



HAL
open science

État et citoyenneté à Madagascar

Didier Galibert

► **To cite this version:**

Didier Galibert. État et citoyenneté à Madagascar. 3ème cycle. Séminaire du GERCA (Groupe d'Études et de Recherches sur le Continent Africain), Institut d'Études politiques de Toulouse, France. 2010. hal-04528478

HAL Id: hal-04528478

<https://hal.science/hal-04528478v1>

Submitted on 1 Apr 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

ÉTAT ET CITOYENNETÉ A MADAGASCAR : UNE SOCIÉTÉ « HÉROÏQUE » EN TRANSITION ?

Conférence prononcée en séminaire à l'IEP de Toulouse (10 octobre 2007).

Cette conférence se propose de tracer les lignes de force de l'exercice du pouvoir étatique à Madagascar, à l'intérieur d'une arène politique élargie aux limites de l'État-nation insulaire, tel qu'il se met en place dans l'espace de souveraineté ébauché par la loi-cadre de 1956, puis élargi par l'indépendance. Je ne m'arrêterai pas aux péripéties dictées par l'instabilité gouvernementale caractérisant le plus souvent la vie politique malgache, y compris durant les périodes pendant lesquelles le pouvoir présidentiel est solidement tenu en main. Pour ce qui est des aspects événementiels, je me permets de renvoyer à ma thèse soutenue en 2006 et intitulée : « Les gens du pouvoir à Madagascar. État postcolonial, légitimités et territoire (1956-2002) ».

La réflexivité et le désenchantement émotionnel du chercheur sont plus que jamais de mise, s'agissant d'un champ de recherche ancré dans la temporalité et les enjeux de la situation postcoloniale, pour reprendre la terminologie d'un colloque du CERI tenu en 2006. Aussi j'évoquerai tout d'abord les obstacles qui me paraissent devoir être surmontés pour essayer de construire un discours pertinent sur les assises du politique à Madagascar : ce que j'appelle les conditions d'objectivation du champ politique malgache. On distinguera les difficultés opératoires propres à ce type de terrain et le piège plus insidieux des discours reçus, ce que l'on pourrait appeler la *doxa* du temps présent sur les valeurs et les pratiques du politique à Madagascar. Le deuxième temps de mon propos sera consacré au caractère polysémique de la citoyenneté, dans des espaces sociaux déterminés à la fois par les modulations du droit au sol lié aux ancestralités et par les droits et les devoirs contractuels de la modernité politique. Le troisième temps de l'exposé concernera la figure de l'homme providentiel, placée au sommet de la pyramide des allégeances clientélistes, dans une société

confrontée aux angoisses du changement culturel et conservant la matrice mémorielle des monarchies sacrées précoloniales.

L'objectivation du champ politique

Il existe d'abord des obstacles techniques sur lesquels un protocole de recherche académique ne devrait jamais jeter le voile. Ils sollicitent l'obstination du chercheur et interdisent le plus souvent l'utilisation de la méthode statistique, couramment pratiquée par l'histoire et la sociologie politiques des sociétés riches et imprégnées de culture écrite. On citera donc les semaines consacrées à recopier, à la main, un certain nombre de documents plus ou moins délabrés, dans des institutions nationales dépourvues de moyens de reprographie ou même de branchement électrique. Il est certes toujours possible de brancher un portable sur une batterie solaire, comme je l'ai vu faire par un chercheur venu du monde opulent aux archives nationales de Tananarive. J'ai choisi, quant à moi, les bénéfices et les aléas de l'observation participante, diminuant volontairement l'écart de mon équipement avec celui des nationaux.

