

## La “plus belle énigme du monde” ne veut pas être résolue. Le besoin de mémoire multiple à Madagascar

## The “World’s Most Beautiful Enigma” doesn’t Want to Be Solved. The Need for Multiple Memory in Madagascar

REÇU: 24-03-2022 // ACCEPTÉ: 10-04-2022

**Sophie Goedefroit**

*CITERES / Université Paris Cité*

**Albert Roca**

*GESA / Universitat de Lleida*

### Resumé

À travers une conversation, les auteurs examinent la prévalence de la mémoire multiple dans l'historiographie malgache, jusqu'à tolérer des discours ouvertement non scientifiques. Ils proposent que cette tolérance soit une conséquence de la persistance adaptative d'un cadre logique pluriel face à l'imposition épistémologique universaliste de la colonisation, puis de la mondialisation. Ce cadre permettrait d'établir des distances entre (ex)colonisés/ées et (ex)colonisateurs/trices, ainsi que de jeter des ponts vers les identités locales malgaches et leurs formes de prise de décision. Ce modèle pourrait contribuer à relever le défi de la diversité dans la société mondiale, rendu visible par le débat décolonial.

**Mots-Cles:** Madagascar; mémoire multiple; décolonialisme; historiographie post-coloniale.

### Abstract

The authors examine, through a conversation, the validity of multiple memory in Malagasy historiography, which has come to tolerate openly non-scientific discourses. They propose that this tolerance is a consequence of the adaptive maintenance of a plural logical framework in the face of the universalist epistemological imposition of first colonisation and then globalisation. This framework would allow distancing between (ex)colonised and (ex)colonisers, as well as bridging local Malagasy identities and their forms of decision-making. The model could contribute to meeting the challenge of diversity in global society, made visible by the decolonial debate.

**Keywords:** Madagascar; multiple memory; decolonialism; postcolonial historiography.

Il y a une dizaine d'années de cela, Sophie Goedefroit et Albert Roca, tous deux anthropologues, devaient d'une excentricité d'ordre académique qui allait pourtant les conduire, bien au-delà de l'anecdote, à s'interroger sur la production continue, depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle, des théories se voulant scientifiques, mais trop souvent plutôt fantaisistes, prétendant résoudre la question des origines des populations de Madagascar. Si les contextes historiques apportent un éclairage sur leurs conditions d'émergence, en revanche, le cadre académique dans lequel elles s'élaborent ne peut qu'alimenter une double réflexion: sur l'apparent besoin d'entretenir une mémoire multiple scientifiquement fondée et sur l'utilisation actuelle de ces théories dans la gestion des conflits, des revendications identitaires ou politiques dans l'Île.

Les auteurs désirent présenter cette réflexion sous forme d'un dialogue qui s'inscrit dans le scénario du débat décolonial sur la mémoire. Cette polémique est devenue proche de celle de la post-vérité, un enjeu central dans la construction d'une soi-disant conscience globale inclusive, qui puisse assumer la diversité humaine.

### *“Identités trouvées”: du Gondwana aux “tribus perdues”*

**Albert Roca:** Revenons, pour les lecteurs, au point de départ. Nous étions en 2009 et tu venais, Sophie, d'être invitée à participer au jury de soutenance d'une thèse de doctorat en géographie humaine dans une grande université française. Rédigée par une doctorante malgache, sous la direction d'un éminent professeur, cette thèse développait une théorie aussi originale que bouleversante. Madagascar y était présentée comme détentrice “d'un fond culturel gondwanien”, matrice originelle qui ferait de l'île le berceau supposé de l'humanité. Ce substrat aurait été mis à mal, au moins partiellement, par “des migrations coloniales centralisatrices et profanatrices”, des “Atlantes”, assimilables aux colons français...

**Sophie Goedefroit:** J'étais d'autant plus mal à l'aise que je retrouvais dans ce manuscrit des citations de mes propres travaux (Goedefroit, 1998) utilisées pour cautionner en quelque sorte cette hypothèse surprenante des origines des Malgaches. Fallait-il que j'accepte cette invitation ou que je la décline au risque de devoir expliquer mes réserves auprès du directeur de thèse et du jury qui auraient pu se sentir blessés? Ma position était délicate et je me suis rapprochée de toi, Alberto, ami de longue date avec qui j'ai partagé de longs moments de discussion sur le terrain à Madagascar. Il m'est apparu que le sujet de cette thèse pouvait alimenter nos réflexions communes sur l'imaginaire malgache et la fantasmagorie de leurs origines. Si le merveilleux de ces mythes que j'avais recueillis dans le Menabe (l'Ouest malgache) attirait mon intérêt, en aucune manière je ne pensais qu'il eût été possible de leur octroyer une valeur historique, et encore

moins que je puisse un jour servir de caution scientifique à ce genre de théorie. J'abandonnais donc toute idée de participer à ce jury, préférant m'interroger sur les réalités que pouvait révéler cette soutenance.

**AR:** Sans entrer dans un exposé exhaustif de la thèse, il convient d'en reprendre les grandes lignes afin d'éclairer le sens de nos discussions. L'ensemble de l'argumentation reposait sur l'idée qu'un continent appelé Lémurie aurait été engendré par la fragmentation de Gondwana. Cette Lémurie, aujourd'hui éteinte mais dont Madagascar porterait les traces dans son héritage culturel et spirituel, aurait été l'Eden.<sup>1</sup> En d'autres termes ce serait à Madagascar où, selon l'auteur, des êtres spirituels primordiaux, tutélaires des lieux de nature "pure", *masina* (eaux, grottes, lacs, sources, forêts), auraient "involué" en hominidés, "matériels", en devenant les "chaînon manquants" recherchés par la paléoanthropologie. Les êtres humains seraient donc les descendants dégénérés de ces êtres primordiaux, eux-mêmes descendants des lémuriens. Madagascar est présentée comme la "matrice",<sup>2</sup> c'est-à-dire le berceau et la matrice de l'ensemble de l'humanité. La langue malgache serait, dans cette logique, la langue première d'où dériveraient toutes les langues de la planète, "notamment le Français" (sic). Malgré la disparition de la Lémurie et la dégénération évolutive de cet âge d'or, Madagascar continuerait à retenir aujourd'hui une sagesse primordiale "prônant le respect de la vie sous toutes ses manifestations".

**SG:** En effet, dans cette thèse se dégage une triade nature-esprit-humain présentée comme le schéma explicatif d'une certaine sagesse malgache dont les esprits-garants seraient logés dans des sites sacrés auxquels les humains rendent des cultes.

Mes travaux sur les cultes et rituels voués à ces génies chez les Sakalava du Menabe avaient-ils pu, en l'absence de positionnement théorique affirmé, faire accroire que j'accordais une quelconque réalité à ce que je décrivais? Les références dans cette thèse à mes travaux sur ce sujet me le laissent penser. Le détournement des travaux scientifiques est en fait un procédé assez récurrent dans la construction des "fausses vérités" et des mythes modernes. Il n'était bien évidemment pas question que je cautionne par ma présence dans ce jury le détournement de mes écrits.

---

<sup>1</sup> Paradoxalement, bien que réfutée par la tectonique des plaques, cette théorie de la Lémurie a inspiré des découvertes scientifiques. Par exemple, celle en 1891, par Eugène Dubois à Java, qui a élargi le terrain de l'homnisation en dehors l'Europe, en cherchant le *Pithecanthropus* prôné par Haeckel dans les supposées rives du continent englouti.

<sup>2</sup> Par opposition à la "patrie". Le mot *firenena*, traduit par "nation" ou "pays", dérive de *reny*, "mère", tandis que l'expression *tanindrazana*, traduite par "patrie", mais signifiant littéralement "terre des ancêtres", n'est pas genrée. Ce rejet même grammatical de la vision patriarcale de l'origine et de l'héritage est proche des postures New Age, telles que la "matristique" d'Humberto Maturana.

