



UNIVERSITE D'ANTANANARIVO

**FACULTE DE DROIT, D'ECONOMIE, DE GESTION
ET DE SOCIOLOGIE**

DEPARTEMENT DE SOCIOLOGIE



**ACTES DU DEUXIEME COLLOQUE INTERNATIONAL SUR
LES SCIENCES SOCIALES :**

« Les Sciences Sociales et les Enjeux de la Mondialisation »

ANTANANARIVO 23 – 26 NOVEMBRE 2010

**Sous la coordination
de François RAJAOSON**

**ACTES DU DEUXIEME COLLOQUE INTERNATIONAL SUR
LES SCIENCES SOCIALES :**

« Les Sciences Sociales et les Enjeux de la Mondialisation »

MANIFESTATION SCIENTIFIQUE

**Organisée par la Faculté de Droit, d'Economie, de Gestion et de Sociologie
Département de Sociologie**

*** SOUS LE HAUT PARRAINAGE DU MINISTERE DE L'ENSEIGNEMENT
SUPERIEUR ET DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE**

*** SOUS LE PATRONAGE DE LA PRESIDENCE DE L'UNIVERSITE
D'ANTANANARIVO**

Avec le soutien de :

- Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique**
- Présidence de l'Université d'Antananarivo**
- Agence Universitaire de la Francophonie**
- Projet MADES (Coopération franco-malgache / Enseignement Supérieur et Recherche)**
- Association Internationale des Sociologues de Langue Française**
- Faculté de Droit, d'Economie, de Gestion et de Sociologie**

COMITE SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

- RAJAOSON François, Université d'Antananarivo
- RANDRIAMASITIANA Gil Dany ; Université d'Antananarivo
- RAZANADRAKOTO Lucien, Université d'Antananarivo
- RASAMOELINA Henri, Université de Fianarantsoa
- SAMBO Clément, Université de Toliara
- BUNWAREE Sheila, Université de Maurice
- LATCHOUMANIN Michel, Université de La Réunion
- FERREOL Gilles, Université de Franche-Comté
- FOURNIER Marcel, Université de Montréal
- GUTH Suzie, Université de Strasbourg
- KOUVOUAMA Abel, Université de Pau et des Pays de l'Adour
- TAMBA Moustapha, Université Cheikh Anta Diop
- TYRIAKIAN Edward, Université de Duke

COMITE LOCAL D'ORGANISATION : Département de Sociologie d'Antananarivo,

- SOLOFOMIARANA RAPANOEL Bruno Allain
- ANDRIAMAMPANDRY Todisoa Manampy
- ANDRIANAIVO Victorine
- RANAIVOARISON Guillaume
- RASOLO André
- RASOLOMANANA Denis
- RAZAFINDRALAMBO Martial
- ROBINSON Sahondra

COORDONNATEUR GENERAL

- RAJAOSON François

FAC DEGS – Département de Sociologie

BP : 905 Antananarivo 101 (Madagascar)

Téléphone : (261-20) 22 675 79

Courriel (e-mail) : c3sociodegs@yahoo.fr

SOMMAIRE

Avant-propos, <u>RANOVONA Andriamaro</u>	1
Introduction , <u>RAJAOSON François</u>	2
frajaoson@moov.mg	
L’histoire de la sociologie et la mondialisation, <u>GUTH Suzie</u>	7
Rets.guth@wanadoo.fr	

THEMATIQUE I (axes : culture et religion)

« Planétarisation de la crise des valeurs et enlèvement des sociétés enclavées »

<u>ANDRIAMIARISETA Andry Solofo</u>	31
---	----

« Le marché du religieux dans la capitale malgache.

Nouvelles entités chrétiennes, représentations sociales et rivalité mimétique.

Cas de Messagers Radio Evangélique et Eglise Evangélique Shine »

<u>ANDRIANAIVO Victorine</u>	46
------------------------------------	----

veandria@refer.mg

Le Fihavanana et les relations familiales et sociales malgaches dans le contexte de la mondialisation

<u>Mouhamed Moustapha DIEYE</u>	62
---------------------------------------	----

Mouhamed.dieye@gmail.com

« Rationalisation de la croyance et marchandisation des biens spirituels dans l’arène religieuse sénégalaise »

<u>FERREOL Gilles,</u>	76
------------------------------	----

gferreol@hotmail.com

Dynamiques identitaires, œuvres d’art et inter culturalité

<u>NDIAYE Lamine</u>	88
----------------------------	----

ndiayelamine@yahoo.fr

La culture comme solution. De la révolution identitaire au développement

<u>RAKOTO Edouard Noëlson</u>	105
edwardrakotonoel@yahoo.fr	
Le « Diamponeñana », une structure sociale et immatérielle dans le Sud Betsileo	
<u>RANAIVOARISON Guillaume Andriamitsara</u>	122
ranaivoarisong@yahoo.fr	
Esotérisme religieux en contexte interculturel à Madagascar	
<u>RASAMOELINA Henri</u>	131
rasamoe@mail.univ-fianar.mg	
Pauvreté, mondialisation et exode des cerveaux. L'exemple de la Haute Matsiatra (Madagascar).	
<u>ROBINSON Sahondra</u>	138
sahondrarombinson@yahoo.fr	
Confessions et clientélisme religieux. Cas des mouvements sectaires	
<u>RODIN Serge Henri</u>	155
sergehenri.rodin@gmail.com	
Chansons populaires et nouveaux rites religieux : exemple des chansons de danse	
<u>TAMBA MOUSTAPHA</u>	164
moustamba@yahoo.fr	
Dakar a l'épreuve des églises évangéliques protestantes et des sectes étrangères	
<u>WALZER Nicolas</u>	172
sociologue.nicolaswalzer@gmail.com	
Les pentecôtismes à l'île de la Réunion peuvent-ils être qualifiés de « sectes » ?	

THEMATIQUE II (axes : développement et communication)

« Dynamiques territoriales et interactions entre groupes »

- ETIENNE Stefano, HERINIAINA Harijaona Thierry Christian.....183
« Ruralité et modernité, cas de l'adaptation paysanne face aux technologies nouvelles ».
- RAZAFINDRALAMBO Martial193
Fondation DURELL : une autre stratégie de conservation et de développement
- SOLOFOMIARANA RAPANOEL Bruno Allain204
allain_rapanoel@yahoo.fr
L'analphabétisme et l'illettrisme : facteurs de marginalisation dans le processus de développement à Madagascar

THEMATIQUE III (axes : socio-économie et politique)

« Dimensions socio-économiques des crises politiques »

- HUET Armel222
Armel.Huet@uhb.fr
Sciences humaines et enjeux de la mondialisation
Les lumières de la musique et des musiciens
- RABEHERIFARA Jean-Claude251
jcrabeh@hotmail.com
Investir autrement le champ politique en Afrique : Nouveaux mouvements sociaux et alternatives sociales et démocratiques
- RAJAOSON Lalao268
nlrajaoson@yahoo.fr
Les impacts de la mondialisation sur les stratégies de développement
- RASOLO André285
andrerasolo@yahoo.fr

Madagascar et la mondialisation

RASOLONJATOVO Fulgence 296

frasolonjatovo@yahoo.fr

Les impacts de la mondialisation dans les sociétés rurales betsileo de la Haute Matsiatra
(Madagascar)

ROBINSON Sahondra 322

Stratégies de survie au quotidien en milieu urbain (Antananarivo et Tamatave)

SAMBO Clément337

samboclement@yahoo.fr

Conflits de valeurs traditionnelles malgaches et occidentales. Cas de l'installation d'une
entreprise minière canadienne à Fort-Dauphin.

AVANT-PROPOS

Le Colloque portant sur « Les Sciences Sociales et les enjeux de la mondialisation » s'inscrit dans la continuation du premier colloque International organisé par le Département de Sociologie de la FAC DEGS de Université d'Antananarivo en 2005. A cette époque l'objectif était alors de « Renforcer l'enseignement de la Sociologie », discipline parfois méconnue et souvent marginalisée.

Destiné à susciter des discussions scientifiques sur les problèmes majeurs auxquels sont confrontées les sociétés actuelles, ce Colloque a porté essentiellement sur les réflexions théoriques et les études pratiques relatives aux enjeux de la mondialisation.

Deux objectifs principaux ont été mis en relief dans l'orientation indicative des débats.

- Réunir des spécialistes en sciences sociales et humaines, dont fait partie la sociologie, et ce en vue de réfléchir ensemble sur les conséquences de la mondialisation dans plusieurs domaines de la vie des sociétés.
- Rendre visibles « la littérature grise et la sociologie souterraine » pratiquées par les jeunes chercheurs, à cet effet les échanges d'expériences et les études de cas furent particulièrement recommandés.

A part les deux propos liminaires, (Introduction du Colloque, L'histoire de la sociologie et la mondialisation), qui ont un caractère transversal, les communications présentées dans ce document concernent les trois thématiques ci-après :

- THEMATIQUE I (axes : culture et religion)

« Planétarisation de la crise des valeurs et enlèvement des sociétés enclavées ».

- THEMATIQUE II (axes : développement et communication)

« Dynamiques territoriales et interactions entre groupes ».

- THEMATIQUE III (axes : socio-économie et politique)

« Dimensions socio-économiques des crises politiques »

RANOVONA Andriamaro

Doyen de la FAC DEGS.

Université d'Antananarivo. Madagascar

Les opinions et les idées exprimées dans les communications sont celles des auteurs

Introduction du Colloque

François RAJAOSON

Au seuil de ce Colloque International portant sur « Les Sciences Sociales et les Enjeux de la Mondialisation », il s'avère opportun de visualiser des points de repère susceptibles d'alimenter les discussions, en vue d'enrichir les débats.

En l'occurrence, je voudrais présenter dans ce propos introductif trois volets complémentaires :

- Considérations théoriques
- Réflexions sur le contexte de la mondialisation
- La pratique des sciences sociales et les défis de la mondialisation

I. Considérations théoriques

Dans la littérature actuelle en matière de sciences sociales, les concepts de mondialisation et de globalisation sont des termes récurrents, il est vrai que les auteurs anglo-saxons n'utilisent que le seul vocable « globalisation ».

D'entrée de jeu, il convient de rappeler que l'internationalisation des échanges a toujours existé à travers l'histoire des sociétés humaines ; néanmoins au cours des deux dernières décennies du XXe siècle, le phénomène de mondialisation s'est manifesté d'une manière optimale. Selon les spécialistes, deux éléments fondamentaux déterminent la phase actuelle de la mondialisation, à savoir le caractère incontournable de la globalisation de l'économie, et le développement sans précédent des sciences et techniques de l'information, facteurs importants qui influencent de plus en plus l'évolution des sociétés.

Les sciences sociales et humaines visent essentiellement à rendre intelligibles les faits socio-historiques par la restitution des connaissances du passé, en vue de maîtriser le présent, afin de mieux préparer le futur.

Cependant, force est de noter que contrairement aux sciences de la nature, les sciences sociales et humaines, centrées essentiellement sur l'action de l'homme, rencontrent des limites objectives dans l'anticipation des phénomènes, car les prévisions sur l'avenir des sociétés humaines sont difficilement gérables. Par exemple, en pleine période du système bipolaire, dominée par la Guerre Froide, on n'a pas pu prévoir la

désintégration du bloc socialiste, même si des tendances lourdes furent avancées à cette époque.

A l'heure actuelle, les pratiques sociologiques doivent encore surmonter des difficultés majeures, dans la mesure où la mondialisation véhicule des impacts sur plusieurs plans, notamment au niveau économique et financier, ainsi que dans le domaine culturel et religieux.

II. Le contexte de la mondialisation

Le phénomène de mondialisation a engendré un nouveau contexte incontournable, surtout depuis la fin du XXe siècle.

En effet, la décennie 1990 est caractérisée comme la période de la pensée unique triomphante, générée par le paradigme dominant dans le contexte mondialisé. Dans ce paysage politique globalisé, la pensée unique a réduit le débat sur les questions du développement aux recommandations des bailleurs de fonds, représentés notamment par la Banque Mondiale et le Fonds Monétaire International, en substance le concept de Consensus de Washington, inventé par l'économiste américain John Williamson en 1990, donne la priorité à la libéralisation, à l'application de la démocratie, à la privatisation, à la réduction du rôle de l'Etat au profit de la société civile ; d'autres expressions similaires ont été avancées pour caractériser ce paradigme dominant comme « Convergence universelle » ou « Consensus du monde unique ».

Dans les pays en développement, particulièrement en Afrique, cette pensée unique a engendré de nouvelles visions relatives à la dynamique des sociétés humaines, d'autant plus que des événements majeurs ont meublé cette époque.

En Novembre 1989, on assiste à la chute du Mur de Berlin, qui a marqué symboliquement à la fois la fin de la Guerre Froide et le triomphe de la mondialisation.

En Février 1990, on assiste également à la libération de Nelson Mandela, chef historique de l'ANC (African National Congress), événement qui a entraîné un changement qualitatif dans l'évolution de l'Afrique du Sud.

En Juin 1990, le Discours prononcé à la Baule par le Président François Mitterrand a secoué plusieurs pays africains par la phrase suivante : « Il ne peut y avoir de démocratie sans développement, et inversement de développement sans démocratie ». On a considéré,

à tort ou à raison, que les échos de ce discours ont favorisé les mouvements pour le changement en Afrique francophone, phénomène cristallisé par l'organisation de Conférences Nationales, destinées à gérer des crises sociopolitiques d'intensité différentielle. Entre autres, on peut citer la tenue des Conférences Nationales au Bénin, en Centrafrique, au Congo, à Madagascar, au Mali, etc.

Parmi les retombées du Consensus de Washington, figurent également les Objectifs du Millénaire pour le Développement (OMD), arrêtés en Septembre 2000 à New York par le Sommet du Millénaire organisé par les Nations Unies, un des objectifs principaux de ce Sommet consiste à réduire de moitié la pauvreté dans le monde en 2015.

Pendant la première décennie des années 2000, les slogans lancés à travers le paradigme dominant, comme la démocratie, la bonne gouvernance, l'état de droit, la lutte contre la pauvreté n'ont pas abouti aux résultats escomptés, car les crises sociopolitiques générées par les aspirations au changement ont perduré dans plusieurs pays africains.

Les contestations des élections non démocratiques, et l'efficacité limitée des actions déployées pour lutter contre la pauvreté, ont mis en exergue les besoins de changement au détriment des facteurs d'équilibre dans la société.

Particulièrement, les besoins de changement et les crises post-électorales, ayant mis en confrontation différentes tendances politiques, ont amené la communauté internationale à inventer le concept de gestion inclusive et consensuelle. En effet, devant l'impasse politique consécutive aux contestations post-électorales, la médiation internationale a souvent proposé la cohabitation des forces politiques opposées dans une transition dite inclusive et consensuelle, notamment au Zimbabwe, au Kenya, à Madagascar, en Guinée. L'expérience a montré que ce schéma n'a pas toujours débouché sur une sortie de crise acceptable pour tous.

III- La pratique des sciences sociales et les défis de la mondialisation

Le contexte de la Mondialisation que nous venons de synthétiser interpelle les praticiens des sciences sociales. En effet, les enseignants-chercheurs ont le privilège épistémologique de pouvoir appréhender l'intelligibilité intrinsèque du fait historique, et ce en vue de dégager des réflexions prospectives.

Au terme de cette première décennie du XXI^e siècle, nous vivons dans une société en crise. A ce propos, faut-il rappeler la crise financière de 2008, qui a commencé par la faillite de la Banque Lehman Brothers aux Etats-Unis, et dont les conséquences ont secoué les autres régions du monde capitaliste. Par ailleurs, dans plusieurs pays africains en transition, les besoins de changement exprimés par les populations ont souvent débouché sur des crises socio-politiques, comme au Zimbabwe, en Côte d'Ivoire, en Guinée, à Madagascar. Ici, il paraît opportun d'évoquer le passage suivant de Georges Gurvitch « La sociologie est une science qui fait des bonds, ou au moins fluctue, avec chaque crise sociale de quelque envergure ».

De ce qui précède, devons-nous rebondir en tant qu'éléments conscients capables de saisir l'intelligence de la situation, ou devons-nous rester spectateurs sans aucune prise sur la réalité ?

Afin de fournir des éléments de réponse à ce questionnement, et compte-tenu des propositions de communication reçues dans le cadre de ce Colloque, des pistes de réflexions peuvent être visualisées.

Sur le plan de la tradition sociologique francophone, on se réfère souvent à Durkheim et Mauss, deux auteurs considérés comme les continuateurs directs d'Auguste Comte, or pour mieux comprendre la transition quasi permanente en Afrique, ne serait-il pas également pertinent de revisiter certains auteurs parfois marginalisés, comme Alexis de Tocqueville dans « La Démocratie en Amérique » (1835), et « L'Ancien régime et la révolution » (1856) ; en termes d'analyse concrète d'une société concrète, les idées développées par Karl Marx dans ses ouvrages historiques ne semblent pas avoir été suffisamment étudiées, entre autres « La lutte des classes en France » (1850) et « La Guerre civile en France » (1871).

En outre, il convient de noter que le contexte de l'après Deuxième Guerre Mondiale, et la période des Indépendances en Afrique, ont catalysé l'émergence de la sociologie du développement ; à cette époque plusieurs stratégies de développement visaient une société nouvelle tendant vers la justice sociale ; en revanche toutes les stratégies sont élaborées actuellement en vue de réduire la pauvreté de moitié en 2015.

Face à cela, faut-il abandonner ou redynamiser les théories sur le développement en vogue dans les années 1970 ? Entre autres la théorie du « centre-périphérie » déployée en

Amérique Latine par Raul Prebisch, Henrique Cardoso, et Celso Furtado ou le concept de « développement du sous-développement » avancé par André Gunder Frank, dans le même ordre d'idées, faut-il considérer comme dépassée la critique de la croissance extravertie engendrée par « l'accumulation à l'échelle mondiale » qui a été présentée par Samir Amin dans le contexte africain ? En outre, est-il pertinent de ne plus considérer les actions des populations rurales comme levier du développement, à l'instar des villages UJAMAA et du FOKONOLONA expérimentés respectivement en Tanzanie et à Madagascar.