L'essentiel réside, toutefois, dans les biais d'interprétation introduits par l'héritage intellectuel de la période coloniale d'une part, les effets du caractère inégal de la relation entre la société malgache actuelle et les sociétés industrielles d'autre part. La bibliothèque coloniale nous a laissé une image précise de la société de la Grande Île. C'est le Madagascar des dix-huit « tribus », repris par l'imaginaire politique d'une génération de nationaux formée par les écoles dites officielles et par les missionnaires. Cette ethnographie de géomètres et d'administrateurs, on la retrouve dans les cartouches bien alignés de la stèle de l'Indépendance à Antsirabe, ville des Hautes Terres centrales, comme dans les formules du premier chef de l'État, Philibert Tsiranana, lequel ne perdait jamais une occasion de souligner l'existence d'une dix-neuvième « tribu » à Madagascar, celle des *vazaha*, les résidents de souche européenne. Disons bien que cette image d'une société compartimentée en groupes territoriaux définis par la congruence de caractères physiques et de caractères culturels soi-disant immémoriaux n'est pas scientifique, et ceci pour deux raisons. Tout d'abord, il est parfois possible de dater le moment où un groupe social commence à se penser en tant que communauté imaginée, tels les Betsimisaraka de la côte est, au cours du XVIII^e siècle. Ensuite, la frontière entre ces « tribus » est singulièrement poreuse, bien au-delà de ce qui pourrait constituer de simples exceptions frontalières : si les Merina¹ ont les cheveux lisses et les yeux bridés, que va-t-on faire des descendants d'esclaves de la plaine rizicole de

¹ Ethnie établie principalement dans la région des hautes terres centrales.

Tananarive ? Ils ont la peau foncée et les cheveux crépus, mais ils s'expriment en dialecte merina et ils sont actuellement les plus assidus dans l'organisation de rites funéraires qui les rattachent étroitement au terroir de leurs ancêtres, terroir qu'ils situent généralement sur les hautes terres centrales. Bref, il existe des espaces sociaux différents à l'intérieur de la totalité insulaire, associés à des marqueurs identitaires liés au phénotype – l'aspect physique – et à des caractères culturels. Leur définition et leurs limites sont toutefois variables dans le temps, de telle sorte que, pour reprendre le titre d'un ouvrage célèbre, les ethnies ont une histoire.

À côté de ce que j'ai appelé la bibliothèque coloniale, il y a un autre discours convenu, tenu par une partie des nationaux de la diaspora, celle qui ne choisit pas un compromis opératoire tissé de repli culturel associé au respect scrupuleux de l'ordre public étranger. Il s'agit, cette fois, de polir tout ce qui pourrait constituer les aspérités de l'altérité culturelle malgache, afin de créer une image facilement acceptable dans l'ensemble de l'opinion publique des pays occidentaux. Cette quête d'un capital symbolique étranger peut correspondre à une forme d'autocensure, chez des esprits forgés par l'enseignement français ou nord-américain. Elle est aussi le combat de l'émigrant à la recherche de toutes les niches d'emploi et de revenu, là où son exil l'a mené ; c'est aussi une tactique de propagande au service du combat politique, à l'usage de migrants qui, désormais, partent de moins en moins sans esprit de retour et pratiquent ce que les chercheurs anglo-saxons appellent les migrations circulaires. Ce discours-là procède par escamotage, plutôt que par mensonge délibéré : dans les années soixante-dix, on évoquait le refus de l'échange inégal et de la tutelle néocoloniale de l'« indépendance octroyée » ; aujourd'hui il est question de la défense de l'État de droit, de la lutte contre la corruption, de la libération des potentialités du marché. Ce discours prétend saisir les enjeux de la société malgache avec des notions forgées par et pour les sociétés occidentales. Sa clef de voûte, c'est le postulat d'une opposition entre société politique et société civile, conformément au modèle de la modernité politique, constituée en Europe et en Amérique du Nord à partir de la fin du XVII^e siècle. Ce qui demeure par delà la variation des emprunts idéologiques, c'est la part délibérée ou inconsciente du non-dit dans un discours qui élude la profondeur de la différence culturelle, s'agissant de la relation entre le social et le sacré d'une part, de l'articulation entre les catégories identitaires de l'ancestralité et de la citoyenneté, d'autre part.

Ancestralité et citoyenneté

Si la diversité des sociétés cohabitant sur le sol malgache reste grande, il demeure que tous ces groupes sont englobés dans une matrice culturelle commune,

traditionnellement caractérisée par une conception holiste et hiérarchique de la société, ainsi que par une référence aux ancêtres géniteurs et créateurs de patrimoine, par là-même pourvoyeurs uniques d'identité.

