

Territoire et identité dans les cultes de possession de la basse Betsiboka

Lucile DUBOURDIEU

Sociologue ORSTOM, 13, rue de l'Épée de Bois, 75005 Paris

RÉSUMÉ

A partir de 1952 les politiques d'aménagement rural, engagées par la puissance publique, ouvrent au cœur des sociétés locales un débat contradictoire sur les « droits fonciers » des originaires et des migrants. Pour gérer ce conflit à leur bénéfice, les autochtones s'emparent d'un riche héritage symbolique qui prétend enraciner dans le sacré l'ordre des rapports sociaux.

MOTS-CLÉS : Territoire — Madagascar — Possession — Autochtones migrants.

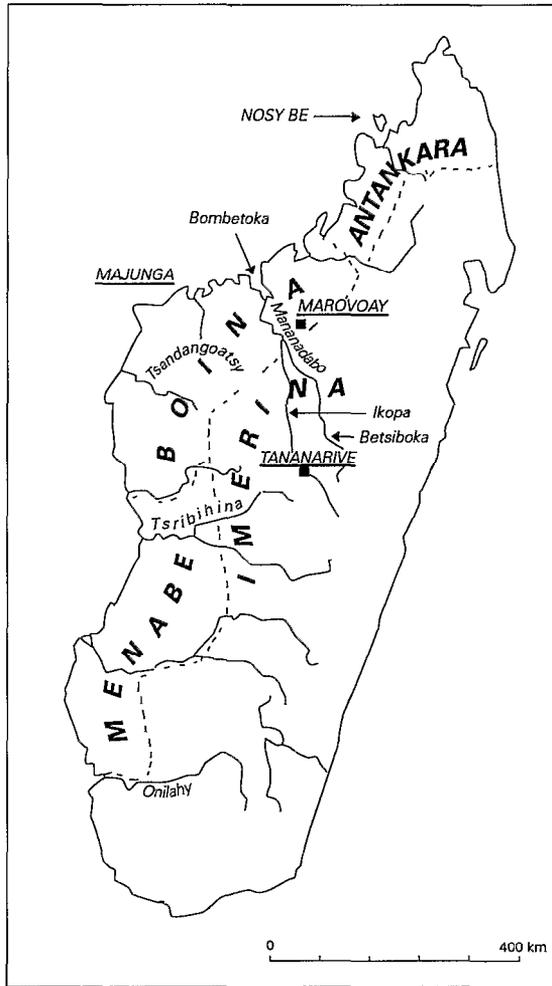
ABSTRACT

Territory and identity in the possession cults of the lower Betsiboka

In 1952, the rural development policies undertaken by the government triggered a debate in local societies on the « landholding rights » of the autochthonal population and migrants. In order to profit from the dispute, the former has claimed a rich symbolic heritage in which social relations are supposedly rooted in the sacred.

KEY WORDS : Madagascar — Territory — Possession — Natives — Migrants.