En l'occurrence, d'autres questions peuvent être également soulevées, comme la place de l'industrialisation dans le développement des pays émergents ou le renforcement du rôle de l'Etat dans les pays du Sud.

Par ailleurs, si la mondialisation est incontournable, il importe de mieux exploiter les courants d'idée véhiculés par les altermondialistes en vue d'une autre mondialisation. Des théories proposées par certains auteurs évoluant dans le paradigme dominant, méritent également une attention particulière, telle que la notion « d'asymétrie de l'information » avancée par Joseph Stiglitz.

En dernière analyse, en plus des questions que l'on vient d'évoquer, d'autres défis accompagnent l'approche de la mondialisation, comme la montée du fondamentalisme religieux, cristallisée par la prolifération des sectes, l'émergence de la société civile, qui cherche à supplanter les partis politiques et les syndicats classiques, ainsi que la crise des valeurs concrétisée par le désarroi au niveau des modèles et des symboles.

En guise de toile de fond pour ce questionnement, il importe de noter la prégnance du global sur le local, qui joue au détriment des populations rurales. Aussi se pose la question fondamentale suivante : est-il possible de domestiquer le global pour pouvoir apprivoiser la mondialisation.

GUTH Suzie

Université de Strasbourg

Titre de la communication :

« L'histoire de la sociologie et la mondialisation »

C'est par l'intermédiaire des manuels de sociologie que nous allons chercher à percevoir le phénomène de la mondialisation, en prenant en compte une longue période. Nous allons pour commencer nous situer en 1921. Que se passe-t-il à l'université de Chicago ? Nous pouvons le savoir par l'intermédiaire du journal de Norman Hayner, étudiant d'abord en master, puis en thèse. Il écrit son journal sur les feuilles d'une éphéméride et indique qu'il est allé voir le professeur Ellsworth Faris pour savoir si l'on pouvait faire confiance au Dr Park. Faris lui répond que le Dr Park est un grand homme, que déjà cinquante thèses de doctorat ont été soutenues, ce qui n'est pas tout à fait exact, celle de Norman Hayner sera la quarante-cinquième, et que, malgré les manières brusques et non policées du Dr Park, un doctorant peut s'adresser à lui sans crainte.

En France, Emile Durkheim est mort en 1917 ; une grande partie des effectifs des normaliens a péri pendant la grande guerre, dont le fils d'Emile Durkheim. Cette hécatombe va créer de ce fait un fossé entre les générations. Les durkheimiens sont maintenant installés dans l'existence, ils ont des postes et même des positions de pouvoir comme Paul Lapie par exemple, qui est devenu Directeur de l'Enseignement Primaire. Mais ils ne sont plus regroupés autour d'un maître, comme ils l'avaient été auparavant. Marcel Mauss, le neveu de Durkheim, qui revient de la guerre, n'est pas leur chef ; il souhaite mener une vie indépendante, et il écrivait en plaisantant pendant la guerre qu'il préférerait le service armé à l'Année Sociologique. Quels sont ceux qui restent : Marcel Mauss, Fauconnet, Simiand, Halbwachs, Célestin Bouglé, le chevalier blanc qui dégaine son épée pour la cause de la sociologie. Ce dernier va devenir, selon l'expression de Christophe Marcel un découvreur de talents, un entrepreneur de la sociologie. Il a souvent été confronté à Emile Durkheim, ils ont eu des oppositions, notamment celles concernant Georg Simmel, considéré comme un sociologue de talent par Bouglé, qui avait été d'abord invité à publier dans l'Année Sociologique, puis fort critiqué dans les recensions, comme

celle de *Philosophie des Geldes* l'atteste. La guerre et l'engagement de chacun dans ce conflit ont fait le reste.

Deux types d'enseignement de la sociologie vont voir le jour en France, l'un universitaire est validé par le certificat de morale et sociologie : on demande aux étudiants de lire l'Année Sociologique. En 1921, Célestin Bouglé, avec l'aide de Marcel Déat, va publier *Le Guide de l'Etudiant de Sociologie* (68 pages accompagnées d'une bibliographie élémentaire de 36 pages). Bouglé va revenir sur la nécessité d'un manuel et publier en collaboration des morceaux choisis, dans la droite ligne de la sociologie définie par Durkheim. Si l'introduction de la sociologie à l'université se fait d'une manière marginale, comparée à celle de Chicago, elle dispose aussi d'un deuxième lieu d'exercice plus populaire qui devait suppléer au cours de morale religieuse ; c'est dans l'enseignement des écoles normales. Rappelons qu'à l'époque les enseignants du Primaire étaient issus de l'Ecole primaire Supérieure ; ils achevaient ensuite leur formation dans les Ecoles Normales ou les cours normaux ou dans les Ecoles Fédérales pour ce qui concerne l'Afrique de l'Ouest et l'Afrique Centrale, ou dans les écoles normales privées et publiques en ce qui concerne Madagascar. Paul Lapie, directeur de l'Enseignement Primaire, devenu ensuite Recteur de Paris, va être l'instrument de l'introduction de la sociologie dans le programme des Ecoles Normales. Un programme national de sociologie va être créé autour de la personnalité de Fauconnet avec la participation des durkheimiens restants. Nous allons analyser ce programme et chercher à comprendre sa déclinaison dans l'enseignement normal et dans l'enseignement supérieur dans un premier temps. Dans un deuxième temps nous allons chercher à comparer ces données avec celles du célèbre manuel américain *The Introduction to the science of sociology*, puis nous rechercherons dans nos manuels français contemporains quels changements apparaissent en termes de mondialisation. Nous pouvons donc dire que l'introduction de la sociologie dans l'enseignement des écoles normales débuta suite à la définition du programme officiel de cette discipline en 1920. Ainsi, cette discipline, la sociologie, fut introduite précocement dans le monde francophone, aussi bien en France qu'en Afrique et à Madagascar, mais ce ne fut pas un gage de succès. Le programme de sociologie de l'enseignement supérieur devait suivre ce programme initial.

I. Le programme officiel de sociologie de 1920

Le désarroi de l'après-guerre est manifeste dans tous les écrits :

En 1921, Célestin Bouglé dans *Le guide de l'étudiant de sociologie* indique que : *Aujourd'hui plus que jamais - dans le désarroi intellectuel et moral qui suit la guerre - les esprits sont nombreux que la sociologie attire... À méditer les conclusions qui se dégagent de ces informations mêmes, ils vérifieront que le « matérialisme » ou même le « scientisme » ne sont nullement le dernier mot de la sociologie : bien plutôt fournit-elle de nouvelles raisons de respecter les diverses formes de l'idéal que les sociétés ont pour principal office de faire vivre.* Marcel Mauss en 1933 en évoquant la Science française et la sociologie de 1914 à 1933 rappelle que la sociologie a ses ennemis dans l'université même, il évoque la dureté des temps :

Cette résistance normale a coïncidé avec une sorte d'apparent recul de la sociologie en France. La mort de Durkheim l'a privée non seulement de son fondateur, mais aussi d'un merveilleux organisateur. Avec lui le cauchemar de l'après – guerre en France eût eu de moins mauvais effets. L'Année sociologique et les Travaux de l'Année sociologique eussent connu une meilleure cadence. Mais ce n'est pas ici le lieu des regrets.

Marcel Mauss n'était pas l'organisateur nécessaire à *l'Année Sociologique*, celle de l'après-guerre ne lui donnait pas satisfaction. Comparant la sociologie française, composée de bric et de broc, à l'ampleur du mouvement aux Etats-Unis qu'il visita à cet effet en 1926, Marcel Fournier analyse son attitude de la manière suivante : *Marcel Mauss a rencontré aux Etats-Unis des sociologue « mieux armés », en mesure de réaliser « des travaux immenses ». Au lieu de s'occuper exclusivement de ce qui est « facile, amusant, curieux, bizarre, passé, parce qu'il s'agit de sociétés mortes ou lointaines des nôtres. », il faut également, dit-il, mener des études concluantes sur notre actualité, être à l'affût des mouvements nouveaux des sociétés, se porter davantage vers les « choses modernes », en « ébullition » et observer les institutions d'avenir. Bref, le sociologue doit porter son attention sur « le chaudron de la sorcière » où se fabrique la société.*

Alors que la sociologie française essayait de trouver une place dans l'espace universitaire, on avait cru trouver un moyen de la diffuser et de la populariser loin de ses objecteurs du Collège de France ou de la Sorbonne, en choisissant d'en faire une discipline

pour les futurs instituteurs. Mauss reconnaît qu'elle devrait s'intéresser à la modernité et non aux particularismes, aux faits bizarres qu'il développe lui-même. Le programme de 1920 saura-il devenir le vecteur de cette nouvelle donne ? Nous allons l'examiner en fonction des différents manuels, manuels de l'enseignement normal et manuels de l'enseignement supérieur mais d'abord, voyons ce que dit le programme officiel :

Le programme officiel de 1920. Notions de sociologie appliquée à la Morale et à l'Education (1 heure par semaine).

Divisé en quatre parties, sociologie économique, sociologie domestique, sociologie politique et un quatrième plus composite sur la religion, l'art et la science au point de vue sociologique, le programme se présente à la fois comme une sociologie appliquée et une sociologie générale. Les auteurs du premier manuel A. Hesse et A. Gleyze, sont pour le premier licencié en philosophie et pour le second directeur d'Ecole Normale, cet ouvrage est publié chez Alcan en 1922 avec une préface de Fauconnet. Il est publié chez un éditeur issu de l'Ecole Normale Supérieure qui a déjà publié Emile Durkheim, Fouillée, Palante, Spencer et l'Année sociologique, il appartient au même cercle intellectuel et régional que Durkheim et les siens. On peut donc penser qu'il s'agit d'un manuel qui a reçu l'agrément des durkheimiens, il va servir de support au rayonnement de la sociologie durkheimienne. Paul Fauconnet dans la préface du manuel rédigé par Hesse et Gleyze veut montrer l'acuité du regard de cette sociologie et indique le fait suivant :

« Un certain nombre d'élèves de race noire, originaires de l'AOF, venus en France pour y achever leur formation intellectuelle, ont suivi ces leçons. La confirmation éclatante, que, pendant le cours l, les allusions au régime familial juridique ou économique des peuples d'une civilisation différente de la nôtre recevaient de leur part, a plus d'une fois donné à leurs camarades, et faut-il le dire, aux auteurs mêmes de ce manuel le sentiment que les théories sociologiques n'avaient pas une réalité livresque, mais qu'elles atteignaient une réalité vivante et présente. En 1927, avec le même programme, paraît un autre manuel pour les écoles normales, celui de L. Contardarin. Son édition de 1937 mentionne que sept mille exemplaires ont déjà été vendus, et indique comme pour le précédent qu'il suit le programme officiel.

Programme Officiel du 18 septembre 1920

Introduction.

La société. L'homme ne peut vivre solitaire. Influence de la vie sociale sur la vie matérielle, intellectuelle et morale. Classification des sociétés.

1. Sociologie économique.

Groupement ayant pour fin la satisfaction des besoins matériels.

Corporations, associations professionnelles, coopératives.

La famille et l'Etat et leurs rôles économiques. Les formes de la production dans les diverses sociétés humaines.

Le travail (travail intellectuel, travail d'invention et de direction ; travail manuel ou musculaire).

La conditions des travailleurs.

Relations réciproques des divers agents contribuant à la production.

La division du travail.

Les formes de l'échange dans les différentes sociétés.

La valeur et le prix. Concurrence et monopole. La monnaie.

Le crédit.

La rémunération du travail. L'épargne.

Les différentes formes de la propriété.

Influence des transformations économiques sur les institutions, les mœurs et les idées.

Les effets moraux de la division du travail, la solidarité, son influence sur l'éducation, nécessité d'une double éducation générale et spéciale pour quiconque participe à la vie économique moderne.

2. Sociologie domestique

Les diverses formes de la famille.

Comment elle a perdu certaines de ses fonctions primitives.

Constitution de la famille ; le mariage, son caractère moral et social.

Les relations réciproques des époux.

Relèvement progressif de la dignité de la femme.

Relations des parents et des enfants : l'autorité de la famille.

L'influence morale de la société familiale.

Famille et école. Comment l'école aide la famille dans ses rôles essentiels. Relations qui doivent exister entre la famille et l'école.

3. Sociologie politique

Sociétés politiques : tribus, cités, empires, nations, et confédérations.

1. Qu'est ce qu'une nation ? Formation de l'unité nationale ; rôle d'un idéal commun dans cette formation. La langue officielle/nationale et les dialectes provinciaux. Caractéristiques nationales. Le principe des nationalités. Le patriotisme. Rôle de l'école pour maintenir et accroître l'unité nationale et développer le patriotisme

2. L'Etat. Les fonctions de l'Etat : comment elles varient. Les nouvelles attributions des Etats modernes (instruction publique, prévoyance et hygiène sociale). Séparation progressive de la société religieuse et de la société politique.

3. Constitution des Etats. Relations réciproques des citoyens. La hiérarchie et ses diverses formes. Le régime des castes, aristocraties, démocraties.

Les droits individuels, la liberté et ses limites.

Les Gouvernements : monarchies, oligarchies et gouvernements populaires.

Gouvernement parlementaire. Suffrage universel et restreint. Représentation proportionnelle. Accession des femmes à la vie politique.

Rapports de l'exécutif et du législatif.

4. L'importance particulière de l'éducation dans la démocratie.

Le pouvoir judiciaire – La criminalité et ses causes.

La peine. Quel sens elle prend dans les diverses sociétés (expiatoire, exemplaire)

5. Relations entre les nations et les Etats - Solidarités et antagonismes. Guerre et paix. Arbitrage et la Société des Nations

4. Religion, art et science du point de vue sociologique.

Les formes primitives de la religion, de l'art et de la science.

Religion de tribus, de cités, de nations, religions, religions universalistes.

Rôle social des religions.

Séparation progressive de la religion, de l'art et de la science dans les sociétés modernes.

Influence du milieu social sur la production artistique et scientifique. Ses limites : l'originalité de l'artiste et du savant.

Influence de la société sur l'éducation ; la durée de l'éducation varie en fonction de la structure des sociétés.

Rôle social de l'école.

Les premiers manuels de sociologie pour étudiants peuvent être de trois ordres :

- *Le guide de l'étudiant de sociologie* de Célestin Bouglé et Marcel Déat, Paris, Librairie Garnier Frères, 1921, qui comporte une bibliographie et des indications pratiques, 68 p.
- *L'évolution des valeurs* de Célestin Bouglé, Paris, Armand Colin, 1929, qui s'adresserait plus aux formateurs, c'est un ouvrage de quatorze chapitres, 287 p.
- *Eléments de sociologie* de Bouglé et Raffault de 1929 qui comporte des morceaux choisis et qui propose 165 textes à la réflexion.

Nous avons à partir de ces trois ouvrages, trois moyens pédagogiques différents. Avec le premier l'étudiant de philosophie peut trouver les ouvrages de référence, avec le second il dispose d'un exposé pédagogique sur un thème familier à Bouglé (il a fait sa thèse sur l'extension des idées égalitaires), le dernier ouvrage serait un manuel proprement dit, dans la mesure où il propose un choix de textes sans que le lecteur dispose d'un commentaire pour les accompagner. Ces textes traitent des différents champs de la sociologie française, avec les auteurs de référence du groupe des durkheimiens.

La sociologie se présente sous deux formes, sans qu'aucune d'entre elles conduise à la discipline elle-même. Soit elle conduit à une vulgate comme dans les manuels de l'école normale induisant une morale pratique, comme le fait Contardarin et dans une moindre mesure Hesse et Gleyze, soit elle accompagne la réflexion sur la morale pour la licence de philosophie, comme l'ouvrage sur les valeurs de Célestin Bouglé le montre. Si ces manuels nous paraissent avoir peu d'ampleur dans leurs dimensions et dans leur conception, c'est aussi en raison des restrictions de l'après-guerre, de l'absence de matière première, de la difficulté de reprendre un rythme considéré comme normal avant guerre. L'après-guerre

sera long et les pays d'Europe peineront longtemps avant de retrouver la situation d'avant-guerre.

A la même époque, de l'autre côté de l'Atlantique, le manuel américain de Robert E. Park et E. W. Burgess (1921) va défrayer la chronique. Fort de plus de mille quarante pages, il arrive à présenter une grande variété de textes d'auteurs en majorité européens, en les mettant en rapport avec des notions et concepts qui vont devenir ceux de la sociologie américaine de Chicago jusqu'à la deuxième guerre mondiale. C'est une sociologie du monde présent, comme le note Marcel Mauss en 1926, qui s'intéresse aux différentes divisions et rôles dans la société, que ce soit celle de la ségrégation raciale ou celle de ces ghettos urbains où vivent les migrants. Certes les choses ne sont pas toujours évoquées en termes aussi crus, mais les travaux se rapportent surtout sur le quart-monde, sur les zones à la lanterne rouge, sur les lieux fréquentés par les hobos, si ce ne sont les zones où la criminalité est plus forte qu'ailleurs. La marginalité fascine Robert E. Park, il a travaillé sur les zones d'ombre de la ville de Minneapolis lorsqu'il était jeune journaliste, il a ensuite croisé Jacob Riis, auteur de *How the other half lives*, lorsqu'il était journaliste ; il incite donc les étudiants à suivre la même voie et à mouiller le bas de leurs pantalons.

Pourtant la situation française et la situation américaine ne sont pas sans similitudes. N'oublions pas que l'Amérique du tournant du XIX^e siècle au XX^e siècle est un pays agraire. Ses universités sont récentes et l'on va faire des études en Allemagne et en Grande Bretagne pour obtenir un doctorat ; le séjour européen est une sorte de passage obligé de tout universitaire américain. À Harvard, William James domine la scène de la psychologie, Münsterberg, qui vient de Freiburg-in-Brisgau, crée le premier laboratoire de psychologie expérimentale. Dans son pays, il avait installé son laboratoire à ses frais et à son domicile, il n'avait été que maître assistant. Les idées viennent d'Europe et la conceptualisation de la sociologie, comme ce sera le cas pour Robert E. Park, suit cet axe atlantique.