Il existe à Madagascar une diversité extrême des termes de parenté, ces variations lexicales recouvrant en partie une diversité des règles de parenté dont l'étude de l'anthropologue Paul Ottino, intitulée : « Les Champs de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliance et patrimoine » (1998), fournit la synthèse la plus complète. En fait cette diversité entre sociétés patrimoniales et sociétés lignagères masque une unité profonde du système de parenté, la tradition considérant partout que l'individu, unité empirique dont personne ne met en doute la capacité de pensée et d'action, ne constitue nullement l'unité sociale élémentaire. L'individu est socialement inexistant en-dehors de la référence à un ancêtre connu et effectivement enterré dans le tombeau collectif, dont l'écart généalogique avec les aînés vivants ne dépasse guère, dans la pratique, cinq ou six générations. Rappelons enfin que la sociabilité de chacun est déterminée par la présence invisible des ancêtres considérés dans leur ensemble, pourvoyeurs de protection concrète ou de blâme (*tsiny*), toujours assorti de punition. La langue oppose ainsi les vivants visibles (*olona hita maso* en malgache officiel) et les vivants invisibles (*olona tsy hita maso*).

Cette société malgache traditionnelle, réfractaire à un contrat social consenti par l'individu-sujet, n'a jamais conçu l'émergence d'un centre étatique de pouvoir que dans le cadre de la monarchie sacrée, machine symbolique mettant régulièrement en scène une transaction fondatrice entre ce héros culturel que constitue le souverain (ou ses défunts prédécesseurs) et un groupe social en quête de prospérité et de sécurité. Le groupe social fournissant le cadre cognitif à l'intérieur duquel se forment les identités politiques se situe spontanément au niveau des catégories identitaires de base, non pas à l'échelle de la société globale – c'est-à-dire en l'occurrence la nation -. Nous sommes ici sur le terrain de ce que Marshall Sahlins, anthropologue américain spécialiste des sociétés polynésiennes, appelle l'histoire « héroïque ». Il faut comprendre une histoire non pas seulement guidée, mais résumée et incorporée par des lignées de souverains agissant comme autant de demiurges culturels, seuls propriétaires de l'histoire de leur peuple et garantie – au sens premier, tangible - de l'ordre du monde.

La république postcoloniale a renoncé à cette coïncidence symbolique et corporelle de l'ordre des choses et de l'ordre des hommes. On citera à cet égard la stèle commémorative de la fondation de la République Malgache en 1958, à Tananarive. Sur

la base antérieure, gravée dans le marbre en caractères majuscules, figure l'inscription suivante en langue malgache :

Ce jour nouveau qui s'ouvre aujourd'hui
doit être institué comme marque
de l'union et de l'amour entre tous les hommes².

Nous sommes loin de la relation verticale traditionnelle entre le centre du pouvoir et chacune des unités sociales de base, lignagères ou patrimoniales. Cette rupture symbolique pose la question de l'adoption d'un nouveau contrat social, susceptible de souder une communauté imaginée et de légitimer l'autorité politique. Ici intervient la question de la migration de sens moderne du *fihavanana*, le code traditionnel des relations sociales légitimes à l'intérieur de la parenté.

Le Préambule de la Constitution actuelle se présente comme un exposé des valeurs légitimantes du pouvoir. En conformité avec le modèle de l'État importé, le « Peuple Malagasy » y est posé en société civile instituée en collectivité de citoyens déléguant son pouvoir de coercition légitime : la société politique est officiellement désignée comme l'instrument d'un contrat social sous-tendu par « la réconciliation de l'homme tant avec son Créateur et ses semblables qu'avec la nature », conformément aux « valeurs éthico-spirituelles et socio-culturelles, notamment le *fihavanana* ». L'intégration de ce terme de *fihavanana* dans le vocabulaire du droit constitutionnel apporte une consécration à un usage généralisé de longue date chez l'ensemble des acteurs nationaux de la vie politique malgache, tant il est vrai que son champ sémantique est au centre de l'énonciation du politique dès avant l'indépendance, chez tous les protagonistes du mouvement nationaliste.