D'autres thèses de doctorat s'inscrivent dans ce que l'on pourrait qualifier désormais de tradition malgache de l'élaboration pseudo-scientifique des théories des origines. Celle du pasteur Ndriana Rabarioelina (2010) en est un bel exemple. Selon lui, c'est en Imerina que serait situé le jardin d'Eden mentionné dans la Bible et c'est à partir de cet endroit que Noé, au moment du déluge, aurait construit son arche pour rejoindre le mont Ararat. Cela expliquerait, toujours selon cet auteur, la proximité étymologique entre l'hébreu et le merina ancien, cette paléo-langue étant la mère de toutes les langues de l'humanité. Cette thèse s'articule à bien d'autres, telles que celles qui tentent de démontrer "scientifiquement" les origines judéo-chrétiennes du peuple malgache, et des populations des Hautes Terres en particulier, puisque le premier peuplement humain de Madagascar se serait produit à la suite de l'Exode des Hébreux d'Égypte. Le peuple malgache serait donc issu de l'une des dix tribus perdues d'Israël, comme le prouverait le calendrier malgache traditionnel qui situe le nouvel an précisément au mois correspondant à cet exode. Cette théorie des origines juives a été l'objet d'une production académique importante et est toujours portée par une certaine frange intellectuelle, essentiellement issue des *andriana* d'Ambohimalaza,<sup>3</sup> et par certains politiques malgaches. Les preuves "scientifiques" le plus souvent évoquées à l'appui de cette théorie sont d'ordre linguistique: il existerait un cousinage avéré entre les patronymes des Hautes Terres, par exemple, et certains patronymes hébreux. Cependant, d'autres preuves matérielles (objets et monuments) auraient existé mais auraient été détruites pendant de la colonisation. Nous revenons donc là, sous une autre variante, à l'épisode de la dénaturalisation des origines malgaches par les Atlantes dont nous parle l'impétrante au doctorat. La piste juive rejoint l'esprit de sa thèse sur la dénaturalisation de l'âme originelle et de la pureté par la colonisation, française en particulier. Si la trame est différente, des motifs comparables apparaissent. Je serais donc tentée de considérer ces thèses pseudo scientifiques sur l'origine du monde à Madagascar comme des mythes contemporains qui trouveraient leurs expressions rituelles dans les prêches de certains temples tananariviens ou de cercles académiques. Ce faisant, il convient de souligner que si la théorie gondwanienne a pu trouver une surprenante audience académique en dehors des frontières de Madagascar, celle liée aux dix tribus perdues d'Israël a elle aussi rencontré un certain succès à l'international.

**AR:** La piste des tribus perdues me paraît plus immédiatement interprétable que celle du gondwanisme. On y aperçoit une quête d'un monde idéal, un Eldo-

<sup>3</sup> *Andriana*, "nobles". Ambohimalaza: localité qui abrite le tombeau d'Andriantompokoindrindra, ancien prince qui aurait perdu le droit au trône par son amour à un connu jeu de table, *le fanorona* ; on la considère parfois dans les "douze collines sacrées" de la refondation d'Andrianampoinimerina. <https://www.madatana.com/colline-ambohimalaza.php> (consulté le 26 novembre 2019)

rado en quelque sorte, nourrie par des agents sionistes bien réels, présents à Madagascar sous différentes formes.<sup>4</sup> On peut remarquer que, bien qu'apparemment anecdotiques, les “sionistes malgaches” ne sont pas du tout seuls en Afrique: les fameux Falasha en Éthiopie se voient accompagnés par bien d'autres revendications beaucoup plus polémiques, même plutôt invraisemblables, comme chez les Igbo, Lemba, Baluba ou Bakongo, pour ne prendre qu'un échantillon.

**SG:** On y retrouve toujours les “trois ordres séparés, le réel, le symbolique et l'imaginaire” propres aux mythes (Levi-Strauss, 1971: 595), c'est bien pour cela notamment que je préfère parler de mythes plutôt que de pseudo-théories scientifiques. Mais ce qui paraît intéressant à comprendre est l'usage qui est fait de ces mythes par certaines catégories de personnes à des moments précis de la vie politique. On se souvient des investissements importants engagés sous la Deuxième République (socialiste) pour inciter les archéologues à retrouver en pays betsileo le trésor de la reine de Saba et les discours du Président Ratsiraka truffés de références aux origines juives du peuple malgache. Aujourd'hui et depuis quelque temps déjà, ce sont les origines austronésiennes qui sont mises en avant, tandis que les thèses sur les origines africaines n'ont toujours eu d'utilité que pour qualifier certains groupes ou certaines franges de la population, en excluant d'autres bien entendu.

### *Épique New Age? L'irruption du suprématisme nousantarien*

**AR:** Ce “généalogisme exotique” serait un composant de l'anticolonialisme, puis décolonialisme, construit après la Seconde Guerre Mondiale. En tant que légitimation nationaliste renanienne<sup>5</sup> dans le scénario postcolonial, il a parfois convergé avec les discours de la contreculture occidentale, avec les tendances de la New Age. Dans le cas précis de Madagascar, ses porteurs ont été les élites “colonisées” instruites, c'est-à-dire plus ou moins occidentalisées, recrutées majoritairement dans les Hautes-Terres et plus intensément au sein de l'*intelligentsia* merina. Je poserais alors comme hypothèse que l'intention ultime serait de dissocier la “civilisation malgache” de la “civilisation française”, voire européenne. L'invocation des origines les plus anciennes et le regard sur l'Asie, voire Austronésie, plus que sur l'Afrique, fourniraient, donc, une alternative pour fuir l'encadrement culturel colonial. Même si paradoxalement, cette vi-

---

<sup>4</sup> <https://www.timesofisrael.com/in-remote-madagascar-a-new-community-chooses-to-be-jewish/>, <https://www.jta.org/2016/11/25/united-states/in-madagascar-worlds-newest-jewish-community-seeks-to-establish-itself>, exemples consultés le 20 janvier 2020.

<sup>5</sup> Selon l'approche théorique d'Ernest Renan (1882) si influent en France.

sion aurait été avancée par les penseurs de la colonie, tout au moins depuis qu'Alfred (1836-1921) et Guillaume Grandidier (1873-1957) se sont imposés aux thèses de Gabriel Ferrand (1864-1936).

**SG:** Ces “mémoires exotiques” apparaissent de manière opportune également dans des scénarios éloignés de la Capitale, comme j'ai pu l'observer en Menabe, chez certains personnages politiques issus de la famille royale Maroseraña. Combien de fois, alors que j'étais à la recherche de mythes de fondation du royaume sakalava, et particulièrement de variantes du mythe de “Zatovo qui n'a pas été créé par Dieu”,<sup>6</sup> ai-je dû écouter ces politiques me parler de leurs origines juives et, *a contrario*, des origines africaines d'une frange de la société sakalava. Leur insistance à “donner des preuves scientifiques”, en les opposant à l'imaginaire “naïf” du mythe de Zatovo, venait sans doute de mon statut de chercheur, mais était également le signe qu'ils désiraient inscrire cette histoire dans la réalité contemporaine et, en quelque sorte, y trouver leur place. Tout se passe comme si, l'adhésion à un mythe plutôt qu'à un autre allait de pair avec l'adhésion à une idéologie politique nationale.

**AR:** Cette revendication extérieure ancienne pourrait-elle être réduite à une simple métamorphose moderne des tentatives de légitimation dynastique par différenciation, qu'on trouve un peu partout dans l'île, aussi bien chez les Maroseraña que chez les Zafiraminia, ou, par ailleurs, dans le reste de l'Afrique? Peut-on relier cette étrangeté des anciennes élites avec le nouveau suprématisme nousantarien?

**SG:** Je n'en suis pas persuadée car l'on ne retrouve pas, en pays sakalava du Menabe, le même schéma suprématiste pan-national ou supra national. Les récits populaires rapportent qu'il y a bien longtemps, des “seigneurs blancs” venant du Sud de l'île, parfois identifiés comme “arabes” ou, en tout cas, comme étrangers, auraient progressé vers le Nord. Au fil de leur chemin, ils auraient pris épouses dans chaque groupe autochtone, *tompontañy* (littéralement, “maîtres de la terre”), contribuant ainsi au maillage d'un pouvoir centralisé, à la stratification de la société et à l'unification du royaume. Ces récits “historiques” viennent se juxtaposer aux mythes prédynastiques, comme le mythe justement du premier héros civilisateur Zatovo dont j'ai parlé précédemment et à ceux qui parlent des temps les plus lointains où seuls les génies (de toutes formes) peuplaient un monde de nature. Seule, comme je l'ai évoqué précédemment, une frange d'élite politique rattachée à la famille royale Maroseraña adhère aux thèses répandues parmi une certaine catégorie de la bourgeoisie politique tananarivienne.

---

<sup>6</sup> Concernant l'analyse de ce mythe d'origine par le héros fondateur Zatovo, voir Lombard 1976.