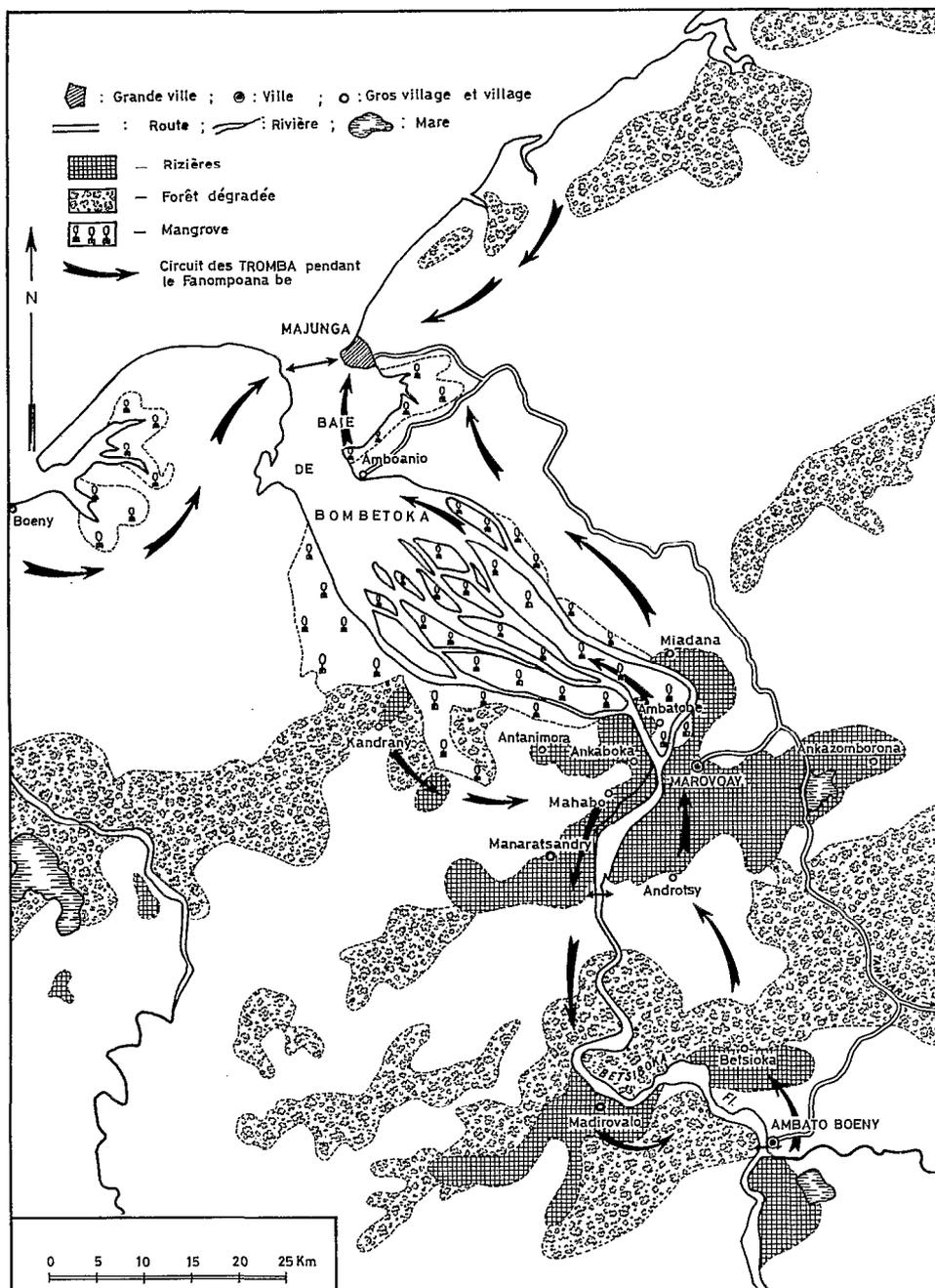
La politique d'aménagement et d'attribution des terres en lots individuels à des « natifs » a débuté dans la plaine de Marovoay au sud de Majunga, dans le nord-ouest de Madagascar, dont il sera principalement question ici, vers 1952. Bien avant l'indépendance du pays, c'était signifier aux sociétés locales que la colonisation européenne n'était plus en mesure d'imposer ses « droits » et de développer son monopole foncier. Dès cette époque, une série importante d'enquêtes administratives (1) destinées à déterminer les « ayants droit », ouvrait à l'intérieur des sociétés villageoises, mais dans des termes culturels qui leur sont propres, cette même question des droits fonciers. Car, pour les sociétés locales, composées en grande partie de migrants engagés par les colons au début du siècle, rien de simple quand il s'agit de « s'approprier » une terre « étrangère ». La terre n'est pas seulement un moyen de production, un « élément neutre », mais au contraire un élément fondamental de la symbolique à l'intérieur de 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



Carte de situation

et imprescriptibles. Le tombeau est l'exposant concret de la lignée et la place qu'y occupe chaque individu signifie son statut social. Hors de pouvoir s'en référer à une parcelle réelle et/ou mythique, tout individu est un dépendant, un esclave, car un esclave n'a ni terre ancestrale ni tombeau ; pour l'éternité et l'éternité de ses fils, un esclave est enterré sur les terres de son maître en un lieu qui rappelle sa condition servile. S'avouer « sans terres » pour être un « ayant droit » au regard de la puissance publique, c'est, implicitement, se reconnaître au plus bas de l'échelle sociale, « sans droit » du point de vue des légitimités sociales.