Dans sa lettre pastorale du 12 septembre 1958 relative au référendum sur la Communauté française, Monseigneur Claude Rolland, évêque d'Antsirabe, réaffirme la légitimité de la revendication de l'indépendance, au nom du caractère irréductible de l'identité malgache. Récapitulant les valeurs fondatrices de celle-ci, il évoque un *fihavanana* défini comme « le sens de la fraternité universelle et l'acceptation d'enrichissements par le contact entre individus, entre tribus, entre peuples »³. Malgré

² Texte original : *Ity andro vaovao izay nisokatra androany ity dia tsy maintsy hapetraka ho mariky ny firaisana sy ny fifankatiavan'ny olona rehetra.*

³ Les prélats de la Mission catholique avaient clairement pris parti en faveur de l'indépendance dans un « Communiqué des Vicaires et Préfets Apostoliques de Madagascar », le 27 novembre 1953.

l'origine européenne de la quasi-totalité des responsables catholiques de Madagascar à la fin de la période coloniale, il serait erroné de réduire cette interprétation du *fihavanana* à un discours étranger, une dénaturation idéologique impulsée par une institution coloniale. Beaucoup plus récemment, le pasteur Richard Andriamanjato, figure de l'intransigeance nationaliste et titulaire de la prestigieuse paroisse d'Ambohitantely à Tananarive de 1958 à 2001, définit le *fihavanana* dans les termes suivants, tirés de son dernier essai, *L'Anthropocratie ou le devenir de l'humanité (le cas de Madagascar)* : « A la limite, cette notion insiste sur l'origine commune de tout le genre humain et invite tous les hommes à se considérer comme membres d'une même famille »⁴. Ainsi se met en place une reconstruction de la tradition, dont l'histoire reste à écrire. Elle débute sous la colonisation et fait intervenir des acteurs tels que le clergé missionnaire, un clergé autochtone⁵ dont la trajectoire précoloniale est pluridécennale, des lettrés surtout tananariviens, fréquemment engagés dans le combat nationaliste et, pour beaucoup, impliqués dans la vie des Églises.

Le *fihavanana* de la tradition, quant à lui, n'apparaît pas comme une morale sociale instituée à l'échelle de la société globale, mais comme une relation de confiance mutuelle réservée à une parenté effective, éventuellement étendue aux voisins immédiats partageant une même résidence. Ce qui importe, c'est de souligner l'historicité de l'énonciation du politique à Madagascar, le sens christianisé du *fihavanana* bénéficiant actuellement d'un large consensus. Dans les discours, dans la presse, dans les essais publiés par les lettrés de Tananarive, le *fihavanana* est présenté comme une morale humaniste, selon laquelle il existerait une relation d'équivalence entre l'harmonie des relations interpersonnelles et celle de la Création en général. Là où l'on avait un ordre cosmique immémorial surveillé par les ancêtres, il y a maintenant un projet divin dont le *fihavanana* fournit le mode opératoire providentiel.

Ici se pose la question de la légitimité politique. Ce qui est nouveau, c'est moins la précarité du quotidien que le fossé qui s'est creusé entre l'idéologie officielle du lien social et le monde vécu du plus grand nombre. Les monarchies sacrées précoloniales ne promettaient rien d'autre que le retour de la pluie et l'existence même de la terre et du riz. Il n'en est pas de même dans une République au credo humaniste, dont le sens est solidaire de cette catégorie nouvelle qu'est l'idée de progrès. La figure de l'homme

⁴ R. Andriamanjato, *L'Anthropocratie ou le devenir de l'humanité (Le cas de Madagascar)*, Antananarivo, Grama, 1995, p.149.

⁵ Voir en particulier F. Raison-Jourde, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX^e siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'Etat (1780-1880)*, Paris, Karthala, 1991, 840 p.

providentiel surgit de cette béance du lien politique, qu'il s'agisse du droit au sol ou de la formule de l'autorité.