**AR:** La liaison avec le local que tu as évoquée devient, donc, une distinction décisive. Ce suprématisme, qualifié avec redondance comme “ethnonationaliste”, s’est développé tout récemment. Il s’est dressé face au “défi fédéraliste”, cette remise en cause du modèle unitaire de souveraineté des populations qui aurait démarré avec la chute de la Deuxième République. Bien que minoritaires et apparemment presque limités au milieu “bourgeois” tananarivien, à la suite d’une remarquable participation de la Diaspora et du recours aux *media* et surtout à Internet, les suprématistes ont capté l’attention des analystes à un moment donné.<sup>7</sup> Leur discours s’est appuyé sur une certaine théorie nousantarienne, dont ils seraient les chantres dans l’île.<sup>8</sup> Celle-ci apparaît comme porteuse d’une identité supranationale et même supra-insulaire, pour Madagascar ou plus simplement pour l’Imerina, capable de fournir une alternative austronésienne à l’eurocentrisme de la globalisation, ou encore au panafricanisme identitaire qui a dominé la scène post-coloniale internationale au sud du Sahara.

Cette identité se projette et se nourrit à la fois d’un espace appelé Nusantara.<sup>9</sup> Nusantara dérive d’un mot de l’ancien Javanais qui signifie littéralement “îles entre...”, entre Java et l’Océan, c’est-à-dire, “îles extérieures”, à la limite de l’archipel indonésien. Le propos apparaît dans un texte du XVI<sup>e</sup> siècle qui recueille le serment de Gajah Mada (m. 1364), Premier Ministre du vieux royaume hindouiste de Mahapajit (Java). Ce dernier aurait déclaré qu’il s’abstiendrait de toute nourriture épicée jusqu’à ce qu’il eût conquis le Nusantara. L’on rapporte qu’il aurait tenu parole. Il n’est point à douter que, de l’autre côté de l’Océan Indien, ce récit ait excité l’imagination d’une poignée de suprématistes merina “éclairés”, qui ont pu trouver dans cette narration une prémonition du célèbre testament politique unificateur du roi Andrianampoinimerina (m. 1810): *ny rano-masina no valam-parihiko*, “la mer est la limite de mes rizières”, mission recueillie par son fils Radama I<sup>er</sup> (1810-1828). En quelque sorte, Gaja Madah devient l’*alter ego* nousantarien de l’occidentalisant Radama. Du fait de cette familiarité, le suprématisme merina a élargi la sémantique habituelle de Nusantara, en y affiliant la Grande Île.

Je me demande si cet horizon trans-insulaire de la pensée suprématiste pourrait être compris comme une expression extrême et symétrique, considérée du côté malgache, de cette peur coloniale et postcoloniale, qu’on pourrait nommer “syndrome de la conspiration merina”... Du point de vue des Malgaches, alors, l’on serait tenté de le renommer “syndrome de l’allié inopiné”, fantastique ou

---

7 V. Randrianja (2002), Dumont (2002).

8 V. par exemple <https://www.madatana.com/colline-peuplement.php> (consultée 28 septembre 2022).

9 V. Devi-Voisset (2003, pp. 77 et suivantes).

tout simplement improbable: on peut tracer une ligne qui relie l'élusif partenaire anglais, si bien croqué par Stephen Ellis (1990), avec la prétendue destinée commune avec le Japon invoquée par le pasteur protonationaliste Ravelojaona,<sup>10</sup> mais peut-être aussi avec la supposée souche bouddhiste —voire indienne— du génie malgache postulée par Dama-Ntsoha,<sup>11</sup> avec la figure de “l'aîné arabe” récemment “redécouvert” loin des Hautes Terres par une frange importante “d'islamisés” du Sud-Est ou du Nord de l'île,<sup>12</sup> ou encore avec le propre Gajah Mada...

**SG:** Pour ma part, je serais tentée de penser que nous retrouvons là une expression moderne d'un désir expansionniste en quête perpétuelle de légitimation fort ancienne —car, comme tu le précises, déjà présente dans les propos du souverain merina Andrianampoinimerina—, orchestrée par une “coterie” tananarienne protéiforme et aux intérêts différenciés, circonstanciés, parfois conjugués. Il ne m'est pas possible, dans le format de cet article, de développer un propos qui m'entraînerait de surcroît au-delà de mon champ disciplinaire. Il est notable néanmoins que ce désir d'expansionnisme trouve aujourd'hui audience auprès de certains membres de la famille royale sakalava, et ce d'autant que le Menabe s'est toujours distingué comme une région votant contre-courant. Cela viendrait accréditer donc ton hypothèse de tentative de légitimation dynastique sous des formes modernes et répondant aux dimensions de la globalisation. Je relèverais également le fait que l'invitation qui me fut faite à participer à une soutenance de thèse prônant la théorie nousantarienne permettait justement de raccrocher la société Sakalava du Menabe à ce suprématisme, par référence à mes travaux. Ma présence n'aurait alors apporté une certaine caution académique.

### *Le mirage wébérien et la mémoire déformée de l'esclavage*

**AR:** Cette ambivalence se reproduit lorsqu'on constate la froideur relative avec laquelle on tolère ce suprématisme, dans le milieu merina. Cette prudence ne dériverait pas uniquement d'un conservatisme des classes “bourgeoises”, aisées, craintives d'une approche propre aux jeunes. L'ambivalence fait partie de l'identité citoyenne à Madagascar. La référence à un passé révolu, archaïque, de conquête, ne peut dominer complètement sur une vision de soi-même qui, depuis plus d'un siècle et demi fait appel à un schéma wébérien et pacifiste ou, tout au moins, pacifié” (Roca, 2013).

---

10 Esoavelomandroso (1988).

11 Jean-Baptiste Razafintsalama (1885-1963), dit Dama-Ntsoha, prêtre jésuite devenu lui-même bouddhiste sur le tard.

12 V. Gueunier (1994), Berger & Branchu (2005), Pellerin (2017).

Il est significatif que la mémoire fantaisiste ait prospéré dans des entourages considérés comme “modernes”. Les mêmes cercles où jaillit une idéologie nationaliste que je voudrais qualifier de “tropicowébérianisme”: Madagascar serait alors un des rares pays de souche non européenne pré-adaptés culturellement à la modernité, à cette universalité de racines occidentales qu’on appelle globalisation, comme le Japon ou l’Éthiopie, et avec suffisamment de réussite pour expliquer l’adoption précoce (1869) d’un christianisme officiel à forte composante protestante (encore Weber) et du modèle de la société victorienne —productiviste, puritaine— qui encadrent un progrès, des innovations, qui ont failli pourtant éviter le colonialisme.

L’*intelligentsia* insulaire —notamment merina— répète cette thèse de la VVS<sup>13</sup> à Mox Ramandimbilahatra,<sup>14</sup> sans provoquer, malgré tout, l’adhésion de la plupart des populations en dehors des Hautes Terres...

**SG:** Je confirme que cette tendance et ce discours n’ont, à ma connaissance, que peu de résonance populaire en dehors de la capitale.

**AR:** Alors, cette forte division au sujet du nationalisme dit officiel relève des fortes contradictions depuis son adoption précoloniale, *avant la lettre*, pendant le XIX<sup>e</sup> siècle, associé à un projet paninsulaire propre au royaume merina, lui-même unifié à la fin du XVIII<sup>e</sup>. La base des contradictions convient sans doute au récit suprématiste: la préadaptation présumée ne s’exprimerait pas dans la même mesure au sein des différentes sociétés malgaches, le groupe merina étant celui qui recueillerait et traduirait le mieux cette capacité adaptative. Une partition fondatrice existerait donc dans la nouvelle nation *malagasy*. Il n’est pas difficile d’imaginer des critères, bien ethniques, bien illustrés de cette division, à peine adoucie par le caractère multiethnique des élites modernes, des *olon’ny fanjakana*, les gens du pouvoir, à forte majorité merina et des Hautes Terres en tout cas (Galibert, 2009).

**SG:** En fait, cette partition colle assez bien avec l’usage du mot *ambanian-dro*, littéralement “sous le jour”, un legs linguistique de l’expansion initiée par Radama I<sup>er</sup> et qui désignait les sujets originaires du royaume, merina, en opposition aux autres groupes, Sakalava, Tañala ou autres, aujourd’hui regroupés sous le vocable de “côtiers”. Ce terme est toujours utilisé à l’heure actuelle dans le langage populaire des sociétés côtières pour désigner les habitants des Hautes Terres et plus spécifiquement les Merina. L’utilisation est souvent péjorative et marque la distanciation dont tu parles.