Entre le groupe des durkheimiens qui travaille à *l'Année sociologique* et le groupe des enseignants de Chicago qui travaillent à *l'American Journal of Sociology*, la différence n'est pas si grande, sauf en ce qui concerne l'insertion universitaire de la revue américaine, et les moyens mis en œuvre pour diriger et publier la Revue. Sinon, leurs références sont souvent identiques : ils lisent les uns comme les autres des auteurs allemands, anglais, français et italiens. La différence entre les deux développements de la sociologie tient à son

objectif : aux Etats-Unis, comme le relate la Note méthodologique du Paysan Polonais en Europe et en Amérique rédigée par Florian Znaniecki, la sociologie doit changer le monde, changer les attitudes, elle est conçue comme un moyen d'action et comme un processus de rationalisation de la société dans un sens qui n'est pas weberien. En France, la sociologie peine à se tailler une place dans le monde universitaire, c'est une discipline académique au même titre que la philosophie ou l'histoire, mais elle est souvent récusée par ces deux disciplines qui sont parmi les plus anciennes. La sociologie n'est pas conçue comme une volonté d'agir sur le monde, mais elle devient un moyen de connaissance du monde, elle cherche à se frayer une voie entre l'histoire, la philosophie, la géographie, les études classiques. En raison de leurs origines communes, on peut se poser la question de savoir pourquoi elles diffèrent autant, et ce dès 1921.

La biographie de Robert E. Park explique à elle seule une partie des orientations de cette sociologie. Après avoir été pendant sept années un des secrétaires et ghost writer de Booker T. Washington, l'Américain noir le plus connu de son époque, il est recruté pour un cours d'été à l'Université de Chicago portant sur les Noirs en Amérique. De tous les Américains blancs de l'époque il est certainement le seul à avoir vécu à proximité du grand leader noir. Sa connaissance vécue de la vie des Noirs du Sud le pousse à chercher et à comprendre quelle est *de facto* l'insertion des Noirs dans la société américaine et quel est le chemin de leur assimilation. Son directeur de thèse, le philosophe Windelband l'avait fustigé pour ses lacunes en matière de conceptualisation et, pendant toute sa vie de conférencier professionnel et de professeur, il va chercher à compenser ce manque épistémologique. L'ouvrage de 1921 de Park et Burgess s'articule autour de cette question et des quatre concepts (qui ont beaucoup changé au fil du temps) qui conduisent à l'assimilation : il s'agit de la compétition, du conflit, de l'accommodation et de l'assimilation. L'examen de ces quatre notions occupe déjà plus de deux cent cinquante pages dans l'ouvrage ; ce sont elles, ainsi que les notions corollaires comme la position d'isolement qui avait été d'abord pensée comme étant propre à la situation des Noirs de la plantation et qui s'est avérée plus générale qu'il n'y paraissait de prime abord, qui vont donner à l'ouvrage ce caractère spécifique que les notions d'écologie humaine vont encore amplifier, dans la mesure où les quatre concepts cités se réfèrent aussi à l'espace

accompagnés de l'isolement, de la migration, de la succession et de l'inscription dans plusieurs types d'espaces développés dans l'article de 1915, repris dans l'ouvrage *The City*.

Ainsi, à partir d'un fond qui semble commun de part et d'autre de l'Atlantique, la volonté de comprendre une société vue comme biraciale, et pluricommunautaire va faire émerger un discours et des problèmes sociologiques qui apparaissent comme proprement américains. Ce discours trouve peu d'échos en Europe jusqu'à la deuxième guerre mondiale, ce n'est que par les mesures mises en œuvre pour les universitaires français par la Fondation Rockefeller que la sociologie américaine va rencontrer plus d'échos. La première guerre mondiale a séparé les belligérants bien plus qu'il n'y paraît : la France victorieuse, mais très affaiblie, conserve les traces que le nationalisme exacerbé de la guerre avait laissées. Les manuels des Ecoles Normales doivent aussi enseigner l'amour de la patrie, celle-ci n'est pas le fait des races, selon la terminologie des durkheimiens, ni des langues, reprenant le point de vue exprimé au XIX^e siècle par Renan, elle est définie comme étant la volonté d'un être ensemble. *La nation crée la race, et n'en résulte pas ; de même elle est le support de la langue commune, et la communauté du langage ne suffit pas à la créer.* Pour Robert E. Park, la nation est une création française, c'est celle d'un groupe hétérogène qu'il va classer dans sa nomenclature en raison de l'éveil des nationalités dans l'empire austro-hongrois dans *les groupes de conflit*. Pour lui, la situation des Noirs s'apparente à celle d'une nation dans la nation, selon les termes de Booker T. Washington. Les deux points de vue sont opposés en ce qui concerne la question nationale, mais aussi en ce qui concerne l'objet de la sociologie et la manière de l'appréhender. On peut dire qu'émergent, tant à Chicago autour de Robert E. Park et William I. Thomas qu'à Paris autour du groupe d'Emile Durkheim, deux traditions de sociologies nationales qui vont perdurer jusqu'à la deuxième guerre mondiale. Ce n'est que par le biais des exilés, et après la deuxième guerre mondiale, que ces traditions vont s'interpénétrer et devenir dans le dernier quart du XX^e siècle un élément constitutif de la sociologie générale.

La sociologie d'inspiration durkheimienne se caractérise surtout par son insistance à propos de la sociologie domestique : la famille vue à partir de plusieurs angles, historique d'une part et anthropologique d'autre part. Le ton du manuel de sociologie destiné aux Ecoles Normales sera très différent, il est prescriptif et normatif, dans l'ouvrage de Contaradin, il aborde le statut de la femme en fin de chapitre. Dans cet ouvrage, la femme

est relevée progressivement, alors que dans l'ouvrage de Hesse et Gleyze on évoque aussi le droit, qui impose à la femme mariée la puissance maritale ainsi que la protection, tout en indiquant que les lois ne correspondent plus aux mœurs en raison de l'accroissement des sociétés qui conduisent à l'émancipation des individus. *Plus rien ne justifie l'hégémonie de l'homme dans la société conjugale. La dignité de la femme se relève progressivement.* Si l'un des ouvrages insiste sur la libération par le travail, l'autre considère que le féminisme intégral d'un Fourier, d'un Cabet ou d'un Enfantin est antinaturel, antisocial et antimoral. Le féminisme modéré a les faveurs de l'auteur, qui indique qu'il ne voit pas pourquoi l'on refuserait à la femme tout droit civique. Néanmoins alors que cet ouvrage est aussi destiné aux Normaliennes, donc à des jeunes filles qui vont travailler, l'image du couple qui travaille qui dépense plus, mange moins bien et où le mari va au cabaret montre à l'envi quelle est l'opinion de son auteur.

La sociologie domestique des manuels de l'enseignement normal est une sociologie appliquée, qui cherche à faire comprendre le régime matrimonial, les droits et les devoirs des époux ainsi que l'avantage du mariage en tant qu'union stable.

Tout autre est le point de vue des ouvrages de sociologie destinés à un public d'étudiants. On cherche à faire comprendre les formes primitives du mariage (huit textes) et l'évolution de celles-ci dans les temps modernes. Les textes sont présentés sans commentaires, alors que les textes de *The Introduction to the Science of Sociology* sont toujours commentés. L'objectif des auteurs consiste à vouloir montrer un modèle familial complexe, en choisissant le *pater familias* romain, l'évolution de la *gens* telle que Sumner Maine ou Fustel de Coulanges l'évoquent avec l'observance du culte des Lares, qui intime la piété envers les parents, et celles envers les enfants. Le débat sur les origines de la famille fut vif : songeons à l'ouvrage de Bachofen sur le *Mutter Recht* (l'origine maternelle du droit). Le droit maternel est un droit collectif, c'est le droit de toute la parenté utérine sur les biens sur les enfants. Il ne faut pas croire à un avantage féminin dans ce cas de figure, la femme n'est valorisée dans la mesure où elle pourvoit le groupe en descendance. Westermarck réfute cette hypothèse de la promiscuité primitive, il indique que même les relations préconjugales sont sujettes à des règles d'échange, même si l'étranger imagine que celles-ci sont absentes. Le texte de Richard Gaston montre bien que le droit matriarcal n'existe pas et qu'il s'agit d'un avunculat, celui de la relation de l'oncle maternel à son

neveu. Viennent ensuite les classifications de familles : famille cognatique, famille agnatique et famille totémique, cette dernière représentait pour Durkheim le type le plus ancien en raison du culte rendu au totem. Or si les clans sont exogames, ils ne sont pas nécessairement totémiques, tous les clans ne sont pas liés à un totem ce qui rend l'explication beaucoup moins universelle. Nous avons déjà mentionné l'étude de la famille romaine, la famille d'Israël est à l'étude à partir d'un texte de Renan : c'est là que le don d'enfants est indiqué pour la veuve. Suite au décès de son mari, elle va voir son beau-frère pour demander et recevoir ce don d'enfants que l'on rencontre aujourd'hui encore en Afrique Noire. La nécessité du don n'est pas indiquée, or cette pratique entre dans le système de croyances et dans la logique du don, le texte de Marcel Mauss étant postérieur à la publication du manuel.

Entre les deux types d'ouvrages, une différence apparaît d'emblée, d'un côté on évoque les questions pratiques, la situation du mariage en France ainsi que celle de la femme, de l'autre on présente des sociétés lointaines, déjà étudiées souvent lors des études de latin et de grec dans l'enseignement secondaire classique, ou des sociétés désignées comme spécifiques, celle de la société kabyle, du monde indonésien ou d'Australie. Nous retrouvons là les exemples présentés par Durkheim dans ses différents ouvrages, alors que la France était à l'époque dotée d'un vaste empire, allant de l'Annam jusqu'à l'Océanie, et de nombreux exemples auraient pu être choisis au cœur de cet empire. Ceci montre que d'une part l'empire colonial entre peu ou prou dans les manuels français, et que d'autre part la connaissance de cet empire, malgré une presse spécialisée, le goût pour les découvertes, reste faible à cette époque. Comme le note André Gide dans le Journal *l'Illustration*, il faut attendre l'après-guerre pour trouver des ethnologues en terre coloniale ; au Soudan, sur le plateau de Bandiagara, on les verra arriver avant la deuxième guerre mondiale.

Si nous pouvions résumer ainsi les deux types de manuels français et le manuel américain, nous pourrions dire que les références de départ sont identiques, les connaissances sont à peu près du même ordre : les auteurs sont tous diplômés en philosophie. Leurs objectifs diffèrent cependant : pour les Français il s'agit de construire une nouvelle discipline, qui constituerait pour les normaliens une morale laïque et qui se substituerait à la morale religieuse, et la sociologie est néanmoins comprise comme une

nouvelle forme de connaissance. Pour les Américains il s'agit d'une connaissance agissante, capable d'avoir une action sur le monde et susceptible de le modifier. Dès l'élaboration de ces manuels, une tradition nationale se développe dans l'entre deux guerres, que vont confirmer ou infirmer les manuels suivants. L'apprentissage de la sociologie dans le monde francophone restera toujours proche de l'analyse des œuvres des grands hommes de la discipline, comme l'avait fait, il y a quarante ans, Raymond Aron, ancien étudiant du Centre de Documentation créé par Célestin Bouglé. Cette analyse va cependant s'enrichir en raison de l'adjonction de nouveaux fondateurs de la sociologie.

II. L'introduction de nouveaux auteurs américains

Le choix des manuels de sociologie est aujourd'hui plus difficile, dans la mesure où il en existe plusieurs, certains sont des morceaux choisis, tandis que d'autres présentent un programme, d'autres encore présentent des auteurs. Raymond Aron avait été celui qui avait innové avec sa galerie de portraits intitulée *Les étapes de la pensée sociologique*, parue pour la première fois en 1967 chez Gallimard : de Montesquieu à Max Weber, tel était le cours donné en Sorbonne par l'auteur. L'introduction de Max Weber parmi les auteurs fondateurs de la discipline est à cette époque une nouveauté en France, tant à Strasbourg qu'à Paris. Confiné d'abord dans un cercle de philosophes germanistes, les traductions de Julien Freund, de Jacques Chavy puis de Freddy Raphaël vont révolutionner la présentation de la pensée sociologique en donnant à cet auteur une importance de plus en plus grande. Rappelons pour mémoire que toute l'œuvre de Max Weber n'est pas encore traduite en français. Georg Simmel, qui avait été déjà traduit en partie par Célestin Bouglé, va être lui aussi l'objet d'un engouement de plus en plus grand jusqu'à la traduction du magnum opus, *Soziologie*, dont des chapitres individuels avaient déjà été traduits sous forme d'ouvrages séparés. Parallèlement à ce retour vers l'Allemagne, qui se caractérise aussi à partir de 1968 par la découverte de l'École de Francfort, l'influence américaine fut le fait du retour des réfugiés de la deuxième guerre mondiale, principalement de Claude Lévi-Strauss et de Georges Gurvitch, nous ne nous intéresserons qu'à ce dernier. Georges Gurvitch est une personnalité controversée, tant en Allemagne comme les lettres traduites en français le montrent, qu'en France. Il suscite cependant l'engouement des étudiants malgré le fort accent russe qu'il n'a jamais perdu. Il va, de retour des États-Unis, parfaire sa présentation sociologique en empruntant aux auteurs américains leurs études sur les

petits groupes et les communautés, tout en renforçant la critique de ce type de sociologie par la traduction de l'ouvrage de Pitirim Sorokin qu'il va intituler *Tendances et déboires de la sociologie américaine*, alors que le titre anglais, *Fads and Foibles in Modern sociology and related sciences*, ne mentionne pas la sociologie américaine en tant que telle, d'autant, que la critique de la quantophrénie met en cause Binet et Simon, créateurs de tests, et français de nationalité. Georges Gurvitch, en s'appropriant les catégories de la sociologie américaine, rend son tableau des divisions de la sociologie plus complexe, dans la mesure où il appartient à plusieurs traditions : la tradition philosophique allemande dont il est issu, et la tradition sociologique et psychologique américaine qu'il contribue à critiquer. Le message qu'il envoie est donc un message contrasté, ambigu ; d'une part il dresse un tableau des différents paliers en profondeur, qui empruntent pour moitié les données à ceux qu'il critique tant, et d'autre part il veut fonder son propre courant sociologique. Il s'acharne d'ailleurs à propos d'Armand Cuvillier qui vient de produire, lui aussi, un manuel de sociologie qui fait concurrence au sien. La lutte entre Gurvitch et ses concurrents l'affaiblira, mais il aura l'intelligence de créer des institutions comme l'Association Internationale des Sociologues de Langue Française (AISLF) qui lui survivront largement. La pensée de Gurvitch est originale, composite, mais c'est une discipline trop philosophique qui déconcerte le sociologue d'aujourd'hui. Trop peu axée sur l'empirie, elle semble avoir inventé des catégories qui ne se réfèrent pas au réel ; c'est là une illusion car l'auteur a beaucoup emprunté à la sociologie américaine, mais sans toujours affirmer ouvertement sa dette. On ne peut dire qu'il ait véritablement des successeurs, sauf en matière de sociologie de la connaissance ou par le biais des institutions.

Toute autre sera l'histoire de la sociologie de Pierre Jean Simon (1991), un manuel à l'instar des étapes de la pensée sociologique de Raymond Aron. Il reconnaît qu'elle s'égrène au gré de sa fantaisie, il commence son cours par Aristote et Platon et va le terminer par l'École de Chicago et l'étude des communautés. Celles-ci représentent une bonne partie, si ce n'est la partie essentielle, des travaux de la sociologie américaine jusque vers 1960. A partir de cette date, la sociologie américaine va se diversifier. Après *les étapes de la pensée sociologique* de Raymond Aron, voilà un ouvrage qui cherche à compléter le tableau des précurseurs de la discipline en ajoutant les utopistes de la Cité

idéale, mais aussi du socialisme utopiste de Saint-Simon et Proudhon. Elle cherche aussi à compléter la présentation de la sociologie allemande, d'autant que nombre d'œuvres sont traduites aujourd'hui. Ainsi nous fait-il entrer dans le *Methodenstreit*, le conflit des méthodes ainsi que dans la sociologie de Toennies, Max Weber et Simmel. Sa sociologie allemande est ainsi contextualisée et entre dans le débat universitaire de l'époque, bien que celui-ci ait déjà été abordé en une présentation magistrale par Wolfgang Lepenies. Il se tourne ensuite vers les riches heures de la sociologie américaine, qui, si elle n'a pas inventé le concept de sociologie a néanmoins lancé *l'American Journal of Sociology* deux ans avant l'Année sociologique ! Parmi les fondateurs, outre l'influence de Franz Boas par l'intermédiaire de William Isaac Thomas, celle de Graham Sumner dans *Folkways* qui est citée par tous les auteurs de l'époque, il indique Cooley et George H. Mead puis W. E. B. Du Bois et le problème noir. C'est une réhabilitation volontaire et méritée de ce dernier auteur.

Nous avons indiqué que Robert E. Park, à la suite de son doctorat fait à Strasbourg et soutenu à Heidelberg, était en fin de compte allé à Tuskegee dans la *Normal and Industrial School for the training of Colored men and women*, dirigée d'une main de fer par Booker T. Washington ; c'est là qu'avait eu lieu son apprentissage sociologique, comme il l'indique lui-même. Rolf Lindner, qui analyse le Park journaliste, nous fait comprendre que ce type de propos où le reporter indique que telle ville est devenue son université, était propre au monde journalistique. Robert E. Park avait été recruté pour remplacer un des secrétaires du leader des Noirs américains qui venait de décéder, B. T. Washington était à partir de 1905 de plus en plus en butte aux attaques du NAACP, le groupe de Niagara dont le leader était W. E. B. Du Bois. Ce dernier exerçait dans une université noire, celle d'Atlanta en Georgie ; B. T. Washington l'avait sollicité pour qu'il crée dans son école un laboratoire identique à celui qu'il avait créé dans son établissement universitaire. Du Bois avait décliné l'offre, car il craignait de devenir la plume de B. T. Washington. Il a évoqué par la suite le fait que B. T. Washington avait eu à sa disposition un ghost writer blanc, R. E. Park. L'opposition entre les deux hommes, l'intellectuel noir et le leader de Tuskegee, ne s'est jamais arrêtée, elle tenait autant à leurs personnalités qu'à leurs origines. Du Bois avait connu un itinéraire plus aisé, n'était-il pas allé étudier après sa thèse soutenue à Harvard dans les plus grandes villes européennes à Berlin, à Paris et en

Angleterre ? Booker T. Washington se présente au contraire comme un esclave qui est arrivé à s'élever par la force de sa volonté et de ses rencontres ; *Up from slavery* fut traduit dans un grand nombre de langues et donna à son auteur une aura mondiale. Booker T. Washington devint une vedette et le leader le mieux connu des Noirs américains. Néanmoins le NAACP, qui avait des positions officielles nettement plus radicales pour les droits politiques des Noirs et contre le lynchage gagnait du terrain. Booker T. Washington préférait travailler dans l'ombre et continuer de conseiller les puissants.