La figure de l'homme providentiel

Le caractère hiérarchique de l'ensemble des sociétés établies à Madagascar est bien documenté par les historiens et attesté par le sens commun dans tous les espaces vécus de l'État-nation. Interdites par les constitutions successives de l'État postcolonial, les discriminations fondées sur la naissance demeurent opératoires, aussi bien en milieu rural que, de façon plus complexe, en milieu urbain. La société malgache se conforme en cela au modèle relationnel défini par Louis Dumont dans son *Homo hierarchicus*⁶, à partir d'une analyse de la société de castes en Inde. Les castes en tant que telles n'existent pas à Madagascar, mais on y trouve une application du principe de l'inégalité à la naissance, liée au statut héréditaire de l'ancestralité de chacun. Dumont montre bien qu'une société qui récuse le principe même de l'égalité sociale ne place jamais deux individus exactement et abstraitement au même niveau. Untel qui appartient au même groupe de descendance que moi n'en reste pas moins mon aîné, fût-ce de quelques jours, même si je n'ai garde d'oublier qu'il a pris femme dans un groupe social qui le dévalorise, etc. Le principe de hiérarchie proscrit la possibilité même de l'égalité.

La distinction entre descendants de libres et de non libres demeure pertinente, à la fois comme source d'inégalité symbolique et matérielle et comme représentation structurant le champ politique malgache postcolonial. Bien que l'abolition de l'esclavage par les Français et l'interdiction officielle des discriminations ne soient pas restées sans effet sur un certain nombre de trajectoires familiales ou individuelles, une enquête de sociologie urbaine consacrée récemment à la population de l'agglomération de Tananarive met en évidence une forte endogamie de condition : 84 % des personnes ayant déclaré leur « caste » se sont mariées dans la leur. Les *mainity* (descendants d'esclave ou de serviteur royal) fournissent la grande majorité du sous-prolétariat des chômeurs et travailleurs précaires du secteur informel. Mieux encore : la territorialisation statutaire actuelle de la ville est suffisamment forte pour avoir été représentée dans la thèse de Jean-Roland Randriamaro, publiée en 1997. Partout ailleurs – quoique avec une diversité extrême des situations - la catégorie identitaire de l'esclave reste opératoire dans les rapports sociaux, qu'il s'agisse de l'alliance, de l'accès au bétail ou à la terre, du contrôle des rituels et des relations de pouvoir en général. Dans le

⁶ Voir L. Dumont, *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1966, 449 p.

village betsimisaraka d'Amboditonona (côte est) étudié par Paul Ottino, les descendants d'esclaves ne sont épousables que depuis la mise en œuvre d'un rituel collectif de purification exécuté à plusieurs reprises par un prêtre ancestral agissant comme représentant de la communauté, la première cérémonie n'ayant été organisée qu'en 1965, sous le regard bienveillant des autorités de la Première République. Le président Philibert Tsiranana lui-même, non sans courage, se définissait souvent métaphoriquement dans ses discours comme *andevon'ny vahoaka* / esclave du peuple.

La hiérarchie entre lignées d'originaires et lignées de non-originaires constitue une autre grande source d'inégalité, ethnographiée sur de multiples terrains dans le Centre, le Sud-Ouest et l'Est de Madagascar. Les originaires sont dits *tompon-tany*/ « maîtres du pays/de la terre » : premiers arrivés sur le sol, ils l'ont « ouvert » à la culture et y ont installé leurs tombeaux, de telle sorte que leurs ancêtres exercent une autorité tutélaire sur le lieu, plaçant leurs descendants en position de médiation privilégiée avec les résidents postérieurs.

On évoquera enfin une réaffirmation actuelle du rôle social des descendants de souverains, qualifiés de « nobles » par l'ethnographie coloniale et aussi, il faut le dire, par eux-mêmes, quand ils s'expriment en français : en témoigne particulièrement la multiplication dans la presse des faire-part de deuil explicitement nobiliaires, ainsi que celle des associations de membres de telles lignées, organisatrices de rites d'institution tels que l'érection de stèles ou l'organisation de banquets. Lorsque l'actuel président de la République a été élu maire de Tananarive en 1999, son prédécesseur a cru bon de conclure la cérémonie de passation en évoquant avec soulagement la qualité d'*andriana* / descendants de souverain du nouvel élu, gage selon lui de dévouement à l'intérêt public. Au moins aussi intéressante est la polémique qui a suivi, sans écho dans la presse mais entretenue par les propos de table depuis, maintenant, près de 10 ans : en est-il vraiment ou n'en est-il pas ? Le sujet n'est pas près de s'épuiser.