---

<sup>13</sup> Vy, Vato, *Sakelika* (“fer”, “pierre”, “ramification”, “bouture”, dans le sens figuré de fraternité, filiation), société secrète protonationaliste et modernisatrice (1913-1916).

<sup>14</sup> Enseignant conseiller du président Ravalomanana pour son programme de “développement rapide”.

**AR:** La fausse résolution de ce paradoxe est pour le moins troublante. Elle a été posée presque naturellement par l'élite intellectuelle insulaire contemporaine, recrutée très majoritairement sur les Hautes Terres, et qui a dominé et instrumentalisé l'Académie Malgache depuis sa création en 1902 sur le modèle de l'Académie Française ; puis aussi dans l'université et dans les médias. Elle consistait à confondre la culture malgache "pure" avec une certaine version unifiée de la culture merina., reconstruite surtout à partir des travaux des missionnaires chrétiens au sein de la faction victorieuse au XIX<sup>e</sup> siècle, venant de l'Avaradrano, la région au nord d'Antananarivo.<sup>15</sup> Le groupe le plus acculturé serait aussi ce qui fixe la malgachitude!

**SG:** Cela est, si tu le permets, une vision très "merina-centrée", même très tananarivienne, de la modernité et de l'identité malgache. Les travaux des anthropologues notamment ont montré la plasticité des sociétés malgaches dans leurs différences et leur diversité. Leur capacité à se renouveler et à se réinventer en empruntant des processus de transfert et de détournement (Goedefroit, 2003) est également un des modes d'affirmation identitaire à l'adresse souvent des *ambaniandro* plutôt que des *vazaha*, étrangers.

**AR:** Bien sûr, ce n'est qu'un discours, et pas celui d'un groupe entier, disons les Merina, mais d'une faction à dominante merina, un discours, en plus, rarement explicité avant les suprématistes, mais notre approche nous oblige à le décortiquer. La gradation de la présumée préadaptation culturelle à la modernité serait manifeste dans les différences entre les populations en ce qui concerne l'accès au pouvoir et à la richesse, avec une faible participation de la majorité d'habitants des régions, mais aussi de la population plus appauvrie de la capitale, en grande partie *mainty* ("noir"). L'explication la plus courant porte des accents racistes et est basée sur la présupposition d'une forte composante africaine de ces collectifs. La généalogie de la nation se mêle inévitablement, donc, à la mémoire de l'esclavage. Après des siècles d'exportation, pendant le XIX<sup>e</sup>, l'île, et notamment la société merina, est devenue importatrice d'esclaves africains (Regnier & Somda, 2018 ; Campbell, 2005). Les *mainty* —qui constituent, en une certaine manière, la couche populaire de l'Imerina, c'est-à-dire, l'strate la plus basse, selon la lecture plus habituelle de la hiérarchie traditionnelle— sont dès lors perçus comme descendants de ces esclaves africains et portent les marques sociales de l'ancien

---

15 Délivré (1974) livre une analyse nuancée sur la politique interne du Royaume et son influence sur les versions retenues para les traditions recueillies par les missionnaires français (dont l'exemple plus connu est les *Tantara ny Andriana* édité par le Père Caillet. Le besoin historiographique d'une multiplication des points de vue historiques a été maintes fois repris individuellement, ainsi par Stephen Ellis pour l'Imerina, ou collectivement, ainsi par le Département d'Histoire de l'Université d'Antananarivo pour l'ensemble de l'île, depuis les années 1970 et recueillie surtout dans la revue *Omalasy Anio*.

asservissement. Dès la colonisation, cette catégorisation, basée sur des origines supposées en Afrique, a été appliquée souvent implicitement à la plupart des sociétés non merina. Cette inclusion n'est pas sans lien avec le fait que l'expansion d'Antananarivo pendant le XIX<sup>e</sup> avait affecté deux tiers de l'Île. Alors, paradoxalement, l'augment d'un discours sur la singularité malgache, du fait que les gens du *fanjakana* la monopolisé et standardisé, n'a pas cessé de creuser l'opposition entre "ceux originaires des Hautes-Terres centrales" et les "côtiers", une dichotomie que questionne toujours la construction nationaliste.

Il faut comprendre que le discours des élites, qui venaient d'être colonisées dans un empire français à la majorité africaine, visait à se différencier non seulement des "bases" merina ou des "provinces" malgaches, mais, peut-être surtout, de l'ensemble des populations au Sud du Sahara, associées pendant plus de deux siècles au trafic d'esclaves plus intense que le monde a connu. L'origine africaine est devenue, donc, connotée d'infériorité et d'inadaptation aux temps modernes (Nativel et Rajaonah, 2007), ouvertement opposée aux origines européenne ou asiatique.

**SG:** Cette adéquation entre couleur de la peau et hiérarchie sociale n'est pas l'apanage des élites merina. Elle est profondément inscrite dans les théories évolutionnistes du XIX<sup>e</sup> siècle et reprise par certains savants occidentaux du début du XX<sup>e</sup> siècle dans la typologie des peuples de Madagascar. Selon ces typologies, les "Hova" seraient au plus proches des "blancs" et des modernes, alors que les Sakalava seraient rangés dans la catégorie la plus sombre des descendants africains les plus "primitifs". Il n'en demeure pas moins que la société sakalava du Menabe elle-même produit un rapprochement entre couleur de peau, origine et distinction sociale.

Dans l'organisation de l'ancien royaume sakalava du Menabe, l'on retrouvait une partition basée sur les origines supposées des différents groupes stigmatisés par leur couleur de peau<sup>16</sup>: Le lignage royal Maroseraña, descendant du "Seigneur Blanc" (Andriandahifotsy), fondateur du royaume, devrait son nom à ses origines arabes ou, au moins, "islamisées". Les alliés matrimoniaux du lignage royal qui pouvaient se prétendre "nobles par le père et par la mère" formaient la classe des "seins blancs" (*fotinono*) tandis que les autres, se définissaient en fonction de leur part de noblesse (*manan'ila*), de "blancheur" donc, ou de l'origine de leur métissage.

L'on retrouve ainsi, et même chez les roturiers (*vohitse*), des branches blanches ou noires composant un même lignage. Les Makoa, regardés comme descendants

---

<sup>16</sup> Cette distinction est bien évidemment à mettre en relation avec un système de représentation, au symbolisme complexe, en vigueur dans l'ensemble de l'île (Goedefroit & Lombard, 2007)

d’esclaves venus de la côte africaine, formaient, quant à eux, le groupe des *mainty le* (littéralement “noirs mouillés” comprenons “noirs de jais”). Cette partition, qui très probablement se reformule au XIX<sup>e</sup> siècle, est encore aujourd’hui prégnante et joue dans la distribution des rôles dans la politique locale et nationale. J’en veux pour preuve, l’étonnement d’un ambassadeur qui saluant une descendante “seins blancs” de la famille royale Sakalava s’est exclamé “comment imaginer qu’une pure princesse sakalava puisse avoir la peau blanche!”.

### “L’étiquette merina”: fonctionnement ou dysfonctionnement?

**AR:** Il en va de même dans le milieu merina et d’Antananarivo. Cependant, dans le domaine institutionnel et citoyen ou dans l’interaction avec l’étranger, ces distinctions hiérarchiques sont le plus souvent invisibilisées. On est face à la célèbre “étiquette tananarivienne” ou, encore, merina. Depuis l’adoption *top down* du christianisme en 1869, et plus encore après les guerres franco-malgaches et les répressions coloniales contre la VVS ou l’insurrection de 1947, la politesse sociale dans la capitale a acquis ou bien a renforcé une gentillesse très accentuée: on évite des mots tels qu’*andevo* (esclave ou dépendant) plus usuels dans des autres coins de l’île, on fuit les confrontations ouvertes, le parler fort, l’expression directe des amours ou des haines... La douceur peut-être parfois si extrême que nombre d’observateurs ont cru voir un mécanisme d’opacité sociale...

**SG:** Il est certain que, dans la capitale, les distinctions sociales et les hiérarchies sont cachées sous les convenances. Ce climat social a été bien étudié, notamment par Françoise Raison-Jourde (1991, 2002) qui y voit une adaptation souple de la société merina à la modernité, propice à la paix sociale, mais également bien utile, au temps de la colonisation, pour assurer une certaine autonomie à la population ou pour “mystifier” une domination de classe (Randriamaro 1997).<sup>17</sup> Tu as, Alberto, abordé ce sujet sous un autre angle.