Il y a là une contradiction qui ne peut pas simplement être dépassée dans le cadre de la pratique légale de l'État. Un individu s'y risquerait-il, étant au regard de la loi dans le plein exercice de ses droits, au regard de la communauté réelle dont il est un membre réel, ce serait un usurpateur, le voleur d'une terre



Plaines de la basse Betsiboka

consubstantielle au lignage d'un autre et, en tant que tel, exclu de la communauté ou, du moins, en conflit avec elle. Pour dépasser cette situation tout individu doit se conformer ou inventer la pratique symbolique adéquate qui fera de lui le « fils » de la terre à laquelle il prétend. Jusque-là rien d'original en fait ; ce sont les pratiques que l'on observe dans toutes les régions où les migrants cherchent à s'intégrer aux lignages autochtones pour avoir accès à la terre. La différence essentielle c'est que, ici, la majorité des lignages qui peuvent prétendre à l'« autochtonie » par leur ancienneté, les lignages makoa, appartiennent indiscutablement à une catégorie sociale d'origine servile. Esclaves originaires d'Afrique, importés pour servir les monarchies bien avant la colonisation, leurs descendants sont incapables de se proposer en modèle de légitimité du pouvoir social, mais sont au contraire rivaux des migrants dans la compétition foncière. Pendant toute la période coloniale, en l'absence de référents *tompon'tany* — maîtres de la terre —, migrants et makoa se sont appuyés sur les gérants des domaines européens pour obtenir la disposition d'un maximum de surfaces irriguées qu'ils sous-louaient à leurs jeunes dépendants. Ces groupes, concurrents pour l'accaparement de la rente foncière, n'avaient d'autre espace commun que la boutique du gérant dont ils se disputaient l'alliance à la faveur de laquelle ils pouvaient contrôler plus de terre et plus de travail.

La disparition de ce médiateur, annoncée par les réformes qui s'engagent, va dresser face à face deux groupes également disqualifiés dans leurs droits à la terre, dès lors que celle-ci est rendue à son histoire nationale. Dans le processus de formation des monarchies, processus commun à toute l'île, l'incorporation des lignages autochtones par alliance matrimoniale avec le roi a fait de celui-ci, en dernière instance, le seul maître de la terre. La terre est au roi et c'est lui qui la « partage » en fonction des services rendus à la dynastie. Fondamentalement, l'intégration à un territoire ne peut passer que par la manifestation d'une allégeance politique au groupe d'accueil.

C'est donc par sa participation aux cultes dynastiques qu'un étranger se ménage la possibilité d'une intégration. En cela, rien ne le différencie des lignages autochtones qui ont perdu leur identité propre au profit d'une identité collective, ici l'identité sakalava, et sont dans la même obligation vis-à-vis du roi. Ce « service » qui s'impose à tous pour l'accès à la terre marque le caractère « ouvert » de la territorialité dans le royaume sakalava du Boina.

Le lieu où s'exprime symboliquement la relation du politique à l'espace est le *fanompoambe*, la cérémonie du bain des reliques royales.

Le *fanompoa* — le service royal — dont le *tromba* — la possession par l'esprit des rois défunts — constitue l'expression individuelle, s'exerce à deux niveaux de l'espace :

— Au niveau local du territoire villageois, dans le culte rendu à *Ndremisara*, le devin fondateur de la royauté indépendante du Boina. L'homme dans lequel il prend corps, son *sahabe*, est le représentant de la royauté dans le village et, comme tel, le médiateur de tous les conflits.

— Au niveau global du territoire conquis, dans le culte des reliques des quatre premiers fondateurs de la dynastie, cérémonie qui se déroule tous les ans dans la principale résidence royale de Majunga.

Bien que le royaume du Boina ait perdu son indépendance dans le courant du XIX^e siècle, ces cultes se sont maintenus car la domination merina et la domination française qui lui a succédé se sont toujours exercées en s'appuyant sur certains princes auxquels était concédée la garde des reliques qui légitimaient leur pouvoir.

Or, la conjoncture dans laquelle s'engage la réforme foncière est propice à une nouvelle promotion de l'aristocratie sakalava : en cherchant à tirer les bénéfices politiques d'une répression qui a très durement frappé le mouvement nationaliste de 1947, dont les grandes figures appartiennent aux Hautes Terres, l'administration soutient la formation d'une « élite côtière » chargée d'entraîner

« sur la voie du progrès » une société qui accuse un incontestable retard par rapport aux régions centrales de l'île dont il convient de réduire le poids politique. En redonnant ainsi à l'aristocratie sakalava le moyen légal d'accéder à la rente foncière, dans une région dont elle avait été évincée lors du passage du pastoralisme à la riziculture intensive, l'administration introduisait un troisième acteur dans la compétition foncière.