Dans une société tissée de préséances et cloisonnée par des espaces-temps et des cadres cognitifs différents, il n'existe pas de contrat de citoyenneté incorporé – c'est-à-dire accepté comme une chose allant de soi - à l'échelle globale. Aussi le système électif ne se traduit guère par la sélection d'idéaux et de projets – si ce n'est pour quelques milliers d'individus -, même dans le milieu urbain de la capitale. De deux choses l'une : soit l'élection équivaut à une transaction de l'ordre de l'échange-don entre un postulant et des quémandeurs arbitres de leur vote, soit elle fonctionne comme un pur rite d'institution, c'est-à-dire la mise en scène officielle de positions de pouvoir déjà

acquises, par ailleurs, dans le champ social. Pour autant, la composition de l'actuelle classe dirigeante en formation évoque moins la domination traditionnelle d'une oligarchie restreinte que la foire d'empoigne d'un ensemble de clientèles gérant la complexité actuelle des atouts de la légitimité, dans une société caractérisée non seulement par les inégalités statutaires susnommées, mais encore par un accès très restrictif au prestige de la culture occidentale et plus encore aux bienfaits de la consommation monétaire. Cette compétition est bien traduite par l'expression *ady seza*, littéralement la « lutte pour les sièges », qui désigne l'arène politique dans le langage populaire.

Depuis 1960, chacune des trois Républiques successives a ainsi fabriqué son système de prébendes directement connecté au pouvoir, produisant du même coup ses exclus et créant les conditions de son instabilité. Pour autant, il ne s'agit pas d'un système fermé, et ceci grâce à quatre opérateurs de soudure politique. On citera ainsi le refus partagé d'une véritable remise en cause des inégalités statutaires traditionnelles, le ralliement régulier d'une majorité des prébendiers au nouveau pouvoir, l'entrelacs des tutelles clientélistes et de la construction des frontières ethniques et, *last but not least*, la figure récurrente de l'homme providentiel dans tous les moments critiques de l'histoire politique postcoloniale.

Le registre de l'échange clientéliste le plus rudimentaire, ramené à un calcul utilitaire des coûts et des avantages, traverse toutes les péripéties de l'histoire récente de Madagascar. C'est ainsi qu'invariablement, à chaque moment-charnière de l'histoire politique de Madagascar depuis l'indépendance, une partie du personnel politique précédent se rallie. Ce fut le cas de beaucoup de membres du Parti social-démocrate (PSD)⁷ à la fin de la Première République. Malgré les violences de la crise électorale de 2001-2002, c'est toujours vrai dans la passation entre les deux partis présidentiels de l'Avant-garde de la révolution malgache (AREMA)⁸ et TIM (*Tiako i Madagasikara* : J'aime Madagascar)⁹, fondés respectivement en 1976 et en 2002, à l'initiative de Didier Ratsiraka et de Marc Ravalomanana.

Le champ des frontières ethniques, quant à lui, est presque aussi sensible à Madagascar que dans les États africains issus de la décolonisation. Pendant toute la

⁷ Parti Social-Démocrate : parti présidentiel sous la Première République, créé en 1956 . Madagascar n'a, toutefois, jamais connu de régime à parti unique.

⁸ « Avant-garde de la révolution malagasy » : parti créé par le président Didier Ratsiraka en 1976.

⁹ *Tiako i Madagasikara* : « J'aime Madagascar ». Parti politique créé à l'initiative de Marc Ravalomanana, à partir des comités de soutien à sa candidature à l'élection présidentielle de 2001. On notera le jeu de mots avec l'entreprise industrielle du président (Tiko) et l'effet de logo d'inspiration américaine : « I love... ».

période coloniale, le modèle de l'État-nation unitaire reste la référence obligée de l'ensemble du mouvement national malgache, de telle sorte que les constitutions successives ont toutes défini l'État postcolonial comme un État unitaire. Celle de 1959 évoque une république « une, indivisible, démocratique et sociale » (art. 1), celle de 1975 assure que « le Peuple Malagasy constitue une nation organisée en État » (art. 1) et cette formulation a été conservée telle quelle dans celle de 1992, modifiée en 1995 et en 1998.

