question soulevée par l'analyse anthropologique critique de la politique de développement communautaire de 1973 : il s'agit bien d'une autre analyse anthropologique... Et nul doute qu'il pourrait exister, voir qu'il existe, une analyse anthropologique différente de cette même politique... D'autre part, l'analyse anthropologique critique de la "communauté fokonolona" que nous avons proposée existait au moment où les développeurs de 1973 ont élaboré leur politique de développement... (Voir le courant anthropologique progressiste autour de G. Althabe, dont nous faisons partie...). Qu'est-ce à dire ?

D'une part qu'il existe par rapport à une situation donnée, non pas une analyse anthropologique mais des analyses anthropologiques.

En second lieu, qu'il existe des affinités, des univers partagés entre des anthropologues et des politiques-développeurs.

En troisième lieu, que, face à des analyses anthropologiques différentes d'une même réalité, ce n'est pas l'anthropologue qui peut influencer de façon déterminante, mais c'est bien le politique qui décide, en fonction de déterminations multiples, une certaine analyse anthropologique pouvant alimenter à un moment donné une certaine politique.

Une dernière question : l'analyse anthropologique "progressiste" est-elle à l'oeuvre dans la politique malgache depuis 1975, quelle analyse l'anthropologue, progressiste ou non, en fait-il aujourd'hui ? Avant de désigner les développeurs comme responsables d'un devenir jugé "désastreux" des sociétés rurales malgaches ou non malgaches, n'avons-nous pas à nous interroger sur nos analyses et sur nous-mêmes ? Moins de certitudes et plus d'interrogations, telle est sans doute la leçon de l'histoire récente des analyses anthropologiques à propos du développement.

NOTES

(1) Pour la présentation de la population (familiale, religieuse, économique, etc) on se reportera à G. Roy, *Familles paysannes malgaches dans la tourmente coloniale et néo-coloniale*, ORSTOM, 98 p.

(2) H. Deschamps, in présentation de l'ouvrage, p. 6.

(3) op. cit., p. 24 et 112.

(4) idem, p. 181.

(5) idem, p. 187.