**AR:** Je suis sans doute la piste ouverte par Raison-Jourde dès que j’interprète cette étiquette comme une adaptation culturelle dérivée d’une rencontre inégale entre la tradition locale et la modernité globale, bien européenne, avec des résultats potentiellement négatifs, tant pour l’autonomie personnelle que pour le progrès social des Malgaches. Ce serait une réaction défensive, mais pas exclusivement tactique, aussi bien stratégique, car elle permettrait un contact étroit

---

<sup>17</sup> La mémoire de l’esclavage est un sujet trop large pour l’aborder ici: en tout cas, comme échantillon on remet au débat provoqué par l’ouvrage de Pier Larson (2000), et qui montre bien comme cette souvenir est une pièce clé en la construction politique de la société malgache.

avec l'étranger colonisateur et modernisant, mais contrôlé par des formes sociales fixées par les autochtones: c'est la raison pour laquelle je parle "d'ennemi intime" (Roca, 2005). Je me détache, par conséquent, de la vision dominante jusqu'à Raison-Jourde, celle que j'ai vue cette étiquette comme un dysfonctionnement psychosociale.

Louis Molet (1979, v.2, pp 123 et suivantes) fut un des principaux théoriciens de cette vision dysfonctionnelle. Missionnaire protestant mais aussi ethnologue, il avait envisagé une aliénation structurelle au sein de la population merina, dérivée d'une articulation imparfaite, méfiante envers la modernité imposée par les colons. Une sorte de schizophrénie culturelle intériorisée personnellement par le traumatisme que constituerait pour l'enfant merina (essentiellement chez les classes aisées) une circoncision déculturée car dépouillée de son rituel, du tempo des néophytes, différencié du quotidien —séparation, liminalité, agrégation—, incompatible avec la modernité. Selon l'auteur, l'enfant circoncis traduirait sa peur et sa douleur comme une trahison de la part de ses parents à son endroit. Cette trahison inoculerait dans son esprit une méfiance profonde envers les autres qui le marquerait toute sa vie, et expliquerait ainsi la nature des relations sociales dans le cadre de la capitale et plus largement de l'Imerina. Ce manque de capital social serait un frein à tout partenariat allant vers l'innovation et donc le "développement".

À la fin de la période coloniale, et comme bien d'autres avant et après lui (Ellis 1990), le psychologue Octave Manonni (1950) perçoit en Imerina une certaine opacité des relations sociales. Pour l'expliquer, il a dressé un cadre psychanalytique général de la liaison entre le colonisateur, paternaliste, projetant ses frustrations sur l'image du colonisé, et ce dernier, conditionné et séduit en même temps par la dépendance, la tutelle coloniale, sans pouvoir développer aucun compromis autonome avec le bien commun organisé par l'État.

**SG:** Ce sont là, à mon sens, de nouvelles élucubrations fantasmagoriques dénuées de tout fondement scientifique. Déjà dans son temps, l'ouvrage de Manonni fut l'objet de fortes critiques du psychiatre antillais Frantz Fanon, figure majeure de l'anticolonialisme.

**AR:** Certes, mais il ne faut pas oublier que, vus d'aujourd'hui, les "masques blancs" de Fanon ne sont pas si loin de la "psychologie du colonisé" de Manonni, par ailleurs révisée plusieurs fois par l'auteur (Vatin, 2011), lui-même partisan déclaré de l'indépendance. Le désaveu fréquent de Manonni peut être lié au moins en partie, à la racialisation, à la dispute pour le "droit à la parole", dans le débat décolonial. Ici, il suffit de rappeler que des auteurs malgaches s'inscrivent aussi dans cette approche et parfois la renforcent. Je pense au pasteur et politicien Richard Andriamanjato (1957/2013), par exemple, et à son essai consacré au caractère national malgache. Bien que plutôt abusive-

ment généralisé à mon sens, à partir de quelques imaginaires des élites merina, il reste quand même révélateur. Il suggère une préadaptation culturelle au christianisme —et à la modernité— en mobilisant deux concepts merina: le *tsiny* et le *tody*, traduits respectivement et avec un certain simplisme par “blâme” et “châtiment”. Il les interprète, un peu à la manière d’un Dostoïevski austral, redirigeant sur l’individu les contradictions sociales. En tout cas, le message “passe” comme si ces configurations psycho-culturelles pourraient favoriser, avant, durant et après la colonisation, une “prédisposition” envers la modernité, pour revenir à cette notion psychologique utilisée par Mannoni et vastement critiquée (Vatin, 2011). Mais, en même temps, attrapées dans la nouvelle culture cosmopolite merina issue de la rencontre avec l’Europe et le christianisme, elles risquaient fortement d’inhiber le progrès dans la société insulaire. L’inhibition était la conséquence du chevauchement de ces configurations avec des valeurs et des liaisons communautaires, à des sujets de droit collectifs, en fin, qui conditionneraient tout attente individuelle. Et cette imbrication devenait obligée, comme une sorte de réseau de sécurité, dans les relations inégales produites par la domination coloniale.

**SG:** L’on retrouve chez les Sakalava du Menabe, par exemple, un concept assez similaire au *tsiny*. Le *havo* est une forme de culpabilité ressentie par un individu et qui est directement imputable à une transgression ou une faute qu’il aurait commise et dont il n’a pas forcément connaissance. Il peut s’agir d’une simple maladresse vis-à-vis du respect que l’on doit à un aîné, par exemple. Il suffit alors de consulter un devin-guérisseur ou de réaliser un rituel pour rétablir l’équilibre. Mais un individu peut également “lancer un *havo*” à une personne qui aurait failli à une “obligation” morale, par exemple. C’est un peu comme jeter l’opprobre ou la honte sur quelqu’un. Cela requière des modalités plus complexes pour que l’*havo* soit “levé”. J’y vois pour ma part une forme de contrôle social permettant de maintenir l’équilibre collectif, mais en aucune manière “un frein au développement” ou à la modernité.

**AR:** Je suis tout à fait d’accord d’évoquer, pour ainsi dire, la conception d’un Evans-Pritchard sur l’univers de la sorcellerie, corrigée avec une approche utilitariste pour offrir une explication alternative à tout ce psychologisme qui envahit silencieusement les études de développement...

**SG:** Il me semble pouvoir témoigner de la plasticité des sociétés que j’ai étudiées et de leurs facultés à se réinventer en fonction des contextes (Goedefroit, 2006). Cette capacité de renouvellement procède, à mon sens, d’avantage de la nécessité de s’arranger avec les mesures de développement que l’on a pensées pour elles, que d’un désir de modernité.

**AR:** Bien sûr, mais on est forcé aussi à reconnaître et à réfléchir sur le fait que nombre de collègues ou même amis, très bons connaisseurs de ce Mada-

gascar qu'ils ont tant aimé, *vazaha* mais presque des *zanatany*,<sup>18</sup> ont fini par rejoindre (ou même par dépasser) Andriamanjato dans son pessimisme, dans sa crainte d'un dysfonctionnement structurel... Je pense par exemple aux regrettés Paul Ottino (1998) ou Emmanuel Fauroux (2004). Les indicateurs de pauvreté n'ont guère changé au XXI<sup>e</sup> siècle, malgré une croissance continuée jusqu'à la COVID-19, la politique vit dans une transition continue, la périphérie est toujours délaissée... Il est tentant d'établir un lien entre le discours conservateur du *lilindraza*, la loi des ancêtres sakalava, le *lahatra*, l'ordre cosmique traditionnel, et l'immobilisme, le clientélisme, la corruption chez les gens du *fanjakana*... On n'est pas si loin de Molet!

### *Fantaisie ou pluralité*

SG: Dans ton texte de 2005, tu avais parlé d'un certain *effet écran*, de la gent du *fanjakana* et de l'étiquette merina. L'idée était que la saisie par les élites de l'État des bénéficiaires plus directs de la modernité, invisibilise sans doute la "majorité silencieuse" —surtout celle située dans les zones rurales et les quartiers urbains appauvris—, tout en lui offrant à la fois un certain espace d'autonomie...