Sans médiateur étranger, dans une situation qui restituait au *sahabe* de *Ndremisara* toute sa puissance de médiation au sein des sociétés villageoises, la rente politique et économique que pouvait en retirer l'aristocratie sakalava menaçait directement l'ascension sociale des makoa.

Celle-ci, depuis le début de la période coloniale, se fondait tant sur la riziculture intensive que sur les alliances matrimoniales avec les femmes de lignages autochtones, autrefois soumis par la conquête sakalava. Si les groupes qui en sont issus bénéficient d'un incontestable prestige, leur patrilignage les relie toujours à des terres de par-delà les mers ; du point de vue de l'autochtonie ils demeurent des étrangers et, dans la structure hiérarchique sakalava, des dépendants. Pour eux une promotion sociale décisive doit passer par le détournement ou la rupture d'avec ce système hiérarchique et les institutions où il se représente c'est-à-dire la *fanompoa*.

Dès lors la notion de « *tena sakalava* » — de proprement sakalava — se charge d'une agressivité qu'elle n'avait jamais eue. Dans une véritable inversion de sens, la territorialité ouverte, caractéristique de la société sakalava, se ferme et les cultes *tromba*, tout comme le *fanompoa*, deviennent des armes pour la reconquête de l'espace et du pouvoir sur les hommes.

Vers 1958, à *Ankaboka*, une ancienne dépendance royale où makoa et migrants s'affrontent de manière particulièrement violente, *Tsianindra*, aîné d'un puissant lignage makoa, décide de construire un lieu de culte pour les *ndranahary anabo*. Ces esprits, inconnus jusqu'alors dans le panthéon des *tromba* locaux, sont présentés comme ceux qui ont donné à *Ndremisara* le pouvoir et la force de conquérir le Boina. Le « père » de ces esprits, celui qui s'incarne dans *Tsianindra*, lui a confié un *tony* de la part de *Ndremandazoala*. Le *tony* est un talisman que l'on enterre dans un lieu qui deviendra sacré et dont la fonction est d'instituer symboliquement un espace en territoire politique (2). *Ndremandazoala* est le roi mythique fondateur de la dynastie sakalava qui vient du sud-est et a conquis toute la face ouest de l'île.

Ainsi, au travers de *Tsianindra*, s'exprime un principe de puissance et de légitimité qui transcende la dynastie du Boina. Au cours de la transe qui accompagne la construction de ce lieu de culte, il reçoit de son *tromba* l'ordre d'aller vers le nord chercher un miroir avec lequel les *ndranahary anabo* désirent « jouer ». Il se rend à *Majunga* accompagné de son neveu *Doda*, l'homme le plus fortuné du village, pour y acheter un très grand miroir « de style arabe » qu'un boutre a transporté d'Afrique jusque-là.

Le symbolisme est évident : le miroir représente, valorisée par le qualificatif « arabe » qui est un qualificatif de prestige, la figure ancestrale des makoa, eux-mêmes transportés par boutre jusque dans le Boina. Le terme qui désigne le miroir est employé dans l'expression « qui sert à percevoir l'avenir ». Il renvoie donc au savoir des devins, savoir que l'on dit d'origine arabe ; la divination par le miroir est celle que pratiquent les *tromba tsiny* (3), esprits des ancêtres originels, médiateurs entre les hommes et le dieu créateur (4).

En faisant du devin qui le possède une puissance qui transcende celle de la dynastie du Boina, *Tsianindra* reverse un ordre hiérarchique fondé sur une conception du pouvoir politique où le savoir du devin est toujours au service de la royauté. La concurrence entre le pôle du savoir et le pôle du pouvoir est un thème récurrent dans les mythes de fondation des unités politiques (5). Dans le culte des *ndranahary anabo*, un culte de devins est substitué au culte dynastique. La cérémonie du bain du miroir, *hitampoaka ny fanelobe* (6), remplace le bain des

reliques. Dans le temple qu'a construit *Tsianindra*, elle a lieu à la même date, pendant la pleine lune d'août et le *sahabe* de *Ndremisara*, toujours présent n'y entre jamais en transe. En associant dans sa représentation principale, le miroir, les catégories « ancêtre » et « connaissance », le nouveau culte joue l'expulsion de la légitimité dynastique au profit d'une légitimité territoriale autochtone, construite, par la référence aux tsiny, sur le rapport direct (7) que les ancêtres du groupe originaire entretiennent avec le dieu créateur.