Du Bois fut le premier à mener une enquête sur les Noirs de Philadelphie de 1896 à 1897, et l'ouvrage issu de cette enquête *The Philadelphia Negro* fut publié en 1899. On ne peut dire que cet ouvrage eut une très grande portée aux Etats-Unis, malgré la qualité de l'enquête qui fut véritablement systématique. Celle-ci avait suivi le modèle qui avait été donné en Grande Bretagne par Booth, et suivi par celles menées dans le Settlement House (Hull House) de Jane Addams. C'est une enquête de qualité, qui porte sur un des quartiers de Philadelphie ; elle se caractérise par son côté méthodique, par une présentation des données distanciée, par un bon recueil d'informations. Si on devait la comparer à toute autre enquête menée à la même époque, on pourrait dire qu'elle leur est supérieure par l'implication personnelle de l'enquêteur, par la présentation formelle des données quantitatives et par la recherche de l'exhaustivité. Contrairement aux enquêtes privées dirigées par Max Weber, elle a été menée par l'intéressé lui-même, sans faire appel à des tiers intéressés. Les *Privat Enqueten* de Weber sont envoyées aux pasteurs pour qu'ils répondent à la place de leurs ouailles, les enquêtes précédentes avaient quant à elles été envoyées aux propriétaires des grands domaines à l'Est de l'Elbe.

Cette enquête fort moderne dans sa pratique et dans sa présentation n'a pas eu de grandes répercussions, contrairement aux enquêtes menées par Max Weber à l'orée du XIX^e siècle pour le Verein für Sozial Politik. En termes d'histoire de la discipline et de formation de la sociologie des Noirs, selon Elijah Anderson, le préfacier, elle peut être utilement confrontée à celle menée par Gunnar Myrdal des décennies plus tard. Pierre-Jean Simon a souhaité mettre en avant ce travail dans son histoire de la sociologie américaine pour montrer que l'Amérique était noire et blanche : la sociologie a émergé de la pluralité de ces mondes que ce soit par le biais de Du Bois qui enseignait dans une université noire, et se trouvait de ce fait coupé du monde des Blancs, ou plus sûrement par le biais de

Robert E. Park qui a créé à Chicago une nouvelle discipline, celle de l'étude des relations raciales, celle de l'étude des groupes de Noirs isolés dans leurs plantations, celle de l'étude microsociale des relations entre Blancs et Noirs, ou plus globalement a encouragé les travaux sur les Noirs dans la métropole, sur les mouvements de foules et le lynchage, comme celui de 1919 à Chicago. La sociologie américaine va naître des problèmes sociaux qui habitent la société métropolitaine ainsi que du monde rural de la plantation ; elle va s'attaquer d'emblée à la compréhension de ce monde marqué par la pluralité et devenir ainsi une sociologie que nous pourrions qualifier de nationale.

III. La mondialisation de la sociologie

L'histoire de la discipline est en constante construction et reconstruction. En 1991, nous voyons que Pierre Jean Simon introduit à dessein dans son ouvrage de nouveaux auteurs pour montrer l'inspiration noire et blanche de la sociologie américaine. Les auteurs de la sociologie originelle ont été perdus, puis retrouvés pour certains. Henri Mendras rapporte dans ses mémoires qu'il n'a pratiquement pas étudié Durkheim, et pour ma part, je puis en dire autant. Durkheim est reparu sur la scène sociologique française grâce aux publications de ses œuvres complètes dans des éditions accessibles, comme celles diligentées par Karady, grâce aussi à l'intérêt que lui portent les sociologues d'autres pays. Max Weber va lui aussi devenir une valeur mondiale après que Talcott Parsons, lors du Colloque tenu à Heidelberg en 1964, a défendu sa mémoire contre les critiques assénées par les auteurs de l'Ecole de Frankfort et par l'historien Wolfgang Mommsen. La réhabilitation en 1964 de Max Weber comme théoricien de la pensée sociologique va contribuer à lui donner une assise internationale, puis mondiale. Déjà, les réfugiés allemands avaient soit écrit des souvenirs, soit donné des interprétations, comme Paul Honigsheim par exemple. Des biographies de l'auteur, comme celle de Reinhardt Bendix en 1960, et la traduction de l'histoire de vie rédigée par Marianne Weber vont accentuer ce mouvement. Ce fut à l'issue de la deuxième guerre mondiale que les premières traductions américaines vont faire connaître l'auteur de Heidelberg aux Etats-Unis. Ainsi se constitue un nouveau parcours de l'histoire de la sociologie. Peu connu de son vivant, Max Weber, dont la pensée est pourtant souvent difficile à saisir, va devenir une figure mondiale de la

sociologie au XX^e siècle, grâce d'une part aux efforts de Marianne Weber et de leurs amis du cercle de Heidelberg, grâce d'autre part aux Allemands et aux Autrichiens exilés.

L'École de Chicago connut une aventure différente : elle est passée du quasi-monopole de la sociologie jusqu'à période précédant la deuxième guerre mondiale, à un déclin, ponctué néanmoins par l'émergence de la deuxième école de Chicago, illustrée par l'interactionnisme que d'aucuns auraient tendance à réfuter. L'université de Chicago s'est dotée de moyens pour entretenir les travaux historiques, en créant un service d'archives qui nous permet de lire jusqu'aux travaux quelquefois remarquables des étudiants. L'université de Chicago a largement contribué à l'installation de ce mythe en ouvrant les archives de ses cours, de ses devoirs, de ses mémoires et de ses thèses. Ainsi, celui qui désire travailler sur les étudiants de Park ou de Burgess pourra consulter à la Regenstein Library, département des Special Collections, cinq cent cinquante boîtes d'archives comportant pour certaines d'entre elles des dizaines de dossiers. Chaque année les archives s'enrichissent : les archives d'Helena Lopata, fille de Florian Znaniecki, ont été déposées dernièrement, ainsi que celles de Fred Mathews, biographe de Robert E. Park, celles de Winifred Raushenbush, celles d'Everett Hughes et de Greta Park Redfield, la fille de Robert E. Park. La moisson devient ainsi très abondante, encourageant de nouveaux travaux sur des aspects encore inexploités des fondateurs initiaux de cette *Chicago School of Sociology*.

La mondialisation de la sociologie ne va pas bien entendu sans un effort éditorial, sans un ensemble de traductions dans différentes langues de textes, qui pour beaucoup ne sont pas d'une clarté aveuglante et qui nous paraissent aujourd'hui quelquefois bien maladroits dans leur formulation. Chez certains, nous pouvons encore trouver un souffle, une inspiration, un charisme, mais ils restent toujours l'expression d'un autre âge, celui des commencements, celui de l'émergence d'une discipline. D'autres documents archivistiques nous frappent par leur fraîcheur, ils ont été rédigés à partir d'interviews et sont restés les témoins d'institution qui ont disparu, comme celle des *Taxi Dance Halls*, ou d'une problématique qui a évolué, comme celle des causes de la délinquance, d'autres travaux d'étudiants restés obscurs et venus pour acquérir quelques rudiments en sociologie nous frappent par leur qualité, leur côté précurseur quant à la méthode. Il s'agit des nombreux travaux portant sur les groupes de jeunes dans les centres aérés, dans les parcs de loisirs,

dans les associations athlétiques et sportives, qui montrent les dispositions de certains à l'observation participante bien avant que celle-ci ait été formalisée. Certains auteurs de manuels voient d'une manière globale l'observation participante dans la sociologie de Chicago. Si celle-ci a existé de manière très sporadique, plus dans le rendu des devoirs que dans les ouvrages, l'interview n'était pas encore née comme technique élaborée et ne le sera qu'à partir de la *Pacific Survey* (1925), comme l'a montré Raymond Lee. Interroger directement les personnes, leur poser des questions posait le problème de la véracité de leurs propos. Comme l'indiquera William Isaac Thomas lors de la *Critique du Polish Peasant in Europe and America* en 1939, le recueil direct des données auprès des populations à interroger suscite pour lui nombre de réserves.

À échéances régulières, et notamment par le biais des auteurs de manuels de sociologie ou de morceaux choisis, la discipline est redéfinie, ses pôles d'attraction sont revus et souvent déplacés, de nouveaux pôles surgissent, que ce soit ceux des études sur le genre par exemple ou ceux de l'étude de nouvelles marginalités, voire de l'écologie. Les auteurs sont revus en fonction de problèmes sociaux qui deviennent soudain cruciaux, comme le féminisme ou la pauvreté, quelquefois en fonction d'élections. Saul Alinsky, agitateur d'idées, organisateur comme il se présentait lui-même, issu de l'Université de Chicago est celui dont on parle depuis l'élection du Président des États-Unis d'Amérique, Barack Obama, lui même ancien organisateur à Chicago. On lit aujourd'hui encore Marcel Mauss bien qu'il reconnaisse lui-même que son article, l'essai sur le don, soit assez tortueux. Depuis, on a trouvé à Mauss, et au don qu'il analyse, de nouvelles obligations, un autre champ du réel à explorer. Il arrive aussi qu'une province devienne, en raison de l'évolution de l'enseignement supérieur dans son territoire, un agent de la mondialisation, comme c'est le cas, dans le monde francophone, du Québec qui nous livre à la fois des interprétations nouvelles des auteurs français classiques, mais aussi des interprétations et des traductions de la tradition initiée à Chicago, comme le font Marcel Fournier pour Emile Durkheim et Marcel Mauss et Pierre Saint Arnaud pour la sociologie noire créée à Chicago.

Conclusion

Le mouvement des idées a emprunté d'abord la route de l'Océan Atlantique. Le vieux continent a accueilli sur son sol des étudiants issus du continent américain, qui ont

contribué à diffuser les disciplines européennes, les modes d'organisation allemands et britanniques. La sociologie européenne a perdu à l'issue de la première guerre mondiale son élan, même si en France et dans l'empire français, on a cherché à populariser la discipline en la mettant au programme de 1920 des Ecoles Normales. Si cette disposition n'a pas contribué au rayonnement de la discipline, elle l'a inscrite cependant dans un programme scolaire dès 1920 dans le monde qui deviendra francophone, alors que nombre de pays d'Europe n'introduisirent la sociologie qu'à partir de 1965-1970. Les traditions de sociologies nationales se constituent entre les deux guerres tant aux Etats-Unis qu'en Europe. C'est en raison de l'exil aux Etats-Unis de nombre d'universitaires européens avec la montée du nazisme que la sociologie, deviendra plus cosmopolite, lors du retour des exilés après la deuxième guerre mondiale.

Certains auteurs, ou certaines écoles de sociologie, deviennent l'apanage de la plupart des programmes de sociologie des pays du monde ; ils peuvent être étudiés superficiellement ou de manière plus approfondie, et il s'établit ainsi une sorte vulgate que l'on pourrait qualifier de mondiale. On va vers une sociologie à la fois plus diversifiée dans ses champs d'intervention, mais aussi vers une sociologie où les auteurs reconnus par tous peuvent aller en diminuant ou en stagnant si l'on compare leur nombre à des traditions nationales sont tributaires des traductions, de l'édition de leurs ouvrages, sans qu'il y ait une politique continue et concertée sur ce sujet. Néanmoins, le socle de base des auteurs va vers des interprétations plus fines, plus diversifiées dans la mesure où l'œuvre, mais aussi la biographie et les données contextuelles peuvent donner lieu à de nouvelles interprétations ; il en va ainsi pour Max Weber par exemple.

La recherche des origines ne va pas, comme nous le rappelle Jennifer Platt, sans une forme de cristallisation, sans une forme de mythification qui se met en place et qui laisse croire à l'invention de méthodes empiriques en tant que telles à l'université de Chicago. Si l'on peut attribuer l'invention du terrain à cette école de sociologie ainsi qu'au settlement house de Hull House, on ne peut que leur attribuer, et c'est déjà beaucoup, la recherche de méthodes, la recherche de mesures plus systématiques. On voit, et c'est ce que Robert K. Merton appelle *l'effet Mathieu*, qu'aux uns on donne beaucoup, plus qu'ils ne leur est dû, pendant que d'autres restent dans l'ombre car il ne disposent ni de revues, ni de grandes

maisons d'éditions. La sociologie est aussi tributaire de la division mondiale du travail, mais il se peut que les réseaux mondiaux puissent transformer la donne.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ARON Raymond (1967), *Les étapes de la pensée sociologique - Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, Paris , Gallimard.
- BLUMER Herbert (1946), *Critiques of Research in the Social Sciences : 1. An Appraisal of Thomas ans Znaniecki's The Polish Peasant in Europe and America ?* New York, Social Science Research Council.
- BOUGLE Célestin et RAFFAULT J. (1939), *Eléments de sociologie - textes choisis et ordonnés*, Paris, Félix Alcan, 4^o édition, 510 p.
- CHAPOULIE Jean Michel (2001), *La tradition sociologique de Chicago (1862-1961)*, Paris , Seuil.
- CONTARDARIN Louis, *Notions de sociologie*, Paris, Librairie Delagrave, 1937, 294 p.
- DU BOIS W.E.B. (1^o édition 1899) , *The Philadelphia Negro. A social study*. The University of Pennsylvania Press, 1996
- FARRUGIA Francis (2000), *La reconstruction de la sociologie française (1945-1965)*, Paris, L'Harmattan.
- FOURNIER Marcel (1994), *Marcel Mauss*, Paris, Fayard, p. 535.
- GERHARDT Uta (2010), *The transatlantic origin of the modern reception of Max Weber's work in the 1960s*, In Cherry Schrecker Transatlantic voyages and sociology, Ashgate, Farnham, p. 21-51.
- GIDE André (1950), *Nouveau voyage au Congo*, L'Illustration, 116.
- GUTH Suzie (sous la direction de, 2008), *Modernité de Robert E. Park*, Paris, L'Harmattan. On trouvera dans cet ouvrage la traduction de l'article de 1913 de Robert E. Park : *L'assimilation des Noirs dans les institutions secondaires*.
- GUTH Suzie (2008), *De Strasbourg à Chicago : Robert E.Park et l'assimilation des Noirs américains*, Revue des Sciences Sociales, 40, p. 62-73.

- GUVITCH Georges (2006), *Ecrits allemands III. Sociologie*, Textes traduits et édités par Christian Papilloud et Cécile Rol, Paris, L'Harmattan.
- HESSE A. et GLEYZE A. (1922), *Notions de sociologie appliquée à la morale et à l'éducation*, Paris, Librairie Félix Alcan, 287 p.
- HONIGSHEIM Paul (2003), *The unknown Max Weber*, New Brunswick (USA), Londres, Transaction Publishers.
- Hull House Maps and Papers : A presentation of nationalities and wages in a congested district of Chicago, together with comments and essays on problems growing out of the social conditions*, New York, Thomas Y. Crowell and Co, 1895.
- LEPENIES Wolf (1990), *Les trois cultures. Entre science et littérature l'avènement de la sociologie*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- LINDNER Rolf (1ère édition en allemand 1990)., *The reportage of urban culture. Robert E. Park and the Chicago School*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- MARCEL Jean Christophe (2001), *Le durkheimisme dans l'entre deux guerres*, Paris , PUF.
- MAUSS Marcel, *Œuvres*, tome 3 (1969), *Cohésion sociale et division de la sociologie*, Paris, Editions de Minuit, p. 436-450.
- MENDRAS Henri (1995), *Comment devenir sociologue. Souvenirs d'un vieux mandarin*, Arles, Actes Sud.
- MERTON Robert K. (1968), *The Mathew effect in Science*, Science, 1593810, p. 56-63.
- MERTON Robert K. (1973), *The Sociology of Science. Theoretical and empirical investigations*, Chicago, The University of Chicago Press,.
- PARK Robert E., BURGESS Ernest W. (1924), *The introduction to the science of sociology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1040 p.
- PIERRE Jean Simon (2000), *Histoire de la sociologie. Tradition et fondation*, Puf , Quadrige, 2000
- PLATT Jennifer (sous la direction de, march 2008), *Introductions to Sociology : History, national traditions, Paedagogies*, Current sociology, 56.
- PLATT Jennifer (1995), *La première vague de l'école de sociologie de Chicago. Le mythe des données de première main*, In Daniel Cefaï, L'enquête de terrain, La Découverte.

SCHRECKER Cherry (sous la direction de, 2010), *Transatlantic voyages and sociology. The migration and development of ideas*, Burlington, Ashgate.

SIMMEL Georg (1ère édition allemande 1908), *Sociologie. Etudes sur les formes de la Socialisation*, Paris, PUF, 1999.

SIMON Pierre Jean, *Histoire de la sociologie. Tradition et Formation*, Paris, PUF, 2008.

THOMAS William Isaac et ZNANIECKI Florian (2000), *Fondation de la sociologie américaine. Morceaux Choisis*, Paris, L'Harmattan (traduction de morceaux choisis du *Polish Peasant in Europe and America*, sous la direction de Suzie Guth)

Washington Booker T., *Up from slavery*, New York, Airmont Books, 1967.