AR: Oui. Je ne veux pas nier l'exclusion économique, parfois scandaleuse, d'une partie énorme de la population, mais je veux bien rejeter la passivité, l'indifférence, même l'anomie que souvent on attribue à cette "majorité silencieuse", surtout vue de l'extérieur. Dans l'île, on sait bien que ce mot inclut des groupes hétérogènes et pas du tout amorphes: souvent faciles à cerner (tels que les lignages), on sait qu'ils peuvent agir collectivement, se connecter avec les élites urbaines (les fameux Tsimahafotsy d'Ambohimanga ne sont pas du tout une exception), même parfois être craints. De l'autre côté de l'écran, il y a sans doute des identités "soudées" avec les liens forts mais non exclusifs aux groupes de filiation, traversés par des liaisons d'âge, d'initiation, religieuses, de *ziva*, de voisinage et bien d'autres. Des identités, donc, "enracinées" dans des terroirs et des ressources concrètes, là où on élève des tombeaux ou des *hazomanga*, bien que la Loi ne les reconnaisse pas... Ce sont des identités changeantes dans la continuité, agissantes au-delà du symbolique, dans l'économique ou le politique.

En effet, dans le scénario colonial et postcolonial, l'État n'a jamais rempli son rôle de fournisseur de services. Là, l'indéniable responsabilité des élites factieuses est quand même bien plus petite que celle renvoyant aux conditions

---

18 "Enfant/s de la terre", appellation pour des descendants d'étrangers nés à Madagascar, conçus avec une certaine ambiguïté entre les *tompontany* ("maîtres de la terre") et *gasy*, degrés d'autochtones, et les *vahiny*, les étrangers, allochtones proprement dits

fixées par l'articulation institutionnelle et économique à la globalité. Dans ce contexte, d'un État faible, d'une bourgeoisie économiquement rachitique malgré ses prétentions, ces identités enracinées ont dû fournir les cadres de décision quotidiens.

On peut voir sous un autre jour, donc, la célèbre étiquette merina et l'effet d'écran des gens du *fanjakana*. Sans doute, en rendant invisible la fameuse majorité déjà silencieuse, le *fanjakana* au large l'exclue des bénéfices de la modernité et essaie à justifier son évident manque de capacité, même de volonté, pour faire face à sa pauvreté. Mais, si on regarde de près, il se révèle aussi vrai que, loin d'être ethnocides ou interventionnistes, ces gens du *fanjakana* constituent une sorte de couche tampon face aux pressions globale. Et, en faisant ça, ils et elles génèrent, peut-être involontairement, des espaces autonomes où la mémoire est un outil fondamental de regroupement communautaire, politique et économique. D'où la validité des mémoires anciennes, avec leurs mythes inclus.

**SG:** Au temps de nos terrains communs en Menabe, déjà les mythes autochtones faisant apparaître des géants, des nains ou encore d'autres animaux (crocodile, caméléon, lémuriers...) dans la création du monde m'avaient beaucoup intéressé. Dans l'analyse de ces mythes d'origine, j'oscillais à cette époque entre d'une part, le traitement structural revisité par Luc de Heusch avec lequel j'entretenais une correspondance nourrie et, d'autre part, l'approche plus historiographique proposée par Jan Vansina (1983). Aujourd'hui je pense que les deux approches sont utiles, car, dans la société sakalava, on constate un va-et-vient permanent entre la catégorisation d'autrui -et de soi-même-, d'un côté, et la pensée généalogique, de l'autre.

**AR:** C'est bien la références aux mythes, aux épopées, ce qui permet à tous et chacun avoir leur mémoire. Ce que nous pourrions appeler le champ logique du mythe est inévitablement non syllogistique, comme souvent notre comportement journalier ou la mécanique quantique. Mais bien sûr, on peut aussi trouver le principe aristotélique de l'exclusion du tiers dans les décisions quotidiennes du hameau le plus reculé. Cette logique multiple brise la fameuse dichotomie "mythe ou logos" et permet et requiert à la fois une mémoire multiple, essentielle pour maintenir la capacité de décision locale, nécessaire à son tour pour répondre aux défis du monde colonial et postcolonial, face à l'incapacité également quotidienne de l'État et de ses gens pour garantir les services basiques aux populations. L'aspiration de personnages comme Pierre Fatumbi Verger<sup>19</sup> à vivre

---

19 Photographe et ethnographe (1902-1996) autodidacte français qui s'est initié au culte Ifa (Bénin) et a fait connaître les religions afro-brésiliennes.

dans “deux mondes”, le va-et-vient existentiel auquel tu fais référence, devient une obligation journalière pour la grande majorité des Malgaches, et je dirais même des Africains et Africaines. Ce trafic entre réalités est facilité par multiples catégories socioculturelles, qu’elles ne sont pas que simples idées. Les Vazimba me viennent à l’esprit.

**SG:** En effet, la dénomination Vazimba me semble fournir un exemple particulièrement éclairant. Quand il s’agit de relater les temps anciens, avant la constitution des royaumes, il est de coutume d’évoquer cette période comme *faha Vazimba*, le “temps des Vazimba”. Le terme Vazimba est utilisé alors de manière générique et englobe l’ensemble des populations premières, sans distinction d’origine ou de précision sur l’identité spécifique des groupes. La confusion est d’autant plus aisée que le terme “vazimba” est également celui qui est utilisé pour nommer des créatures qui, dans la mythologie malgache, peuplaient Madagascar avant l’arrivée des premiers humains. C’est le sens qui est retenu par l’impétrante au doctorat pour étayer sa thèse sur l’involution des êtres primordiaux. Or, si l’on prend pour exemple la société sakalava de l’Ouest, l’on constate l’existence effective et toujours actuelle de Vazimba reconnus comme clan *karazana sakalava*. Les mythes et traditions, mais également des témoignages historiques, rapportent qu’un groupe de Vazimba se serait réfugié dans la partie septentrionale du Menabe, après avoir été chassé des Hautes-Terres par les premiers souverains de l’Imerina. Il est dit encore que ces Vazimba auraient importé la riziculture en Menabe. Les récits apportent profusion de détails sur leur arrivée mais aussi sur la méfiance des autochtones à l’introduction de cette nouvelle technique agricole, et sur la comestibilité de cette nouvelle plante. Robert Drury (1728) atteste de la présence au dix-huitième siècle d’une communauté de Vazimba venue des Hautes-Terres aux abords de la Tsiribihina et décrit des “mœurs et coutumes” bien étrangères à celles des populations du Menabe. Les témoignages historiques rejoignent donc ici les traditions orales. D’autres traditions orales, manifestement plus anciennes et non corroborées par des témoignages historiques, identifient le clan Vazimba comme autochtone pré-maroseraña et installé à l’embouchure du Mangoky. Dans ces récits s’opère une forme de cristallisation entre la mémoire mythique et la construction idéologique de l’appareil monarchique maroseraña puisque ces Vazimba sont à la fois présentés comme grands autochtones alliés aux clans Mikeha, eux-mêmes descendants de l’union d’un homme et d’une femme hérisson, mais également comme “clan-matrice” d’une unité socio-territoriale en construction: le royaume Sakalava. C’est de toute évidence une séquence qui ne pourrait que plaire aux promoteurs du courant que nous tentons, toi et moi, de comprendre dans cet article.

**AR:** Certes, l’alliance initiale des princes d’Antananarivo avec l’Angleterre (dès 1817), la marquante conversion officielle au christianisme du “Royaume de

Madagascar “par la reine Ranaivalona II et son Premier Ministre, et époux, Rainilaiarivony, en 1869, et puis la colonisation ont imposé un nouvel espace dans le paysage multiple de la mémoire de l’île: l’espace historiographique, avec ses prétentions scientifiques. Cet espace a été monopolisé par les gens du *fanjakana*, selon une nouvelle logique d’affiliation, un nouveau clientélisme moderne que certains ont un peu naïvement qualifié de “méritage”: depuis Radama I<sup>er</sup>, on essaie d’adapter les nouvelles formes de mobilité sociale individuelle à celles déjà existantes, comme dans toute société dite traditionnelle, de toute façon. Cette malgachisation précoce avait tout son sens car les membres de la nouvelle élite ne pouvaient non plus cesser d’être liés par ce que l’on pourrait appeler les logiques traditionnelles collectives d’affiliation, puisque c’est par elles qu’ils parvenaient à accumuler du “mérite”. L’adoption de l’étiquette merina, après les événements qui ont suivi la mort de Radama II (1863), a permis de séparer ce qui est, européen, y compris la science, dans le quotidien tananarivien, si apparemment acculturé. Cette séparation, bien que tacite, silencieuse, rentrait dans la vision existant sur la diversité, et la renforçait. Cette séparation est devenue le mécanisme et la condition à la fois au maintien de l’autonomie des interlocuteurs, surtout de ce qui devraient être subordonné, une autonomie adaptative face à l’oppression coloniale et adaptative face au pouvoir étatique postcolonial, étant donné l’incapacité manifeste des deux administrations pour gérer les populations, encore moins pour garantir leur bien-être. Ce que j’ai appelé ailleurs le syndrome de “l’ennemi intime” (Roca, 2005).