Comme dans le cas du *fihavanana*, il existe toutefois un écart entre cette idéologie officielle et les représentations communément admises des frontières identitaires. Dans les périodes critiques de l'histoire politique postcoloniale, les clientèles se transforment en factions et utilisent le champ de l'ethnicité comme ressource politique, pourvoyeuse de mots d'ordre et, le cas échéant, de miliciens armés. Le président Didier Ratsiraka, en particulier, avait fait de cette instrumentalisation de la diversité des sociétés régionales de Madagascar une technique de gouvernement, modulable selon le contexte politique national. Il importe de bien saisir que le jeu des acteurs s'inscrit toujours dans une partie dont l'enjeu se situe exclusivement au centre du pouvoir, comme l'attestent les exemples qui suivent.

Le 29 décembre 2000, le Premier ministre de l'époque, Tantely Andrianarivo, rencontre le roi des Antemoro Ndrenogny Ramahasitrakarivo IV, près de Vohipeno, sur le littoral sud-est. Il vient remettre les clés de la case royale à son propriétaire, suite à une rénovation complète financée essentiellement par l'État. Pieds nus, le chef du gouvernement reçoit la bénédiction du roi sacré : « Vous êtes effectivement le fils de cette région. Aucun incident, si minime fût-il, n'est survenu tout au long des travaux de rénovation auxquels Dieu ne s'est pas opposé »¹⁰. Rapportée à l'action du président Ratsiraka et de ses collaborateurs, cette légitimation a un précédent : le rassemblement au palais de Iavoloha d'un échantillon de souverains traditionnels des sociétés côtières, venus faire allégeance dans le contexte de l'affrontement avec le Conseil des Forces Vives et les foules tananariviennes, en août 1991.

Autre lieu, autres méthodes. À deux reprises, en 1991 et durant la crise électorale de 2001-2002, la province du Nord fournit un écho très atténué des exactions caractérisant un certain nombre de sociétés de l'Afrique subsaharienne voisine, caractéristiques du processus de criminalisation de l'État. Au nom d'une mobilisation contre le retour d'une

¹⁰ *L'Express de Madagascar*, mercredi 3 janvier 2001. Traduit du malgache officiel par la rédaction.

mainmise des Merina sur le pouvoir, les centres urbains sont écumés par une milice armée de quelques dizaines de jeunes ruraux recrutés dans la campagne proche d'Antsiranana, épaulés par des éléments de la garnison et par un certain nombre d'officiers. Au demeurant, l'armement de ces irréguliers est largement conforme à l'équipement réglementaire de l'armée. Le rhum et le chanvre sont distribués largement ; lorsqu'ils viennent à manquer, des automobilistes sont rançonnés dans la rue et un certain nombre de boutiques sont dévalisées. La population rapporte des meurtres concernant des opposants avérés au pouvoir présidentiel de Didier Ratsiraka, ainsi que des viols. À chaque fois, le dénouement du conflit à l'échelle nationale se traduit par une extinction des violences, mais les poursuites engagées ne concernent qu'une proportion marginale des intéressés, dans une société qui ignore pourtant l'anonymat.

Qu'y a-t-il de commun entre des événements *a priori* aussi différents ? Deux choses. En premier lieu, ils ne prennent leur sens que rapportés au champ politique malgache dans son ensemble, et non en fonction d'une logique objective d'éclatement de la société insulaire. En second lieu, ils traduisent une crise profonde de la légitimité politique dans tout le pays : plus que de tradition, il s'agit ici de traditionalisme, c'est-à-dire d'une reconstruction du passé censée fournir un sens à la vie collective dans le présent. Pour reprendre l'expression de Jean-François Bayart dans son ouvrage *L'État en Afrique*¹¹, le champ de l'ethnicité fonctionne comme un théâtre d'ombres, dans lequel la société malgache mobilise des indices culturels tirés de la mémoire collective¹², afin de combattre des angoisses nouvelles. Conformément aux conclusions des travaux d'anthropologie politique menés sur d'autres terrains de recherche, l'ethnicité apparaît ici comme la construction changeante, contextuelle, de l'énonciation des différences culturelles. Il serait inutile de prétendre dissocier les ressorts matériels et symboliques de cette instrumentalisation de l'ethnicité. Elle constitue une ressource politique parce que, précisément, elle correspond à des besoins : besoin de protection contre la précarité et contre l'engrenage des choix inévitables, besoin plus paradoxal de se créer un espace de négociation individuelle des allégeances, dans une société ébranlée par les flux d'informations de la globalisation.