THEMATIQUE I (axes : culture et religion)

« Planétarisation de la crise des valeurs et enlissement des sociétés enclavées »

ANDRIAMIARISETA Andry Solofo

Université d'Antananarivo

Titre de la communication :

« Le marché du religieux dans la capitale malgache. Nouvelles entités chrétiennes, représentations sociales et rivalité mimétique. Cas de Messagers Radio Evangélique et Eglise Evangélique Shine »

Avant de commencer ma communication, au terme de ces quatre journées, quatre journées riches en matière de débats, de partage et d'études de cas et aussi beaucoup de questionnements sur la nécessité d'élaborer des nouveaux paramètres théorisant, qui seront à la mesure des faits contemporains qui restent encore sans explication, je tiens d'abord à féliciter les organisateurs et le comité scientifique de ce deuxième colloque international sur les sciences sociales, axé sur « les sciences sociales et les enjeux de la mondialisation » d'avoir osé maintenir le calendrier surtout en ces temps d'incertitude, deuxièmement de permettre au jeune chercheur, comme nous, de s'initier au rite des communications universitaires puisqu'il s'agit bien d'un rite d'initiation.

État des lieux

Ma contribution est axée sur les entités « évangéliques ». Des entités religieuses dont la posture sociale reste gouverner par les méfiances, les réactions de rejet voire de dénonciations. Des entités religieuses qui ne cessent d'encaisser les critiques de la part des fidèles et dirigeants des *églises instituées*. Certes, la présence de ces nouvelles entités religieuses telles que les « évangéliques » dans la cartographie du religieux tananarivien est désormais devenue une réalité sociale complexe ; un fait religieux qui n'est pas totalement un fait nouveau dans les représentations sociales tananariviennes sauf que leurs démarches de séduction inquiètent les consciences collectives institutionnelle et intellectuelle. Mais face à ce sentiment collectif d'inquiétude, il se trouve que depuis vingt ans, rares sont les recherches malgaches, éditées sur ce phénomène non seulement religieux mais au fil du temps, devient un fait de société, sujet de spéculations et controverses. Ma position est claire, se conforter dans une représentation quasi unilatérale en qualifiant de « *sectes* » sans quelconque démarche d'immersion ni d'analyse, va nourrir encore les représentations

sociales légitimant les multiples formes de discriminations. Au fait, il s'agit de voir à travers ce phénomène une des réalités de la transformation ou de la métamorphose du religieux en tant que produit social.

Alors comment approcher « les entités évangéliques », comme objet de recherche légitime et valide, un objet d'études, je dirai longtemps délaissé par les chercheurs des sciences humaines et sociales, l'on sait aussi que dans la recherche il y a aussi question de mode et de traditions scientifiques sur tel ou tel terrain. Après presque vingt ans de l'apparition du phénomène « évangélique », nous voilà à son chevet pour en décoder les motifs de ces métamorphoses du religieux dans le contexte malgache en dépassant les traces laissées par Adolphe Rahamefy et en suivant les questionnements -d'ordre politique- posés par Hermerson Andrianetrazafo, des questionnements dotés certes, d'une volonté certaine de comprendre la multiplication des foyers-évangéliques dans l'espace tananarivien, sans pour autant vouloir épouser sa posture intellectuelle frôlant ou nourrissant l'ethnocentrisme. Notre démarche est d'aller à la rencontre de l'*autre religieux*. Le *religieux évangélique* s'implante dans l'espace tananarivien, un terrain religieux malgache apprivoisé, au début, par une minorité malgache mais de plus en plus populaire ces derniers temps. Notre choix s'est porté sur les deux entités évangéliques ayant les plus de visibilité sociales et médiatiques, il s'agit bien de *Messagers Radio Evangélique et Eglise Evangélique Shine*.

Pendant nos séances d'observation de quatre années de suite, régulièrement et en alternance, nous avons vu la trajectoire de ces deux entités évangéliques. Ce qui importe pour nous, ce n'est pas de savoir si ces deux entités sont vraiment des « sectes » mais de voir et entrevoir à travers les rites, les chants, la construction d'image « évangélique », les types de croyance et les « cultures » qui sont en train de se fabriquer et à terme, la construction d'une vision du monde « évangélique » malgache en symbiose avec le courant évangélique mondial.

I. De l'immersion comme préalable

Quatre ans après notre immersion dans ces deux entités évangéliques, la présente communication va nous permettre d'exposer les premiers résultats obtenus lors de nos séances d'observation sur le terrain *évangélique*, l'objet de notre étude.

Première observation : quoi que les « évangéliques » soient une culture religieuse transnationale, avec nos deux cas, nous avons à faire à une initiative locale autonome, indépendante et nationale malgache ; les témoignages faits par les deux pasteurs, en pleine séance de culte, martèlent à chaque fois leurs autonomies financières de leur ministère respectif.

Deuxième observation : à partir des nos séances d'observation, nous avons construit un système sur lequel s'édifie notre objet d'études. Depuis 2006 à 2010, nous avons vu et constaté une sorte de migration ponctuelle de fidèles chrétiens issus des églises chrétiennes instituées auprès de ces deux structures évangéliques. Ce qui peut expliquer que, le label « évangélique » est un produit religieux en phase avec les besoins spirituels immédiats des tananariviens. Nous pouvons constater que l'entité évangélique : *Messagers Radio Evangélique*, dans son discours, affiche une volonté de démarche œcuméniste.

La figure ci-après va nous donner les premiers éléments de base pour déconstruire le concept *évangélique* en tant que système et apporter une première phase d'éclaircissement de ce phénomène religieux *évangélique* au milieu de toutes les controverses.

Ainsi, nous avons pu identifier, au terme de cette communication, six variables nous permettant d'abord de cerner du moins au niveau de sa composition structuro-conceptuelle l'*identité évangélique* en question.

Les variables cités ci-après constituent à la fois la totalité et l'essence de l'imaginaire *évangélique* malgache.

Les variables permettant de reconnaître une entité « évangélique »

LE PRIMAT DE LA REVELATION ●

● LE MILITANTISME RELIGIEUX

LA CULTURE POSITIVE ●

● LA FABRICATION D'IMAGE et
MARQUE DEPOSEES « EVANGELIQUE »

UNE MUSIQUE JUVENILE ●

● LE MARKETING RELIGIEUX

(Données de Andriamiariseta A.-S. 2005-2010)

Le modèle conceptuel de toute entité évangélique

Avec les six variables, nous avons effet construit, par induction, un modèle conceptuel de l'objet *évangélique*.

1- *Le primat de la Révélation, genèse de tout ministère évangélique.*

La Révélation est consubstantielle à un « leader charismatique ». Nous préférons nous focaliser sur les situations de mises en œuvre de chaque révélation ; désormais dans notre démarche, le leader charismatique reste au statut de média ou de canal.

2- *Une musique juvénile*

La musique et la maîtrise de l'aspect « psycho acoustique des chants » constituent le pilier principaux de rites évangéliques, une musique savamment arrangée, dans le but de permettre à l'assistance de vivre l'instant d'un culte comme une « *réelle rencontre avec le divin* ». L'observation sur le terrain nous a permis de voir et de comprendre l'engouement du public jeune et majoritairement féminin dans ces structures religieuses. Dernière remarque sur le trait musical évangélique, le type de musiques importées comme le « *praise* » et le « *worship* » et le « *néogospel* » sont indissociables des communautés

évangéliques partout dans le monde, pourtant par effet de mode, bon nombre de groupes-chorales issues des églises chrétiennes historiques se sont appropriés de ce type de musique. Dans ce cas précis, nous assistons à un phénomène d'emprunt mimétique. Ces derniers temps, les compositions évangéliques malgaches produites par ces deux entités religieuses adoptent une sonorité rock ou électro ; ou se cantonnent carrément dans le rythme salegy. Ces chants constitueraient une sorte de sublimation circonstanciée des frustrations accumulées dans la journée ou dans la semaine.

3- *Le marketing religieux*

Avec l'apparition de ces nouvelles entités religieuses évangéliques, l'utilisation de concept de « marketing » dans le domaine du religieux constitue une démarche forte novatrice mais devient au fil du temps une pratique incorporée dans les offres de médiations religieuses dans l'espace tananarivien; démarche novatrice et nouvelle pratique non religieuses perçues ici et là comme un signe de clientélisme et un critère de sectarité.

4- *Le militantisme évangélique*

Les divers produits religieux évangéliques abondent le marché allant du T-shirt imprimé aux produits audiovisuels. A titre informative, l'on peut observer des T-shirt avec inscription comme : SOLDAT DU SEIGNEUR, COMMANDO, I BELONG TO JESUS, WAY TRUTH LIFE !... ou encore « *Isan'andro mahafinaritra* », littéralement *Chaque jour est un jour merveilleux !*

L'on ne peut pas ne pas interpréter le produit évangélique « *Isan'andro mahafinaritra* », non seulement en un produit mais en concept défiant es expressions populaires suivantes : *vendredi joli, zoma magnifique et zoma mahafinaritra !*

5- *La culture « positivante » : la construction de « mentalité de gagnant » des fidèles évangéliques.*

Un autre aspect de ces entités évangélique est la mise en œuvre de slogans à caractère publicitaire sans doute, visant à inculquer une attitude mentale d'acier :

« *Tsy afaka ny tsy hiova ny fiainanao* » : Votre vie ne peut pas ne pas changer !

« *Olona Mahomby ianao* » : Vous êtes un être de réussite !

« *Fotoana ny voninahitra izao* » : Aujourd'hui le temps de gloire !

« *Anio no fotoana ... mankany amin'ny fahatsarana* » : le temps de l'excellence!

« *fiainana de dia be* » : Une vie pleine d'abondance !

6- *La fabrication d'image et marque déposées « évangélique » avec une communication facile, offensive, persuasive et surtout une communication de proximité.*

L'extrait, en dvd du méga concert live *Tompon'ny hery* au Palais des sports de la culture organisé par les Messagers Radio Evangélique et le Pasteur Jocelyn Ranjarison, fondateur du même ministère en 2008, en est une preuve matérielle de la maîtrise et du professionnalisme des entités évangéliques. L'organisation annuelle de ce genre de méga concert devient une offre culturelle religieuse ressemblant un peu à sorte de pèlerinage. Une volonté de faire bien et de séduire.

D'ailleurs, les *Messagers Radio Evangélique* ne détiennent pas le monopole de ce type d'événement. L'on peut citer, *Mozika Kristianina* : musique chrétienne, du Centre d'évangélisation de Madagascar – CEVAM ; *Ny hazo no vanoko lakana*, une jeune entité chrétienne, évangélique dans sa démarche mais voulant donner une image œcuménique dans ses discours. Et depuis, deux ans, l'Eglise Evangélique Shine s'active elle aussi dans l'organisation de grands événements évangéliques.

Les « entités évangéliques » séduisent, multiplient leurs démarches de médiation religieuse. De l'organisation des grands événements évangéliques avec un management fort professionnel, produits évangéliques de sorte abondent le marché des produits audiovisuels de la capitale. Le recours aux différents supports et médias est le propre de la démarche stratégique des entités évangéliques : émissions télévisées, possession de station radio à thème religieux, communément appelée « radio évangélique » sur les vingt quatre (24) stations radio FM dans la capitale : neuf (9) sont des stations radio à thème religieux : une station radio dédiée à l'enseignement du Coran et huit (8) radio évangélique sur les ondes FM toute dénomination confondue.

II. Entités évangéliques, une mécanique pragmatique

Dans les pages suivantes, nous allons restituer pour la première fois plusieurs données : **Tableau I**, le nombre croissant des offres de cultes offertes par les deux entités évangéliques ; **Tableau II**, semainier des réunions de prières ; **Tableau III**, géographie de l'extension territoriale,

Voici une illustration diachronique de la multiplication des médiations religieuses offertes par les deux entités évangéliques depuis 2005 à 2010

Forcer est de constater que nous assistons à une dynamique progressive sans précédent de nos entités évangéliques. Aussi, pouvons-nous constater les faits suivant :

- L'entité *Message Radio Evangélique* a doublé ses offres de cultes en l'espace de cinq ans.

- Pour l'entité *Eglise Evangélique Shine*, les offres de cultes ont quasiment quadruplé en cinq ans.

Il est à mentionner aussi que ces deux entités évangéliques proposent des médiations religieuses au quotidien.

Les données sur les deux « ministères » évangéliques :

« Messagers Radio Evangélique et Eglise Evangélique Shine ».

	NOMBRE DE CULTES DOMINICAUX	NOMBRE DE CULTES EN OUVRABLE	TOTAL SEMAINIER	ANNUEL
D'après ce tableau, il faut rapporter ici que les séances de cultes dominicaux connaissent toujours un succès en termes d'entrée. Les salles de cinéma converties en salles de représentations religieuses. Depuis cinq ans, l'entité Messagers Radio Evangélique utilise la salle ROXY. Pour l'Eglise Evangélique Shine, elle fait ses réunions de cultes au REX et au Ritz depuis 2007.				
MESSAGERS RADIO ÉVANGÉLIQUE				
2005	3 entrées	2 séances	5 séances	260
2008	3 entrées	2 séances	5 séances	364
2010	3 entrées	6 séances	10 séances	520
ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE SHINE				
2005	2 entrées	1 séance	3 séances	152
2008	3 entrées	1 séance	4 séances	208
2010	5 entrées	7 séances	12 séances	624

Toujours est-il que des représentations artistiques se tiennent dans ces lieux surtout pendant la saison culturelle. Dans la plus part des cas, et ce tout au long de l'année, ces lieux sont à la disposition des deux entités évangéliques, notre objet d'études.

(Enquêtes et données de Andriamiariseta A. S. Années 2005-2010)

Semainier des « réunions de prières »

MESSAGERS RADIO ÉVANGÉLIQUE	JOUR
Cinéma : ROXY	Dimanche : 7 h ; 10 h ; 14 h 30.
ROXY	Lundi : 6 h 30.
ROXY	Mardi : 17 h.
ROXY	Mercredi : 12 h ; 14 h 30.
ROXY	Jeudi : 12 h.
ROXY	Vendredi : 12 h.
ROXY	Samedi : 14 h - Séance pour les jeunes.
ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE SHINE	
Cinéma : REX et RITZ	Dimanche : 6 h 30 ; 8 h 30 ; 10 h 30 ; 14 h ; 17 h – séance en anglais.
REX	Lun : 6 h 30.
REX	Mardi : 17 h 30.
REX	Mercredi : 12 h Formation des laïcs ; 14 h ; 16 h - Séance pour les jeunes.
REX	Jeudi : 17 h 30.
REX	Vendredi : 6 h 30.

Tableau II : Récapitulatif des offres de réunion de cultes proposées par les deux entités évangéliques : « Messagers Radio Evangélique et Eglise Evangélique Shine » Année 2010.

(Enquêtes et données de Andriamiariseta : 2005-2010.)

Nous tenons quand même à faire quelques remarques sur le tableau II ci-dessus :

Premièrement, nos deux entités évangéliques donnent respectivement des séances de cultes spécialement dédiés pour les jeunes de 16 ans – 35 ans.

Deuxièmement, il y a une volonté de donner une image internationale des entités évangéliques. Que l'anglais justifie l'affiliation des deux entités dans le mouvement évangélique planétaire.

Ces données ci- après démontrent la volonté et la détermination des entités évangéliques de gagner plus d'espace et plus de champs d'action. Certes, ces chiffres restent encore infimes par rapport aux territoires déjà conquis par les grandes églises historiques.

**GEOGRAPHIE DE L'EXTENSION TERRITORIALE
DES ENTITES EVANGELIQUES**

« Messagers Radio Evangélique et Eglise Evangélique Shine ».

MESSAGERS RADIO EVANGELIQUE	Nombre de sites	Régions couvertes		TOTAL sur l'ensemble du territoire national
2005	1 1	Antananarivo Antsirabe		2
2008	1 1 1	Antananarivo Antsirabe Mahajanga		3
2010	1 2 1 1	Ambatondrazaka Antananarivo Antsirabe Mahajanga		4
EGLISE EVANGELIQUE SHINE				
2005	1	Antananarivo		1
2008	1 1	Antananarivo Mahajanga		2
2010	1 1 1 1 1 1 1 1	Ambatondrazaka Antananarivo Antsirabe Fianarantsoa Mahajanga Morondava Marovoay Tuléar		8

Tableau III : Les chiffres indiquant la lente progression des deux dénominations évangéliques sur l'ensemble du territoire malgache.

(Enquêtes et données de Andriamiariseta A.-S. Années 2005-2010)

L'on peut avancer la thèse suivante, l'épicentre du phénomène évangélique est la capitale malgache. De là, toutes les actions menées par les deux entités ont une visibilité presque nationale. Ce qui suggère que leurs démarches en « *tache d'huile* » sont efficaces

car relayées par les différentes sortes de produits dérivés évangéliques, diffusées même en pleine brousse.

III. Les représentations sociales

Nous allons passer à la deuxième partie de notre communication consacrée à la représentation sociale à l'endroit des entités évangéliques. Pour ce faire, une enquête menée auprès des étudiants habitant la cité universitaire d'Ambatomaro. Une enquête portant sur le critère de détermination des enquêtés à concevoir ce qu'est une secte ; aussi sur la logique de différenciation entre une entité sectaire et une entité religieuse instituée :

Question 1 : *Qu'est-ce qu'une secte ?*

		Réponse 1	Réponse 2
Jeunes universitaires :	326	Communautés chrétiennes à l'écart de l'église universelle	Communautés chrétiennes à l'écart de la Fédération des églises chrétiennes de Madagascar. FFKM
Catholique	143	122 ≈ 85 %	21 ≈ 15 %
protestant	183	-	100 ≈ 54 %

Enquête réalisée en
octobre 2010. Cité Universitaire Ambatomaro – Antananarivo..
(Enquêtes et données de Andriamiariseta. 2010)

Question 2 : *Les entités « évangéliques » sont-elles des sectes ?*

		Réponse 1	Réponse 2
Jeunes universitaires :	326	NON	OUI
Catholique	143	-	140 ≈ 98 %
protestant	183	83 ≈ 45 %	100 ≈ 54 %

Enquête réalisée en
octobre 2010. Cité Universitaire Ambatomaro – Antananarivo..
(Enquêtes et données de Andriamiariseta. 2010)

Les données statistiques ci-dessus montrent à quel point les enjeux problématiques de la présence active sur le terrain médiatique et religieux des entités évangéliques sont réels et perceptibles à divers degrés dans les discours des uns et des autres. D'après notre enquête : **question 1**, les jeunes catholiques, 85% des enquêtés, ont donné une réponse catégorique à propos du statut « sectaire » de ces entités évangéliques dans les représentations estudiantines catholiques. Ce qui nourrit toute forme d'exclusion.