Avec l’étiquette et la vie “ritualisée”, les récits de mémoire ont été une option centrale pour “transiter” d’un monde à l’autre dans l’espace public. Le roi Andrianampoinimerina, héros fondateur de la version officielle d’une nation malgache précoloniale, adopte de manière très significative un rôle narratif, une fonction dans les sens lévi-straussien, de “médiateur”: qui n’a pas entendu un guide à Ambohimanga, berceau dynastique, raconter la fameuse histoire du roi qui se cachait sur sa litière à l’arrivée d’un *vahiny*, reçu par son épouse, et ne descendait que lorsque sa femme lui confirmait qu’il n’y avait pas de danger? Ce pittoresque n’est pas loin de l’affirmation selon laquelle Nampoina, abréviation avec laquelle on humanise souvent la mémoire du grand prince, se serait rendu en cachette à l’île Maurice, où, incognito, il aurait appris les secrets de la gouvernance européenne, ce qui lui aurait permis de concevoir son plan proto-nationaliste pour Madagascar. Cette histoire est présentée dans les travaux menant à une autre thèse de doctorat, celle de Gilbert Ratsivalaka,<sup>20</sup> un ancien militaire

20 À ma connaissance, la thèse n’a toujours pas été publiée. J’ai pu la consulter en 2010, grâce à une communication personnelle et un prêt du propre Gilbert Ratsivalaka, que je remercie ici à nouveau.

qui défendait l'approche tropicowébérienne et admirait le communautarisme de Ratsimandrava ; un historien tardif issu du même milieu social, grosso modo, que la doctorante qui a suscité cette conversation.

**SG:** Tu sais bien que certains collègues historiens reconnus, réfutent ce voyage secret d'Andrianampoinimerina... et cette réduction des causes de l'histoire au personnalisme et à l'anecdote.

**AR:** Oui, bien sûr, mais c'est une condamnation privée plutôt que publique. Ratsivalaka et notre doctorante font l'objet d'une tolérance académique, et pas seulement sociale, de la part de scientifiques de renommée internationale. La ligne interprétative qui relie l'histoire de Ratsivalaka à celle du gardien du *tranobe*<sup>21</sup> d'Ambohimanga peut être poursuivie, on dirait presque naturellement, avec les nombreux récits, contes, liés à la figure de Zatovo, le *trickster* malgache, dont tu as parlé. La piste de Zatovo comme "médiateur" peut transiter du conte de fées au mythe ou encore à la "sagesse", afin d'élargir le spectre de la diversité, en offrant, par exemple, un lieu social à la transgression, statutaire, sexuelle, et pas seulement de la part des puissants. Ceci est illustré dans toute sa séduction par les récits que Philippe Beaujard (1991) rassemble autour de ce qu'il appelle les "Zanahary d'en bas", mettant en scène des personnages comme Zazamilaloza, Mbodisy ou Fanihy lui-même.<sup>22</sup> Une fois de plus, le récit, loin de rester comme une catégorie purement formelle, s'adapte, se réinterprète, évolue en fonction de l'identité des interlocuteurs, émetteurs et récepteurs qui échangent souvent leurs rôles, et du contexte qui, complétant ce qui était évoqué dans le célèbre article de Laura Bohannan (1966) sur "Shakespeare dans la brousse", si évoqué dans les salles de classe universitaires.

***Pour conclure: de retour à "la plus belle énigme du monde"  
et à la tolérance historiographique***

**SG:** Que retenir de ce besoin qu'aurait une certaine frange de la population, essentiellement merina, à développer sans cesse de nouveaux mythes d'origine?

**AR:** Si tu me demandes de conclure, Sophie, je dirais que toutes les options examinées me semblent pertinentes, et ce d'autant qu'elles ne s'excluent pas

---

<sup>21</sup> Palais traditionnel. Lit. "grande maison".

<sup>22</sup> Zanahary (mot lié à la racine *ary*, "créé") est le terme le plus commun dans l'île pour évoquer la divinité, mais aussi, sans solution de continuité sémantique, les ancêtres les plus anciens. Zazamilaloza, littéralement "enfant qui cherche le malheur" est un avatar de Zatovo (nom qui fait référence à la jeunesse), Mbodisy est l'adaptation locale de Bilisy, appellation arabo-islamique du diable, alors que *fanihy* est le chauve-souris (désignant surtout les grandes roussettes frugivores), l'animal qui montre son cul au ciel...

mutuellement. À Madagascar, la singularité, l'idée d'endémisme, prévaut vis-à-vis du monde extérieur, mais intérieurement, la diversité est partout, malgré le discours unitariste. Je propose de revenir sur la question des origines, à travers sa célèbre qualification de "la plus belle énigme du monde". La phrase est attribuée à Hubert Deschamps, père de l'historiographie moderne à Madagascar, plus ou moins fatalement renié par la plupart de ses disciples. Elle a été reprise de temps à autre, peut-être avec plus d'impact par Jean-Pierre Domenichini (1981). Deschamps, Domenichini et nous, tous des *vazaha*, quel que soit l'amour que nous portons à l'île, quel que soit le temps que nous y avons passé, quelle que soit notre acceptation dans la communauté de "malgachisant"...

À mon avis, si on appartient à *l'intelligentsia malagasy*, on est forcément enclin à la tolérance avec une certaine fantaisie, comme mécanisme de pluralité, mais pas au laxisme dans l'évaluation scientifique. L'incohérence, l'irrationalité, ne sont pas acceptées face à la méthode scientifique. En revanche, la différence peut être acceptée si elle évoque des identités, c'est-à-dire des collectifs. La mémoire est un champ particulièrement sensible dans ce sens. Dans ce jeu de mémoires pluraliste, africain, le regard *vazaha* a une part et c'est pour ça qu'on ose l'offrir à nos collègues, même dans l'atmosphère d'exclusion qui a déclenché la racialisation du débat décolonial.

Et c'est là que "la plus belle énigme du monde" nous servira de corollaire. Du point de vue *vazaha*, il résume, le contraste techniquement difficile à résoudre, entre la richesse de la population et de ses composantes culturelles et la limitation, la pauvreté des preuves scientifiques, pour reconstruire leurs origines. Dans la perspective malgache, de l'autre côté de "l'écran", s'ajouterait un facteur politique: le maintien de l'énigme serait une condition pour la solidité d'un pluralisme qui agit dans l'arène globale et qui n'exclut donc pas le monde académique dans ses discours et mémoires, transmises au sein de collectifs avec un degré marqué d'autonomie politique réelle, mais si non reconnue par la Loi positive. En nous autorisant le procédé rhétorique de la personnification, nous pourrions dire que "la plus belle énigme du monde ne veut pas être résolue".

**SG:** Notre collègue Manassé Esoavelomandroso soulève cette nécessité d'un point de vue plus synchronique en disant que "Madagascar n'est pas une île, c'est un archipel".

**AR:** Sans doute. Un de mes fils, apprenti anthropologue, a écrit il n'y a pas longtemps que l'ignorance de l'autre, le secret, c'est une condition de la confiance, alors que la transparence totale la rend vaine, ce qui n'est pas la meilleure base pour la solidarité. À Madagascar, comme dans un archipel, les autres ne sont que partiellement connus car ils restent autonomes, ils restent des "îles"... Ce n'est qu'en reconnaissant cette autonomie, le droit de chacun à la mémoire, que l'on peut envisager un avenir partagé, mais pas unique.

Le temps est venu d'invoquer les ancêtres, les aïeux. Ce seront eux et elles qui auront le dernier mot tant que leurs *zanaka*, leurs fils et filles, persisteront à les consulter, même dans l'Académie.