La terre n'est plus au roi mais aux originaires et c'est à eux qu'il revient de la partager. Le groupe des *sahabe* qui domine la cérémonie du bain est constitué par les plus grands propriétaires makoa et par leurs plus fidèles clients, tous devins. Bien insérés dans les institutions administratives locales où se gère la réforme, ils sont en mesure de peser lourdement sur la distribution des terres. Ils gèrent en même temps l'intervention des esprits dans le monde des vivants dont la fonction est toujours une fonction d'ordre. Ils tentent, à l'image de ce qu'a réalisé la dynastie sakalava à l'origine, une fermeture du pouvoir qui mettrait un terme à la compétition sociale, désastreuse pour les rapports intervillageois.

En réponse, les migrants christianisés, travaillés par de vigoureux prêcheurs-guérisseurs descendus de Hautes Terres, se regroupent, toutes confessions confondues, dans des communautés de « réveil » d'où ils lancent une véritable guerre sainte contre les cultes *tromba* assimilés à des pratiques diaboliques.

Au moment où se réinstitue la souveraineté nationale, les formes d'expression collective semblent exclusivement réservées au religieux. Qu'ils soient de solidarité ou de dépendance, à la fin de la période coloniale et plus encore aujourd'hui, la désorientation des réseaux de sociabilité est telle que, seul, le religieux semble capable de produire de l'identité collective et, avec elle, de l'ordre, tant les sociétés villageoises sont hétérogènes et les intérêts individuels divergents. Monopolisé trop loin des réalités locales, dans des schémas trop généraux, le discours politique proposé par les partis, fussent-ils « révolutionnaires », est inapte à structurer des groupes, à canaliser des forces, à ordonner des formes de communication capables de réguler la vie collective.

C'est un privilège qui revient à la création symbolique. L'aire sacrée du culte détermine un espace où se génèrent des formes de communication dont l'ambition est de maîtriser l'ensemble des rapports qui conditionnent la reproduction du groupe : rapports des vivants et des morts, rapports économiques et sociaux tels qu'ils s'imposent dans la vie quotidienne.

Paris, le 3 janvier 1990

Notes

- (1) IGAA Mission Galtier 1953. HC/Conférence des chefs de province. Séance du 7 mars 1955.
IGC Mission Ruffel 1956-1957. Inspection du Travail (Province de Majunga) : Enquête sur le métayage 1955.
Sources : ANSOM, Affaires provinciales, Dossier non classé.
- (2) *Tony* (talisman). Voir J. F. RABEDIMY : « Contribution de l'ombiasy à la formation du royaume Menabe : le tony ». ASEMI 1976, Vol. II, p. 255.
- (3) Voir J. F. RABEDIMY, « *Pratiques de divination à Madagascar* ». Trav. et Doc. ORSTOM n° 51, 1976, 233 p., (p. 16).

- (4) *Tsiny* : «le *tsiny* est l'ensemble le plus vaste qui inclut le temps et l'espace». Voir J. LOMBARD 1988 : « *Le royaume sakalava du Menabe. Essai d'analyse d'un système politique à Madagascar* ». XVII^e-XX^e siècles. Trav. et Doc. ORSTOM, n° 214.
- (5) Voir J. LOMBARD 1988 : «le mythe de *babamino*», (*op. cit.*, p. 103).
- (6) *Hitampoaka* : mot composé par *hita*, vu, découvert, et *poaka*, révélation d'une chose cachée. Il se peut cependant que cette transcription soit fautive et qu'il s'agisse de *hitampoka*, formé à partir du verbe *hitampoky* (baigner) dont le substantif est *fitampoa*. Les deux sens sont acceptables.
- (7) Voir J. LOMBARD 1988 (*op. cit.*). Se reporter au tableau de correspondance de l'espace royaume et du temps idéologique, p. 149.