De même, les réponses obtenues à la **question 2** confirment les tendances discriminatoires, 98% des enquêtés catholiques ont validé l'identité sectaire des entités évangéliques

Dans les deux procès, nous pouvons remarquer que les enquêtés protestants adoptent une attitude plutôt réservée quoi que presque la moitié des réponses données par les jeunes universitaires protestants à 54 % trouvent dans ces entités évangéliques une démarche sectaire. La raison de cette réserve de la part des répondants protestants c'est que ces derniers seraient touchés par le phénomène de migration religieuse ponctuelle en d'autre terme le nomadisme religieux.

D'après les résultats de notre enquête, nous pouvons affirmer l'existence d'une rivalité mimétique compte tenu des représentations sociales vis-à-vis de ces entités évangéliques. Beaucoup de questionnements émergent, d'où vient le succès de ces entités évangéliques, pour quel public ? Car il semblerait un peu paradoxal de constater un décalage entre les pratiques migratoires religieuses et les représentations sociales liées à la fréquentation d'une entité évangélique. Il est évident que le poids du groupe religieux dominant en est une raison plausible.

VI. Rivalité mimétique et enjeux sociaux

Toutes ces données nous amènent à constater que notre objet d'études se trouve au cœur d'une situation problématique au niveau social.

Avant de conclure, nous émettons les remarques suivant sur les enjeux sociaux de ces représentations sociales « *discriminatoires* » qui sont en fait le relais invisible et inconscient des rivalités mimétiques institutionnelles :

- *Exclusion d'ordre idéologico-institutionnel, « églises historiques » et « les nouvelles dénominations évangéliques »,*
- *Rejet unilatéral de ces mouvements évangéliques de la part des gardiens du culte traditionnel,*
- *le militantisme évangélique est perçu comme une démarche de marchandisation de la religion,*
- *l'on peut constater une asymétrie de visibilité sociale entre acteur du sacré traditionnel et acteur religieux chrétien,*

- *Il y a une rupture épistémologique entre les démarches évangéliques et les consciences et mémoires collectives malgaches liées à toute idée d'appartenance religieuse ou lignagère.*
- *Les malaises générés par la présence des entités évangéliques sur le marché du religieux tananarivien constituent un nouveau handicap relationnel entre voisin.*

Pour conclure, je dirai tout simplement qu'il relève du rôle des universitaires d'apporter un éclairage, un sens social sur les séries, je dirai, de métamorphoses du religieux dans ses multiples dimensions -qui s'opèrent et sont en train de se fabriquer et ce avec une vitesse incroyable. Le sujet sur les nouvelles dénominations chrétiennes reste ouvert, c'est à nous, nous les chercheurs de saisir ces « *micro-communautés religieuses* » en tant qu'objet de recherche, de porter un regard averti loin des prises de position. Pour ma part, puisque c'est mon terrain, entre les nouvelles dénominations chrétiennes, leurs statut problématiques compte tenu des représentations sociales qui fabriquent sans le vouloir et ce à moyen terme l'exclusion, voire la destruction de la culture de l'autre, surtout de la part des croyants issus des églises instituées.

Avec ces nouvelles entités chrétiennes, n'est-il pas aussi question de culture, d'altérité, d'identité d'une minorité religieuse, de jour en jour, en quête de plus de territoire et de reconnaissance institutionnelle et sociale. Désormais, ces nouvelles dénominations chrétiennes font partie de la cartographie du religieux tananarivien, ceci est un fait indéniable ; proposent un « nouveau produit religieux », qui apparemment séduit une frange de la population tananarivienne pendant longtemps dans la précarité matérielle ou sous la menace du déficit spirituel constaté dans les églises chrétiennes instituées.

Des nouvelles dénominations chrétiennes dotées d'une politique communicationnelle savamment mise en œuvre entre un public jeune et féminin et le versant charismatique suscitant parfois la suspicion mais, qui malgré nous continue, du moins selon les discours de l'intérieur, sa marche vers le salut « matériel » ; se positionnent telle une force de proposition, nouvel foyer d'une nouvelle construction identitaire dans un espace politique tananarivien rongé par la pauvreté matérielle et cognitive. Nous sommes en face d'un nouveau phénomène religieux, constituant une forme actuelle du croire évangélique, celui de l'expérience d'une « *croyance à vapeur* »

En un mot, forcer est de constater que depuis deux décennies, la religion reste le seul et ultime refuge de certains tananariviens. Pour ces gens là, ces séances de cultes dans ces nouvelles structures religieuses constituent, en sens cru du terme, un véritable « *pain spirituel quotidien* » en attendant le salut matériel. « *Cet opium du peuple* », pas au sens aliénant du terme mais dans son acception libératrice, séduit les tananariviens à travers les médiations religieuses. Des médiations religieuses entre transe collective, culture entrepreneuriale et recomposition identitaire, répondant au besoin du marché. Pour terminer, je dirai, au-delà des controverses : « *Et si fort heureusement, à défaut d'une politique publique sécuritaire et une politique publique de partage en aval, ces nouvelles entités évangéliques s'activaient non seulement pour donner aux humbles gens de l'espoir, du bonheur spirituel circonstanciel mais surtout pour endiguer les multiples dégradations des mœurs constatées dans les journaux.* »

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Références nationales sur les religions et sociétés malgaches

ALEXANDRE, C., (2007), *Violences malgaches*, Antananarivo, Foi et Justice, Série « Arts et culture malgaches »

ANDRIAMIARISETA, A.-S. (2008), *Entités chrétiennes émergentes non – FFKM. De la réalité du Double à la nouvelle médiation socioreligieuse. Cas de Messagers Radio Evangélique et Eglise Evangélique Shine*. Projet de thèse en DEA mention : anthropologie. Faculté des Lettres et Sciences Humaines/Université d'Antananarivo.

ANDRIANETRAZAFY, H., (2006), « Conflits et tensions. Les mutations de l'environnement religieux à Antananarivo », *Les dieux au service de peuple*, L'Harmattan, pp. 317-340.

BLANCHY, S., RAKOTOARISOA, J-M., BEAUJARD, P. et RADIMILAHY, C., (2006), *Les dieux au service du peuple. Itinéraire religieux : médiations et syncrétisme à Madagascar*, Karthala.

INSTITUT CATHOLIQUE DE MADAGASCAR, (1997), *Madagascar, églises instituées et nouveaux groupements religieux*, Antananarivo, Collection ISTA.

RAOELINA RANDRIAMBOLOLONA, J., (1997), « Églises et groupements religieux. Quel type de rapports l'un et l'autre peuvent-ils se tisser », *Madagascar, églises instituées et nouveaux groupements religieux*.

LUPO, P., (2006), *Dieu dans la tradition malgache*. Approches comparées avec les religions africaines et le christianisme, Éditions Ambozontany – Karthala.

RAHAMEFY, A., (2007), *Sectes et crise religieuses à Madagascar*, Paris, Karthala.

Bibliographie générale

ARCHIVES DE SCIENCES SOCIALES DES RELIGIONS, (1991), *Anthropologie urbaine religieuse*, vol. 73, n°1.

ARCHIVES DE SCIENCES SOCIALES DES RELIGIONS, (1993), Croire et modernité, vol. 83, Janvier-Mars.

ABGRALL, J. –M. (1996), *La mécanique des sectes*, Paris, Payot.

ARMOGATHE J.-R. & WILLAIME J.-P. (sous la dir.)(2003), *Les mutations contemporaines du religieux*, Turnhout, Brepols.

ELIAS, N., (1997), *Logiques de l'exclusion*, Librairie Arthème Fayard. Trad. Fr ; Traduit de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat du titre original : *The Established and the outsiders*, Norbert Elias, 1965.

GUTWIRTH, J., (1993), « Religion télévisée et business audio-visuel », *Archives de Sciences sociales des religions*, vol. 83, pp. 67-89.

HERVIEU-LEGER, D., (2001), « Crise de l'universel et planétarisation culturelle : les paradoxes de la « mondialisation » religieuse », *La Globalisation du religieux* de BASTIAN Jean-Pierre, CHAMPION Françoise et ROUSSELET, Kathy, Paris, L'Harmattan.

HERVIEU-LEGER D., (1999), *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement*, Paris, Flammarion.

JODELET, D., (1989), *Les représentations sociales*, Paris, Presse Universitaire de France.

LAMIZET, B., (1999), *La médiation culturelle*, L'Harmattan, Coll. Communication et Civilisation.

LAPLANTINE, F., « Penser anthropologiquement la religion », *Anthropologie et sociétés*, vol. 23, n°1, 2003, pp. 11-33.

OBADIA, L., (2006), « Religion(s) et modernité(s) : Anciens débats, enjeux présents, nouvelles perspectives », I Au cœur du débat, *Socio-Anthropologie* / Dossier : Religions et modernités, N°17-18. URL : <http://socioanthropologie.revues.org/document448.html>. Consulté le 19 février 2008.

Revue du Mauss, « Dossier: Qu'est ce que le religieux ? » de Jean Foubert, www.cairn.info/revue-du-mauss-2003-2-page-270.htm.

RIES, Julien, (1992), *Traité d'anthropologie du sacré*, vol.1, « Les origines et le problème de l'Homo Religious », Collectif, Paris-Tournai-Louvain-la-Neuve, GEDIT, Desclée.

ROJOT, J., (2003), *Théorie des organisations*, Paris, Éditions ESKA.

TURCOTTE, P.-A.et REMY, J., (2006), *Médiations et compromis : Institutions religieuses et symboliques sociales. Contributions à une relecture des classiques de la sociologie*. Paris, L'Harmattan, Collection Logiques Sociales,

VIDAL, D., (2006), « Penser le sacré. Les sciences humaines et l'invention du sacré », *Archives de Sciences sociales des religions*, vol. 136. URL : <http://assr.revues.org/document3889.html>.

ANDRIANAIVO Victorine

Université d'Antananarivo

Titre de la communication :

« Le Fihavanana et les relations familiales et sociales dans le contexte de la mondialisation »

De nombreux auteurs malgaches se sont efforcés de définir le terme de Fihavanana, comme le rapporte Frère Hilaire Aurélien Raharilalao dans son ouvrage intitulé « Eglise et Fihavanana à Madagascar » et ont tenté de l'insérer soit dans l'esquisse d'une philosophie existentielle malgache, soit dans l'étude socio-anthropologique des mœurs et des coutumes, soit dans un but de réflexion rattachée à la religion traditionnelle ou chrétienne.

Ainsi pour Jacques Rabemananjara « le Fihavanana est un terme que l'on ne peut pas traduire en Français mais dont le sens évoquerait pour tout être humain l'obligation morale de considérer son voisin de quelque origine qu'il soit, comme son parent (havana), comme son frère »

P. Ramasindraibe définira le terme Fihavanana de « Fomba Fifandraisan'ny samy malagasy » c'est-à-dire « les relations interpersonnelles malgaches ».

Pour le Père Adolphe Razafintsalama le Fihavanana se définit « comme une attitude d'affection et d'amour que porte les membres d'une société à adopter les uns envers les autres, un comportement analogue à celui que se portent les membres d'une famille ».

P. Rasediniarivo traduira le Fihavanana comme « excellentes relations interpersonnelles. Le Fihavanana malagasy en effet implique une certaine qualité de relations, de rapports, d'échanges entre des personnes vivant dans une même société, dans un même groupe et par extension avec d'autres groupes de la même race ou non ».

R. Razafindrabe quant à lui préconise que « le Fihavanana est harmonie des vivants qui s'entretiennent et se respectent. C'est donc une leçon riche du savoir vivre malgache et en même temps une conscience lucide de sa propre valeur vis-à-vis des membres de sa communauté ».

A. Rahajarizafy va affirmer que « cette harmonie avec les hommes qui nous entourent, c'est ce que les malgaches appellent le Fihavanana : il désigne la relation qui existe entre les hommes unis par le sang et l'affection ».

B. Razafimpahanana écrira dans son point de vue sur la société malgache : « le Fihavanana est une valeur de la société malgache qui s'impose à tout malgache qui veut se considérer comme tel ».

M. Rahanetra voit dans le Fihavanana « une loi morale et une loi sociale dont deux des aspects principaux de sa nature sont l'amour et les bonnes relations ».

P. Ottino soutient que « la notion de Fihavanana repose sur cette idée de condition commune qui découlant de l'ancestralité est également étendu aux voisins qui, se nourrissant d'un produit de même terroir, ont le sentiment de partager une même substance. »

Pour cet auteur, la dynamique des rapports sociaux, et la mobilisation sociale sont régis par le respect du culte des ancêtres exprimé à l'occasion des différentes manifestations communautaires jalonnant l'existence du malgache tel que la naissance, la circoncision, le mariage, la mort, le famadihana (retournement des morts), etc ...

D. Rasolomanana dira que le Fihavanana « est un trait fondamental de la culture malgache défini par la force du lien inhérent aux membres d'une même famille et dont la philosophie contribue un élément déterminant de la vie sociale et relationnelle » (Denis Rasolomanana sur l'idée d'harmonie sociale en système traditionnel. Colloque International des Sciences Sociales. Département de Sociologie, Faculté de Droit, d'Economie, et Gestion et de Sociologie. Université d'Antananarivo – 23 au 27 mai 2005 – p.82).

Le Fihavanana est source d'harmonie sociale dans un système traditionnel mais il est toujours d'actualité dans un monde en mutation et en proie aux multiples contradictions et dysfonctionnement ou « secousses » à l'origine de la transformation et de l'évolution sociale.

Le Fihavanana s'inscrit ainsi dans la manifestation ou même la traduction de la pensée philosophique et morale traditionnelle malgache basée notamment sur le

« Ny fanahy no maha olona »,

traduction

« C'est l'âme qui fait l'homme », déterminant grâce à l'éducation, les idées, les pensées et les comportements individuels et sociaux à suivre et à respecter.

Et tout récemment au cours d'une émission télévisée consacrée au Fihavanana titrée « Cœur et Conscience », animée par cinq figures emblématiques du monde humanitaire malgache, le Père Pedro Opeka de l'Association Akamasoa (Les Bons Amis) n'a pas manqué de souligner que le Fihavanana fait partie du patrimoine culturel malgache et devrait être reconnu par l'Unesco comme patrimoine culturel de l'humanité, qu'il faudra absolument entretenir, préserver, défendre mais aussi dynamiser dans le contexte actuel de crises de précarité, de vulnérabilité, de pauvreté généralisé affectant la population malgache, mais aussi le monde en général.

I. Le Fihavanana et les relations familiales et sociales

A. La famille et le Fihavanana

Le « Fihavanana » ou lien de parenté est une relation familiale et sociale fortement valorisée par les Malgaches.

a) Le Fihavanana résulte de l'existence d'un lien de sang entre deux ou plusieurs personnes entraînant chez elles l'adoption de comportements spécifiques allant dans le sens de l'entente, de l'amour, de l'affection, de la fraternité, de la solidarité et de l'entraide.

Les personnes qui sont unies par un lien de sang sont des « mpihavana », des parents.

b) On peut aussi parler de « fihavanana » entre des personnes qui n'ont aucun lien de sang entre elles, mais qui se sentent intimement liées par amitié, par affection réciproque.

Ces personnes sont des « mpinamana », des camarades, des amies. Elles se considèrent comme parents.

c) Il arrive que ces personnes liées par l'amitié, l'affection décident de confirmer leur attachement, et vont le sceller définitivement par le « fato-drà », littéralement lien de sang ou pacte de sang.

Les personnes qui contractent entre elles un pacte de sang deviennent des parents et s'engagent à l'assistance mutuelle jusqu'à la mort.

Tout malgache à l'égard d'un parent qu'il soit un parent consanguin ou un parent fictif est tenu de lui manifester son affection, sa solidarité, sa fraternité dans la vie quotidienne et aussi dans les événements heureux ou malheureux de l'existence :

« na an-kafaliana, na an-karatsiana »

aux jours des joie comme aux jours sombres

Le lien du fihavanana s'exerce aussi à l'intérieur du groupe familial et aussi dans le vécu des relations sociales.

Au niveau du groupe familial, le lien du fihavanana permet la grande cohésion du groupe.

A ce niveau, rappelons que chez les Malgaches, la notion de la famille est prise au sens large et signifie la famille étendue « la grande famille », le lignage constitué par tous les descendants d'un même ancêtre et les parents par alliance : ce sont non seulement le père, la mère, les enfants constituant le noyau familial de base, mais encore les oncles, les tantes, les cousins germains, les grands parents ... là où la « modernité » n'a pas encore tout à fait pris racine, où la structure sociale réussit encore à résister aux différentes sollicitations tendant à la modifier.

Généralement, dans les périphéries des agglomérations urbaines, dans les villages, cette notion d'appartenance à une même famille, à un même clan se manifeste en plus par le partage du même toit pour les familles, du même hameau par le clan.

La famille étendue peut compter des centaines de membres.

« Sans difficulté, un individu situe une centaine, voire deux ou trois cent personnes, établissant d'une manière précise la nature des liens familiaux qui les unissent à lui ou aux autres membres du groupe » (P. Ottino in *Elaboration de la décision dans le groupe. Réunion des spécialistes du CSA sur la psychologie de base de l'Africain et du Malgache. Août-Septembre 1959*).

Au centre de la famille étendue, évolue la famille proche, cellule familiale de base comme on l'a souligné, appelée « ankohonana », ou « tokantrano » (le foyer, le ménage) formé par le père, la mère, les enfants.

La famille proche est nombreuse avec une moyenne de naissances égale à 6-7 enfants par famille. Mais il n'est pas rare de trouver des familles de 10-12 enfants et même davantage.

Cela peut s'expliquer par le fait que chez les Malgaches le but essentiel du mariage est la procréation.

« Anam-badian-kiterahana, iterahan-ko dimby »

Traduction : on se marie pour avoir des enfants ; on a des enfants pour avoir des successeurs.