La figure de l'homme providentiel traverse toute l'histoire récente de Madagascar. Philibert Tsiranana, Gabriel Ramanantsoa, Didier Ratsiraka et Marc

¹¹ Voir J.-F. Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989, 439 p.

¹² Sur la construction sociale de la mémoire, voir en particulier J. Cole, *Forget Colonialism ? Sacrifice and the Art of Memory in Madagascar*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 2001, 361 p.

Ravalomanana ont en commun d'être ou d'avoir été considérés par leurs contemporains comme les artisans du salut collectif, à la charnière de l'intérêt général et du contrôle exercé sur les clientèles. Longtemps décriée, la figure historique du président Philibert Tsiranana se confond maintenant avec l'accouchement du corps symbolique de l'État-nation. Le général Gabriel Ramanantsoa et le président Didier Ratsiraka, en leur temps, sont apparus comme les liquidateurs des aspects économiques et culturels du néo-colonialisme. Marc Ravalomanana, quant à lui, démontre tout d'abord la capacité d'un national à investir et à produire, *a fortiori* dans un secteur agroalimentaire qui fascine des populations sous-alimentées et largement imprégnées de la mémoire du pouvoir fécondant des monarchies traditionnelles. Son prédécesseur, Didier Ratsiraka, affichait un certain mimétisme idéologique avec la vision occidentale du politique, lequel n'excluait pas un pillage des ressources nationales au bénéfice de ses protégés et, plus encore lors de son dernier mandat, de sa famille. De son côté, Marc Ravalomanana paraît engagé dans une transaction entre la logique clientéliste déjà évoquée et une entreprise de resacralisation systématique du politique, illustrée par le slogan de sa première campagne présidentielle : « *Aza matahotra, minoa fotsiny ihany*/Ne craignez pas, croyez simplement »¹³. Tout se passe comme si le rejet de la sécularisation de l'État, pierre d'angle d'une démocratie créée par le colonisateur, constituait le préalable d'une refondation du politique à Madagascar.

Quelles sont, en définitive, les lignes de force du champ politique malgache postcolonial ? La relation entre les citoyens électeurs et le pouvoir apparaît déterminée par le télescopage de deux conceptions contradictoires du social. Dans toute l'île, une tradition plus ancienne que la colonisation a tissé la natte d'une société possédant trois caractères : la négation de l'individu comme unité de base de la société, une cascade d'inégalités statutaires encore omniprésentes, une fusion intime du politique et du religieux. De son côté le colonisateur a imposé l'État-nation, forme politique étrangère inventée pour des individus égaux créateurs de droit, dans le rejet de toute solidarité entre l'ordre des hommes et celui des choses. Ici émerge l'institution du *fihavanana*, devenue l'idéologie officielle d'une société désarticulée, pour laquelle l'État clientéliste assure un minimum de transactions concernant la richesse et le pouvoir. Le *fihavanana*, code traditionnel des relations sociales à l'intérieur du voisinage et de la parenté, est aujourd'hui remanié pour devenir un contrat de citoyenneté à l'échelle de la nation. La diffusion relative du savoir scolaire et le prestige des puissantes

¹³ Citation biblique : Marc, 5, 36.

démocraties occidentales ont pérennisé cette exigence de représentation à l'échelle d'une partie sans doute majoritaire de la population, mais il faut tenir compte du prestige et de l'efficacité au moins relative des Églises chrétiennes, recours social privilégié pour la masse des démunis, comme en Afrique subsaharienne. Leur travail de réinterprétation idéologique et de réflexion théologique est relayé, dans le tissu social, par l'engagement de milliers de bénévoles dans les groupes de paroisse, les ONG civiques et les associations de développement local.

Le véritable enjeu de la légitimité politique se situe cependant en-deça des communiqués des Églises et des textes législatifs du pouvoir. Derrière la forme égalitaire et contractuelle de ce pouvoir et des programmes politiques, le principe de hiérarchie et la vertu protectrice du souverain sont bien là. Cet ordre syncrétique dénote à la fois le dynamisme et l'instabilité du politique dans la société malgache.