### **Bibliographie**

- Andriamanjato, R. (1957). *Le tsiny et le tody dans la pensée malgache*. Présence Africaine.
- Berger, L. & O. Branchu (2005). L'islam à l'épreuve de l'ancestralité dans les villes et campagnes du nord de Madagascar. Dans M. Gomez-Perez (ed.). *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux* (pp. 69-117). Karthala.
- Blanc-Pamard, Ch. & E. Fauroux (2004). L'illusion participative. *Autrepart*. 31/3.
- Bohannon, L. (1966). Shakespeare in the Bush. *Natural History*, 75, 28-33.
- Campbell, G. (2005). *An Economic History of Imperial Madagascar, 1750-1895: The Rise and Fall of an Island Empire*. University Press.
- Délivré, A. (1974). *L'histoire des rois d'Imerina: interprétation d'une tradition orale*. Kliensiek.
- Devi-Voisset, R. (2003). Du concept nousantarien aux États archipels: quelques aspects du régime juridique archipélagique dans le Pacifique ouest. Dans, in G. Voisset (ed.), *L'imaginaire de l'archipel* (pp. 71-92). Karthala
- Domenichini J.-P. (1981). La plus belle énigme du monde, ou l'historiographie coloniale en question. Dans *Omalý sy Anio*, 13-14, pp. 57-76.
- Drury, R., 1728. *Madagascar ou le journal de Robert Drury (1702-1720)*. Dans A. Grandidier (ed.) (1903-1920). *Collection d'Ouvrages Anciens Concernant Madagascar* (IV) (I-436). Union Coloniale.
- Dumont, D. (2002). Leçons d'un débat avec des ethnonationalistes merina. Dans F. Raison- Jourde & S. Randrianja (eds.). *La nation malgache au défi de l'ethnicité* (pp. 379-401). Karthala.
- Ellis, S. (1990). *Un complot colonial à Madagascar. L'affaire Rainandriamampandry*. Karthala.
- Esoavelomandroso, F. (1988). Le Japon, modèle pour les intellectuels malgaches? Fin du XIX<sup>e</sup> début du XX<sup>e</sup> siècle. *Omalý sy Anio*, 27, 11-29
- Galibert, D. (2009). *Les gens du pouvoir à Madagascar. État postcolonial, légitimités et territoire (1956-2002)*. Karthala-CRESOI/Université de La Réunion.
- Goedefroit, S. (1998). *A l'Ouest de Madagascar. Les Sakalava du Menabe*. IRD-Karthala.
- Goedefroit, S. (2003). *Transfert et détournement. Les sociétés de la côte ouest de Madagascar dans différents contextes de mutation: discours, pratiques et innovations* (Habilitation à diriger des recherches, 2 tomes). Université des Sciences et Technologies de Lille

- Goedefroit, S. (2006). La restitution du droit à la parole. *Études Rurales*, 178, pp. 39-64. [Dans S. Goedefroit et al: *Quel développement pour Madagascar? Transfert et détournement- biodiversité et ressources naturelles – conservation, investissement et pratiques locales*. Double numéro spécial de la revue]
- Goedefroit S. & J. Lombard (2007). *Andolo. L'art funéraire sakalava à Madagascar*. IRD-Biro editions.
- Goedefroit, S. & J.-P. Revéret (2006). Introduction. *Études Rurales*, 178, pp. 9-22 [Dans S. Goedefroit et al: *Quel développement à Madagascar? Transfert et détournement- biodiversité et ressources naturelles – conservation, investissement et pratiques locales*. Double numéro spécial de la revue]
- Gueunier, N. J. (1994). *Les chemins de l'Islam à Madagascar*. L'Harmattan.
- Larson, P. M. (2000). *History And Memory In The Age Of Enslavement: Becoming Merina in Highland Madagascar, 1770-1822*.
- Levi-Strauss, C. (1971). *L'homme nu. Les mythologiques IV*. Plon.
- Lombard, J. (1976). Zatovo qui n'a pas été créé par Dieu. Un conte sakalava traduit et commenté. *Revue de l'Asie du Sud-Est et du monde insulindien* 7 (2-3), 165-223.
- Mannoni, O. (1950). *Psychologie de la colonisation*. Seuil [réédité et révisé sous le titre *Prospero et Caliban*, Éditions Universitaires, 1984, et *Le racisme revisité*, Denoël, 1997]
- Molet, L. (1979). *La conception malgache du monde surnaturel et de l'homme en Imérina* (2 v.). L'Harmattan.
- Nativel, D. & F. Rajaonah (2007). L'île et son continent. Dans D. Nativel & F. Rajaonah (eds.). *Madagascar et l'Afrique. Entre identité insulaire et appartenances historiques* (pp. 9- 25). Karthala.
- Ottino, P. (1998). *Les champs de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliance et patrimoine*. Karthala-ORSTOM
- Pellerin, M. (2017). *L'islamisation à Madagascar*. IFRI. Observatoire de l'Afrique Australes et des Grands Lacs, note 8.
- Rabarioelina, N. (2010). *Biblical Relations between Israel and Madagascar. Past, Present, Future* (Doctoral Dissertation, Ph.D in Theology). MN (USA): Saint-Alcun House Theological Seminary.
- Raison-Jourde, F. & S. Randrianja (eds.) (2002). *La nation malgache au défi de l'ethnicité*. Karthala.
- Raison-Jourde, F. (1991). *Bible et pouvoir à Madagascar au XIXe siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État*. Karthala-CNRS.
- Rakotomalala, M., S. Blanchy & F. Raison-Jourde (eds.) (2001). *Madagascar. Les ancêtres au quotidien. Usages sociaux du religieux sur les Hautes-Terres Malgaches*. L'Harmattan.

- Randriamaro, J. R. (1997). L'émergence politique des *mainty* et des *andevo* au xx<sup>e</sup> siècle. Dans I. Rakoto (ed.) *L'esclavage à Madagascar. Aspects historiques et résurgences contemporaines. Actes du Colloque Internationale sur l'Esclavage (Antananarivo, 24-28, Septembre, 1996)* (pp. 537-381). Institut de Civilisations.
- Randrianja, S. (2002). Ethnonationalisme et représentations de l'histoire à travers les journaux *Feon'Imerina* et *Masova*. La face cachée de la démocratisation (1992-1997). Dans F. Raison-Jourde & S. Randrianja (eds.). *La nation malgache au défi de l'ethnicité* (pp. 341- 364). Karthala.
- Ratsivalaka, G. (1995). *Madagascar dans le sud-ouest de l'océan Indien (circa 1500-1824): pour une relecture de l'histoire de Madagascar* (thèse de Doctorat d'État en Histoire). Nice: Université de Nice
- Regnier, D. & D. Somda (2018). Slavery and post-slavery in Madagascar: an overview. Dans HAL Id: hal-01519506 / <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01519506v3>
- Roca, A. (2005). "Els Merina de Madagascar". Suplement dominical, diari *Avui*.
- Roca, A. (2013). "Bienheureux le doux. Tradition et violence politique à Madagascar". Dans Ferran Iniesta (ed.) *Tradition et démocratie en Afrique. La frontière ambiguë* (pp. 223-279). L'Harmattan.
- Roca, A. (2015). "Metodologies espúries, visions holistes". Dans J. Benet, A. Farré, J. Gimeno & J. Tomàs (eds.) *Reis negres, cabells blancs, terra vermella. Homenatge al professor d'Història d'Àfrica Ferran Iniesta I Vernet* (pp. 337-368). Bellaterra.
- Roca, A. (2022). "Ethnicité et non-violence dans la transition démocratique de Madagascar en 2002. Lectures et significations d'une crise". Dakar [à paraître, *Hommage à Momar Coumba Diop*]
- Tisseau, V. (2014). Madagascar: une île métisse sans métis?: La catégorie "métis" et son contournement dans les Hautes Terres Centrales de Madagascar pendant la période coloniale (1896-1960). *Anthropologie et sociétés*, 38(2), 27-44.
- Urfer, S. (2019). Développement: pourquoi ça coince à Madagascar. *Jeune Afrique* <https://www.jeuneafrique.com/mag/847830/societe/tribune-developpement-pourquoi-ca-coince/> (consulté le 20 octobre 2020)
- Vansina, J. (1983). Is Elegance Proof? Structuralism and African History. *History in Africa*, vol 10, 307-348.
- Vatin, F. (2011). Octave Mannoni (1899-1989) et sa Psychologie de la colonisation. Contextualisation et décontextualisation. *Revue du MAUSS*, 37 (1), 137 -178



© Sophie Goedefroit i Albert Roca, 2022

© *Quaderns de l'ICA*, 2022

### *Fitxa bibliogràfica*

Goedefroit, S. i Roca, A. (2022). La “plus belle énigme du monde” ne veut pas être résolue. Le besoin de mémoire multiple à Madagascar. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 37(2), 383-406. Barcelona: ICA. [ISSN 2385-4472].