Et au moment même où un homme va fonder un foyer, c'est à l'enfant qu'il pense en premier lieu. C'est ainsi que nous entendons les émissaires du prétendant s'exprimer ainsi dans les « kabarim-panambadiana » (les discours de demande en mariage)

« dia mangataka zazavavy ary izahay ... Tsy ny omby an'efitra no angatahanay, tsy ny vola am-bata no angatahinay, fa mora lany izany, fa ny solofo sy ny taranaka. »

Traduction :

Nous vous prions de nous donner votre fille. Nous pourrions vous demander des bœufs, nous pourrions vous demander de l'argent, mais tout cela se consomme vite, ce que nous volons c'est l'héritier qui ne tarit jamais.

Et au moment du mariage on souhaite aux nouveaux époux d'avoir 7 garçons et 7 filles.

« Miteraha fito lahy, fito vavy »

Traduction :

Ayez 7 garçons et 7 filles

Si la stérilité demeure, la famille aura recours à l'adoption.

La femme « source de vie » (loharanom-piainana) plus elle a d'enfants, plus elle est digne de respect et de considération et le plus grand malheur qui puisse lui arriver est celui de ne pas avoir d'enfants « Haronga-mpahitra ny momba ka raha lasa dia lasa tokoa ».

Traduction :

La femme stérile est une ruine, et quand elle est partie, c'est-à-dire morte, il n'en reste plus rien de tout.

Ainsi la grossesse est-elle toujours acceptée et assumée avec joie et espoir par la femme malgache quelque soit le rang de l'enfant à venir, l'enfant le sombin'ny aina (le morceau de la vie), le menaky ny aina (l'huile de la vie) comme se plaisent à appeler les Malgaches surtout la mère, est là pour perpétuer la race, transmettre le souffle « vital » ou « flux vital », la substance vitale de génération en génération.

Il entretient le « tanin-drazana » (la terre des ancêtres là où se trouve notamment le patrimoine ancestral avec le tombeau. Il aide ses parents dans leurs vieux jours par le valimbabena . il leur assure au moment de leur mort, un enterrement conforme à la tradition.

Les parents sont contents d'avoir des filles pour les pleurer, des garçons pour les porter (sous-entendu à leur mort).

L'homme est le chef de la famille. Il dirige-protège et subvient aux besoins du ménage. Il est le maître de la parole.

Suivant la tradition il est celui qui après l'aïeul représente l'instance morale supérieure et spirituelle de la famille. Il préside certains rites familiaux, tels que les « Tso-drano » (bénédictions). Il est le porte-parole de la famille dans tous les évènements familiaux et traditionnels auxquels la famille est conviée. C'est lui qui prend toutes les initiatives et toutes les décisions. La primauté lui appartenant, l'autorité lui est dévolue sans conteste.

Dans le milieu malgache, on qualifie souvent la femme de fanaka malemy (meuble délicat, meuble fragile).

Traditionnellement, elle gère le budget familial et reste à la maison pour s'occuper de son foyer où elle peut effectuer des travaux d'appoint, veiller à l'éducation de ses enfants et au respect des traditions.

De plus en plus cependant dans les villes le rôle de la femme tend à s'effriter. La femme malgache va sortir de chez elle pour aller exercer un emploi au dehors afin d'améliorer le revenu familial mais aussi s'engager et participer à d'autres activités autres que celles qui lui étaient réservées traditionnellement, activités initiées notamment par le phénomène « genre » ou « miralenta » qui prône l'égalité des droits, des obligations et des devoirs entre les femmes et les hommes.

Les membres de la famille se sentent particulièrement unis par le fait d'appartenir à un ancêtre commun. Chacun est issu du même souffle et flux vital, d'une substance vitale commune.

Chaque membre du groupe participe à une même vie, et tous, qu'ils soient parents proches ou parents éloignés, de sexe d'âge ou de statuts sociaux différents, ont le sentiment de leur ressemblance, de leur similitude. Chacun se sent proche de l'autre. Il ya une identification réciproque entre tous. Chaque membre tout en se sachant différent, aura le sentiment de ne former qu'une seule et même personne avec le groupe, puisqu'il y a identité d'essence entre tous les éléments du groupe. Ainsi comme l'exprime le proverbe.

« Raha voadona ny aty, marary ny afero ».

Si le foie est touché, la bile en pâtit.

Si un malheur frappe l'un des membres de la famille, c'est tout le groupe familial qui se sent concerné.

La cohésion familiale, l'étroitesse des liens familiaux est encore exprimée par l'expression « tsy misara-mianakavy » (la famille qui ne se sépare pas).

Elle se traduit notamment au niveau de la cohabitation des membres de la famille dans une même maison.

En effet, la famille vit dans un cadre matériel qui est la maison. Elle est très valorisée par le Malgache. Elle est le lien où tous les membres d'une même famille aime se retrouver, le lieu où l'on est chez soi parmi les siens, où l'on traduit le sentiment d'appartenance à une même famille. Et si modeste soit elle, le Malgache tient beaucoup à sa maison. Elle reste un des symboles de la cohésion familiale et lorsqu'un Malgache est parti au loin il pense toujours avec émotion à sa maison.

Les membres d'une même famille dans le sens de grande famille peuvent cohabiter ensemble.

« Izay iray trano iray aina ».

Traduction :

Ceux qui habitent la même maison sont issus de la même vie.

La cohabitation des membres d'une famille dans une même maison ne dure pas seulement l'espace d'une vie mais subsiste au-delà de la mort dans le tombeau.

« Velona iray trano, maty iray fasana ».

Traduction

Vivants on habite la même maison, morts on habite le même tombeau.

Actuellement cette coutume de la cohabitation familiale est encore respectée aussi bien dans les villes que dans les campagnes. Non seulement par tradition mais également pour des raisons de sécurité, surtout actuellement.

A la campagne, les nouveaux époux iront vivre tout d'abord chez les parents du marié (ou chez les parents de la mariée éventuellement). Puis avec la venue des premiers enfants, ils iront construire leur propre foyer qui ne sera pas trop éloigné de celui des parents. Ils prendront en charge avec eux l'aïeul de la famille, ou bien d'autres parents que ce soit du côté paternel ou du côté maternel.

Au niveau des villes, lorsque les aînés fondent un foyer, les jeunes cadets ou les jeunes cousins qui font encore des études vont les rejoindre, ainsi que les grands parents trop âgés ou encore d'autres parents plus ou moins éloignés éprouvant des difficultés et qu'ils se doivent d'aider puisque ce sont des parents.

B. Le « Fihavanana » dans les relations sociales

Au niveau de la vie sociale, le lien du fihavanana s'exerce dans les relations de voisinage, de quartier, de travail, dans les relations qui découlent de croyance et de pratiques religieuses, dans celles qui résultent de fréquentations sportives, culturelles, ludiques, dans les rapports noués à la suite d'appartenance à des organisations politiques, lucratives ou religieuses.

Ici on s'efforce d'imiter le lien du fihavanana issu de la consanguinité.

Les membres du groupe social considéré qui se sentent unis par le lien du fihavanana sont solidaires les uns des autres.

La solidarité se traduit par les échanges de service au niveau de la vie quotidienne, on peut citer le valin-tanana (entraide entre les membres du groupe pour entreprendre les travaux pénibles des rizières et des champs ou pour construire une maison) encore pratiqué actuellement dans les couches défavorisées de la population, non seulement par le souci de participation aux malheurs qui frappent les membres mais aussi aux joies qui peuvent leur arriver.

Ainsi à un collègue de travail qui vient de perdre quelqu'un dans sa famille, une délégation de son groupe de travail ira lui témoigner ainsi qu'à sa famille, leur solidarité, en venant apporter outre les paroles de réconfort, le « rambon-damba » (morceau de linceul).

Concrètement, la manière de vivre le lien sacré du fihavanana entre les membres d'un groupe social donné se trouve dans l'expression « mifamangy » se rendre visite.

« Izay mahavangivangy tian-kavana »

traduction

Celui qui rend souvent visite (à son parent) aime son parent.

A l'occasion d'un deuil, d'une naissance, à une circoncision, à un mariage, à un « famadihana » (retournement des morts) on se doit d'aller « rendre visite » à la famille

dans laquelle de tels évènements ont lieu, afin de manifester par sa présence, par les paroles et les présents que l'on offre, sa sympathie, sa solidarité.

Le lien du fihavanana est le lien suprême. C'est la plus précieuse de toutes les richesses.

Et pour un Malgache, il vaut mieux perdre la richesse que de perdre le lien du fihavanana.

« Aleo very tsikalakalam-bola toy izay very tsikalakalam-pihavanana »

“Ary aza atao fihavanam-bato, raha tapaka tsy azo atohy, fa ataovy fihavanan-dandy, raha madilana tetenana”.

Traduction

Et n'ayez pas un fihavanana de pierre, s'il se casse, on ne peut pas le souder, mais - imitez le fihavanana de soie, s'il est mince, on peut l'étoffer.

« Fa ataovy fihavanam-bava sy tanana, raha marary ny tanana, mitsoka ny vava raha marary ny vava, misafo ny tanana ».

Traduction

- imitez le fihavanana de la bouche et de la main, si la main a mal, la bouche souffle sur elle, si la bouche a mal, la main la caresse.

Le lien du fihavanana est un lien sacré, une réalité sacrée à laquelle il faut se soumettre, et qu'il faut s'efforcer de maintenir et de renforcer à tout moment.

Le lien du fihavanana tel qu'il est vécu actuellement tend à se désagréger, notamment dans le milieu urbain. Les difficultés et les embarras de la vie quotidienne dans les grandes villes et même dans les campagnes ne permettent plus à la plupart des habitants de vivre pleinement le lien sacré du fihavanana. Cependant, au moment des grandes circonstances, telles que la mort, le lien du Fihavanana reprend tout son sens. Parents, voisins, collègues de travail se retrouvent pour manifester de façon agissante leur attachement, leur sympathie à une famille endeuillée.

Le relâchement des liens du fihavanana est à l'origine de l'expression suivante :

« Sahala amin'ny fihavanan'Antananarivo tsy mihaona raha tsy fahafatesana ».

Traduction :

Comme les liens de ceux d'Antananarivo, ils ne se voient (ou ne se manifestent) qu'au moment d'un deuil.

II. Le Fihavanana et la mondialisation

A- La mondialisation

La mondialisation est un processus rattaché à l'histoire de l'humanité marquée par les innombrables conquêtes menées par l'Occident depuis l'Antiquité suivies des conquêtes coloniales commencées au XVIIe siècle jusqu'à la fin du XIXe siècle et qui toucheront la totalité du monde à l'exception de la Chine et du Japon.

Les causes initiales de la colonisation ont été économiques et politiques, avec la recherche de nouveaux marchés pour les industries des pays européens et l'approvisionnement en matières premières, mais également la création de zones d'influence.

A côté des causes économiques et politiques on peut relever des raisons plus généreuses. L'Occident fort de ses réussites techniques est persuadé d'avoir une mission civilisatrice à accomplir à l'échelle du monde.

Il en est de même pour les missions d'évangélisation destinées à propager la foi chrétienne.

La succession des conquêtes au fil des siècles a entraîné l'acculturation manifesté par un gigantesque choc des cultures provoqué par la mise en contact de la culture occidentale proposée comme modèle à suivre, avec toutes les autres cultures des pays conquis.

La culture traditionnelle malgache n'a pas échappé à cette situation.

Madagascar a connu plus d'une centaine d'années d'influence étrangère et surtout les soixante années de colonisation.

La culture d'origine se trouve ainsi dans un état de modification plus ou moins avancé, on peut parler de « transculturation » (A. Zempléni) par suite de cette irruption de la civilisation occidentale, véhiculant d'autres idées, des normes et des valeurs nouvelles suivies de codes de comportements, de règles de pensée et d'action et des représentations sociales différents.

Les avancées majeures de ce phénomène de mondialisation à partir des années 1970 ont été marquées entre autres par :

- le développement de Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication ou NTIC, axées sur la micro-électronique, l'informatique, la

télécommunication, permettant non seulement d'augmenter la productivité et la baisse des coûts, mais également d'annuler les distances, rapprochant de ce fait les hommes et réduisant ainsi le monde à un « Grand village planétaire »

- l'expansion des échanges commerciaux et financiers engendrée par l'apparition de grandes firmes multinationales à la recherche de gros profits

- l'instauration de l'économie de marché fondée sur le principe du libre choix et de la concurrence.

B. Les mutations

La logique et le vécu du Fihavanana traditionnel soucieux d'harmonie sociale, d'équilibre se retrouvent dans des situations conflictuels dues à ces diverses mutations qui sont soit d'origine externe (colonisation – mondialisation - acculturation) soit dues à des luttes internes au groupe.

Parmi ces mutations nous trouvons les mutations sociales.

On peut souligner une évolution sensible du mode d'organisation familiale et sociale à Madagascar.

Le brassage des idées, la rencontre avec de nouvelles cultures, de nouvelles techniques, l'accroissement de la démographie, l'économie de marché, la précarité, la pauvreté ont bouleversé les organisations familiales et sociales à base de Fihavanana.

D'abord dans la Famille,

Les fondements du Fihavanana sont touchés et les liens deviennent tendus, lorsque l'affection, l'entraide, la solidarité, la fraternité, l'hospitalité est ressenti comme une charge, quand la jeune génération est plus favorable et réceptive à l'innovation par rapport à ses aînés par exemple dans la compréhension et la manipulation des Nouvelles Technologies et l'Information et de la Communication tel que le téléphone mobile, le courriel, l'internet, l'ordinateur. On parle ici de sociologie secondaire où ce sont ces jeunes qui vont guider et instruire leurs parents dans le maniement et la pratique de ces outils. Ils sont particulièrement doués, adroits dans le domaine.

Notons à propos de ces NTICs, l'apparition des Réseaux Sociaux tels que Facebook. Ces Réseaux présentent certainement des avantages mais aussi des inconvénients – les relations restent superficielles – on parle de relations « fast-food ». Il n'y a guère de vrais contacts humains – et dans la pratique, il n'y a pas de confidentialité – les internautes ne

sont pas à l'abri de mauvaises surprises quant à leur vie privée, affective ou professionnelle.

Soulignons aussi, toujours au niveau des NTICS, l'utilisation abusive de langage codé, dénaturé qui risquerait à la longue d'avoir des conséquences graves sur la maîtrise de la syntaxe et d'un vocabulaire correct en vue d'une meilleure compréhension du message reçu ou envoyé. On serait tenté de dire ici qu'on se retrouve devant des images dictatoriales de nouveaux types de relations humaines.

Les liens du Fihavanana deviennent également tendus quand les enfants des couches défavorisées de la population prennent le relais de leurs parents pour les protéger, les nourrir, les éduquer et même les instruire et assurer ainsi la vie de la famille par leur « travail » et leur débrouillardise. Les petits porteurs du marché d'Analakely risquent d'être battus par leurs parents au chômage, s'ils ne rapportent rien pour le dîner de la famille lorsqu'ils rentrent chez eux le soir.

Viennent ensuite les situations de dépendance dans les rapports hommes-femmes, problème du genre, problème de l'émancipation de la femme et de l'égalité de l'homme et de la femme, la situation de dépendance dans les rapports père-fils, mère-fille, rapports de l'aîné et du cadet, sont remis en cause.

D'un côté, la morale du Fihavanana est toujours la morale traditionnelle axée sur le respect suivant l'âge, et de l'autre côté, la valeur de l'homme pour la jeune génération se mesure non pas par l'expérience mais surtout par les connaissances notamment intellectuelles – incitant les parents à pousser leurs enfants à faire des études parfois au prix d'énormes sacrifices car

« Izay adala no toa an-drainy »

Traduction

Insensé est celui qui ne fait pas mieux que son père

C'est la devise de notre Université.

La famille s'est également rétrécie dans son volume mais aussi dans ses fonctions.

Elle n'est plus qu'une communauté d'habitation – la maison est devenu un dortoir et chacun va chercher sa nourriture au dehors.

Dans certains cas, il y a éclatement de la cellule familiale – avec l'apparition des familles errantes, des enfants de rues, l'abandon des parents âgés.

La famille s'est restreinte aussi dans son autorité, celle des parents, du père surtout, sur ses descendants. Cette autorité est limitée non seulement par l'Etat mais aussi par les mœurs, les croyances, les valeurs à la mode.

Les parents ne peuvent plus décider du mariage ou de la profession de leurs enfants. Et on a l'impression qu'ils ne peuvent plus décider de rien.

Les conflits les plus ressenties se retrouvent dans la famille où le pouvoir est détenu par les hommes – particulièrement les plus âgés.

Un autre élément est à remarquer : celui de la division des rôles et des tâches, exprimée par le proverbe,

« Manan-joky afak'olan-teny, manan-jandry afak'olan'entana »

traduction

Avoir quelqu'un de plus âgé que soi vous épargne de parler en public et avoir quelqu'un de plus jeune que soi vous épargne de porter vos bagages.

et où la parole appartient toujours aux plus âgés et les tâches ingrates aux plus jeunes.

Ce qui n'est plus le cas actuellement.

En effet, un grand nombre de parents ou de maîtres d'école se plaignent des comportements de leurs enfants ou de leurs élèves, devenus railleurs, indisciplinés, insolents, contestataires. Ils osent s'exprimer et répondre à leurs parents, à leurs aînés ou à leur maître. Ce qui est inadmissible pour beaucoup de familles et d'enseignants. A leur grande désolation, les valeurs telles que la discipline, l'ordre, l'obéissance, la politesse ont tendance à être abandonnées par les enfants, les adolescents et les élèves – au profit d'autres valeurs plus jeunes, modernes, venues d'ailleurs, « dans le vent ». La symbolique des comportements actuels des jeunes inhérente à leur état sur le plan du développement psychologique, pourrait se situer au niveau de la recherche d'une libération de la personnalité avec le climat de libération sociale qui refuse l'oppression et l'injustice.

Les jeunes sont souvent tiraillés entre leur culture d'origine et les nouvelles cultures en place ; largement médiatisées et imposées comme cadres de référence. Toute expression de la culture d'origine est alors étouffée.

Des besoins suscités par un modèle et l'autre besoin de l'individu de se « préserver » en tant que Malgache, de préserver son identité et besoin de se conformer à une image

valorisante, celle de la culture française, mais aussi américaine (valorisation de la langue française, de la langue anglaise et américaine, valorisation des produits d'importation étrangère française et américaine, en particulier des vêtements et de la technologie) sont distincts et souvent contradictoires.

Le « mythe du Français » et de l'étranger et du blanc est resté mais également, ils sont perçus comme étant les représentants de la classe dominante aussi bien du point de vue politique qu'économique et social.

On pourrait avancer que la personnalité de base du Malgache, marquée par l'intériorisation de la culture européenne mais aussi américaine continue à exister et à se développer de nos jours. On peut parler d'hégémonie culturelle des pays développés, tendant vers l'unification de la culture à leur image au détriment de celle des autochtones, malgré l'éveil de sentiments nationalistes très vifs chez ces derniers. Tous les hommes vont sentir, penser, agir ou même réagir de la même manière, et l'humanité serait constituée selon un type universel, partout le même chez des individus différents.

La démarche de l'Individu qui se situe par rapport à la « résultante » de ces cultures traditionnelle et étrangères, dont la nature reste à déterminer est complexe et peut constituer un facteur de risque d'apparition de troubles psychologiques et mentaux.

Un autre élément nouveau est aussi à relever : la prise de parole des femmes et des jeunes dans les Assemblées lors de manifestations publiques ou privées. En témoigne l'ouverture un peu partout dans l'île d'écoles de « mpikabary », école d'apprentissage des discours traditionnels et fréquentée par les jeunes aussi bien les hommes que les femmes et même de très jeunes adolescents garçons et filles.

L'homme n'est plus le maître de la parole. Ce n'est plus à lui seul que revient la charge de prendre la parole ou de répondre, pour toutes les circonstances où il faudra le faire, à un mariage, à une naissance, à une circoncision, à un deuil, à un famadihana (retournement des morts) ; où les paroles évoquées varient et suivent un rituel qui diffère selon les événements célébrés.

Quels sont effectivement les comportements à avoir face à ces nouveaux enjeux de la mondialisation ?

S'agit-il seulement de répondre « efficacement » par ses propres expériences culturelles et d'adapter d'une manière adéquate ce vécu culturel du Fihavanana ?

Ne faut-il pas plutôt savoir anticiper l'évolution sociétale engendrée par la mondialisation ?

En effet il semble qu'on en est qu'au tout début des bouleversements profonds qui vont suivre inéluctablement.

En ce qui concerne le changement social, chaque avancée dans la Technologie, par exemple les NTICs fait apparaître de nouvelles ambitions de « changer le monde », d'imposer de nouvelles relations sociales remettant en cause les valeurs dites anciennes.

Y aura-t-il une cohabitation « marimaritra iraisana » à la malgache, entre les nouvelles valeurs entraînées par la mondialisation et la valeur traditionnelle ou plutôt une compétition face à la fois aux défis et à la résolution des problèmes du quotidien, à l'esquisse d'une vision de l'avenir et donc un risque d'élimination fatale de l'une par l'autre ?

Il est vrai que le Fihavanana peut n'être qu'un discours de façade et ne constituer en fait qu'un simple écran de l'hypocrisie individuelle et sociale.

Actuellement aucun pays ne peut échapper à la mondialisation dont les éléments façonnent en profondeur la vie de la planète. Certains auteurs soulignent cependant que la mondialisation pourrait-être bénéfique et source de bien-être pour l'humanité si elle ne suit pas que la logique du profit engendrée par l'économie de marché et par les firmes multinationales – par exemple.

Dans le même ordre d'idée, une autorité internationale soucieuse de bien commun, de fraternité, de solidarité, de Fihavanana dans le sens malgache du terme qui est toujours d'actualité pourrait s'occuper de la mise en place de cette autorité afin d'instaurer plus de justice sociale dans le monde.

D'autres approches affirment le contraire et soulignent qu'il est illusoire d'arriver à ce genre d'organisation car « l'homme n'est pas maître de son destin et ne le sera jamais » (F. Hayek – G. Friedman).

Néanmoins, des efforts ont été entrepris : exemple l'instauration des OMD.

Il faudrait garantir de façon effective et durable l'application de la Déclaration Universelle des Droits de l'homme adoptée le 10 décembre 1948 par l'Assemblée Générale des Nations Unies. D'autres textes sur les Droits de l'homme ont été édités dans le même sens par l'ONU, notamment la Convention Internationale sur les droits culturels, sociaux et

économiques et signée par 149 Etats qui se sont mis d'accord pour garantir cinq aspects des droits de l'homme : les droits civiques, politiques, économiques, sociaux et culturels. Ces Etats devraient trouver un accord sur la justice sociale au niveau sociétal en appliquant une économie sociale de marché fondée sur le principe de solidarité, de fraternité, de Fihavanana à l'échelle du monde.

Dans ce système, chacun pourra tirer profit, si tout le monde est prêt à coopérer. L'économie sociale de marché consiste à trouver un équilibre entre la productivité et les objectifs sociaux. Le système est fondé sur les valeurs démocratiques, la solidarité, le partenariat social et aussi la croyance que chaque citoyen s'intéresse non seulement à ses propres intérêts mais se soucie également des biens communs et de l'harmonie pour plus de paix et de justice sociale, partout dans le monde.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUE

- AYER G. (2001), *L'avenir de Madagascar. Idées forces pour un vrai changement*. Série Questions Actuelles. Foi et Justice.
- BROYER S. (1996), *L'économie sociale de marché. La naissance d'une approche économique*, WZB.
- GODINOT X (2009) *Eradiquer la misère. Démocratie, mondialisation et droits de l'homme*, Editions Quart Monde.
- MEYER T. (2004), *L'avenir de la démocratie sociale*, Friedrich Ebert Stiftung.
- RAHARILALAO (Frère H.A.M) *Eglise et Fihavanana à Madagascar*. Editions Ambozotany Analamahitsy
- RANDRIANARISOA P. *L'enfant et son éducation dans la civilisation traditionnelle malgache – Croyances et coutumes*
- OTTINO P. (1998), *Les champs de l'ancestralité*, Paris, Karthala ORSTOM 1998
- Actes du Colloque International des Sciences Sociales*. Département de Sociologie. Faculté DEGS, Université d'Antananarivo. 23-27 mai 2005

Mouhamed Moustapha DIEYE

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Titre de la communication :

« Rationalisation de la croyance et marchandisation des biens spirituels dans l'arène religieuse sénégalaise »

Si, dans ses premières productions sociologiques, E. Durkheim, dans l'appréhension et l'explication du fait social n'accordait à la religion qu'un rôle secondaire au point d'écrire, en 1887, que la religion est destinée à disparaître et à être remplacée par la science, il procédera à un réel renversement épistémologique de sa pensée assimilable à ce que T. Litt appelle une « conversion du regard » pour affirmer que la religion est le « germe de toutes les activités sociales ».

En effet, entre 1895, année où paraît son livre *Cours sur la religion* et 1913 qui coïncide avec la parution de son ouvrage *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim réhabilite la religion qui devient un axe majeur dans l'orientation de ses recherches et dans son projet sociologique. A ce propos, il écrira : « C'est seulement en 1895 que j'eus le sentiment net du rôle capital joué par la religion dans la vie sociale. C'est en cette année que, pour la première fois, je trouvais le moyen d'aborder sociologiquement l'étude de la religion. Ce fut pour moi une révélation. Ce cours de 1895 marque une ligne de démarcation dans le développement de ma pensée, si bien que toutes mes recherches antérieures durent être reprises à nouveaux frais pour être mises en harmonie avec mes vues nouvelles ».

Dès lors, pour Durkheim, il n'y a plus de doute sur la possibilité d'étudier les faits religieux de manière parfaitement sociologique même si on admet que la religion est, parmi les différents domaines de l'activité humaine, celle qui échappe le plus fortement à l'arrondissement scientifique. Mais, s'il est avéré que cette difficulté de saisir et d'expliquer les faits religieux se complexifie lorsqu'on s'intéresse au domaine spécifique de l'authenticité des sentiments du croyant, elle se dilue tout de même si nous partons du principe selon lequel, ce qui est véritablement authentique dans l'acte de croire n'est pas tant son contenu propre que les forces sociales qui le mettent en mouvement.

Dans ce texte, nous nous intéressons, pour parler de « religion », aux spécificités d'un mode du croire, notamment celui des *cantakun*, sans préjuger du contenu de leurs croyances qui sont en jeu. Il s'agit, par le biais d'entretiens auprès de certains disciples, d'analyse du discours et d'une observation « in situ » de la cérémonie de *cant*, d'essayer de comprendre la spécificité, et la vitalité de ce mouvement religieux d'obéissance mouride. Nous pensons, au terme de l'étude, pouvoir montrer comment, par le processus de rationalisation et de marchandisation, de nouvelles formes de croire sont instituées et produisent des effets symboliques, sociaux et économiques repérables.

I. La rationalisation comme mode opératoire dans le champ religieux

Le Sénégal, un des rares pays d'Afrique noire à avoir une population très largement musulmane 95%, ne saurait être en marge de ces évolutions dont la saisie et la compréhension nous permettent de mieux comprendre les contradictions, les dynamiques et les mutations qui s'y opèrent.

Nouvelles formes d'organisations religieuses, nouveaux mouvements politico-religieux, nous assistons à une vitalité réelle du champ religieux qui s'exprime par la pluralité des mouvements religieux et l'émergence de nouvelles croyances. Aussi, semble-il, que le paradigme autour duquel se sont articulées les principales recherches sur le phénomène religieux, en l'occurrence, le *désenchantement du monde* perd de sa pertinence au profit d'un *réenchantement du monde*. Ce retour du religieux, désigné par G. Kepel sous l'expression de *Revanche de Dieu*, affirme la pérennité et la prégnance d'un ordre religieux du monde fondamentalement opposé à la nécessité historique d'une sécularisation intangible.

Cependant, lorsqu'on analyse de plus près les attitudes et les comportements des croyants vis-à-vis des hiérarchies religieuses, on peut penser que les structures traditionnelles du religieux commencent à perdre la maîtrise qu'elles avaient sur les règles sociales et sur les fidèles. On comprend alors plus aisément la forte atomisation du champ religieux, la propension de plus en plus importante des fidèles et de certains leaders religieux à s'extirper du joug et des mécanismes de soumission totale à la hiérarchie. Bien des mutations se sont opérées dans le champ religieux sénégalais comme en témoignent les dernières élections politiques qui ont démontré qu'il y a un déclin du *ndigël*, surtout celui politique maraboutique, face à la défiance des *talibé*

La désapprobation publique, par ses disciples, du leader mouride du Mouvement mondial pour l'unicité de Dieu qui voulait donner des consignes de vote en faveur du parti au pouvoir, de même que la déconvenue du *xalife* général des *Tidjanes* en raison d'un engagement tous azimuts et sans équivoque aux côtés du parti socialiste sont révélateurs d'un changement des mentalités.

Les facteurs explicatifs de ce phénomène ont été largement analysés par S. Gellar et les plus déterminants résultent, selon ses propos, des conséquences de l'urbanisation sur le contrôle des adeptes par les marabouts. A cela, il convient d'ajouter l'institution de l'isoloir dans les bureaux de vote, la tendance des citoyens à faire la distinction entre les légitimités politique et religieuse des marabouts et la réduction des ressources permettant à l'Etat d'entretenir une clientèle de plus en plus nombreuse.

Notre champ de recherche, notamment celui des *cantakun*, nous donne une parfaite illustration de cette dynamique autonomiste, puisque le guide du mouvement avait catégoriquement remis en cause, avant de se rétracter, la légitimité du successeur du *xalife* auprès de qui il avait fait allégeance. Soulignons que les soubresauts de ces velléités contestataires et de remise en cause de l'ordre établi s'étaient manifestées, il y a déjà quelques années, lorsque le leader du mouvement mouride *Hizbou Tarkhiya* avait attaqué publiquement le mode de dévolution du *xalifat*. Ces évènements témoignent de l'érosion du pouvoir et du prestige de certains marabouts qui sont de moins en moins capables de maîtriser le vote de leurs disciples. Ceci, dans un contexte religieux pluriel où se crée un marché des biens spirituels qui favorise l'émiettement de leur posture de guide incontestable et le caractère non impératif de leurs instructions. N'assistons-nous pas, dans le contexte religieux sénégalais, au balbutiement du phénomène de la désinstitutionnalisation (une perte de l'influence exercée par la hiérarchie religieuse) avec son corollaire la subjectivisation des croyances (chacun se forgeant sa propre croyance selon ses besoins) qui a profondément marqué de son empreinte le champ religieux en Occident.

En fait, on semble passer progressivement d'un monde stable hyper organisé avec un système de contrôle social prégnant et une centralisation forte de l'autorité, à un monde investi et gouverné par le mouvement. Au sein des organisations religieuses, se dessine une certaine forme de disqualification de la référence à un seul absolu résultant d'un processus

plus large et plus diffus de désenchantement conduisant à une recomposition multiforme de notre rapport à l'autorité religieuse

Pour D. H. Leger, cette question de la désinstitutionalisation de la religion, qui ne traduit qu'un des aspects de la théorie de la sécularisation, montre, en somme, qu'aujourd'hui, le pouvoir n'est plus une instance et que les hommes peuvent concocter, en toute liberté, leur croire, puisqu'ils ont la possibilité de s'approvisionner au « supermarché » des croyances.

Un détour à Weber, dans son analyse des motifs des actions et du sens que les acteurs leur donnent, nous permet de dire que des quatre types de déterminants de l'action, l'action rationnelle en finalité semble expliquer mieux les comportements des *cantakun*. On est loin des types d'actions à orientation traditionnelle, affectuelle et rationnelle en valeur en ce sens que la rationalisation des pratiques et des conduites est une constante chez les *cantakun*.

Pour opérationnaliser le concept de la rationalisation dans cette étude, nous nous attacherons à la perspective théorique de R. Boudon et F. Bourricaux. Pour ces auteurs, même si le concept de rationalité est polysémique et est employée différemment en sciences sociales, il reste que l'idée centrale qui ressort de l'ensemble des approches est que la rationalisation correspond à l'adaptation de moyens à des fins. Aussi, peut-on la considérer comme étant simplement la recherche de l'efficacité maximale de sorte qu'aucune sphère de l'activité sociale n'échappe au processus d'adéquation entre les moyens et les fins. Perçue ainsi, la rationalisation résulte donc de logiques d'acteurs précises mises en œuvre par les différents acteurs du champ religieux pour capter les opportunités qu'offre le marché de la religion, et partant, la réalisation de projets personnels ou collectifs.

L'intérêt du concept de rationalisation, c'est qu'il montre, comment par l'interprétation et l'instrumentalisation, l'organisation produit ses propres codes de communication et de sens, mais aussi des mécanismes d'appropriation des ressources du marché religieux par les différents acteurs, fidèles comme guides. A la rationalisation est corrélé le concept de marchandisation qui désigne le processus par lequel les valeurs religieuses considérées initialement comme des valeurs d'usages (use values) deviennent des valeurs marchandes (exchanges values). Ces évolutions entraînent, de toute évidence,

une logique de réciprocité où le souci constant de l'acteur est de trouver son compte dans ce qu'il fait. C'est dans ce sens que la dynamique du marché religieux permet d'apprécier la pertinence du concept de sécularisation et de montrer que, si en Occident, il est facilement repérable compte tenu de sa forte influence sur certains aspects essentiels de la vie sociale, en Afrique, et plus particulièrement au Sénégal, il est difficile de parler de sécularisation, car la religion continue d'imprégner tous les secteurs de la vie.

D'ailleurs, une analyse plus fine de certaines caractéristiques de la sécularisation, (abandon des pratiques religieuses, séparation nette du spirituel et du temporel, croyances aux progrès techniques comme seul principe explicatif et privatisation de la religion) atteste l'inopérialisation du concept de la sécularisation dans le champ religieux sénégalais. En revanche, la rationalisation qui est l'étape préliminaire vers la sécularisation est bien repérable et opératoire dans les modes de fonctionnement, mais aussi dans les pratiques et usages habituels de la religion au Sénégal.

Aussi, pouvons-nous dire, à l'instar de H. Amouzouvi, que la sécularisation n'est pas simplement le produit d'une modernité, ni d'une démythification de la religion, mais elle résulte d'un long processus par lequel la séparation des pouvoirs temporel et spirituel finit par confiner la religion à un niveau strictement privé. L'analyse de la dynamique religieuse au Sénégal montre que, loin de mener à la sécularisation, l'immersion dans la modernité développe plutôt un besoin de sécurisation que les hommes recherchent naturellement dans la religion. De façon plus précise, cette hypothèse stipule que, c'est pour pallier l'insécurité et les instabilités causées par les crises multiformes que les individus en arrivent à investir le champ de la religion pour y trouver des réponses à leurs interrogations existentielles et un réconfort moral. J. Bayart écrira à ce sujet que « les acteurs s'organisent religieusement pour mieux encaisser les coups de la crise économique ». C'est dans cette perspective qu'il nous paraît pertinent de substituer le concept de sécurisation à celui de sécularisation.

II. Le *cant* comme stratégie de mobilisation et de massification

Les cérémonies de *cant* sont organisées, en général, tous les samedis de 16h à 02h du matin au domicile de Sheex Beeco Cunn, à Sotrac-Mermoz, un quartier résidentiel rebaptisé Touba Ndiouroul. Les activités commencent avec l'installation d'une tente d'environ trente mètres de long et huit mètres de large.

Sous cette tente, sont assis sur des nattes, hommes et femmes, avec une présence massive des jeunes garçons et jeunes filles bien habillés, qui semblent plus devoir répondre à une invitation d'une manifestation mondaine qu'à une cérémonie religieuse. A l'intérieur de la tente, des *talibé* regroupés autour du *kurel* avec à sa tête le *lead vocal* M. C. N. psalmodient les *xassidas* Par moment, certains disciples émus se dirigent vers lui pour lui remettre de l'argent. Pendant des heures, ils vont assurer l'animation grâce à un répertoire fourni, mais la chanson préférée du marabout reste *Sheex Beeco diamou Serin Saaliwu* (Sheex Beeco serviteur de Serin Saaliwu).

Cette allégeance absolue au 5^{ième} calife d'Ahmadou Bamba, fondateur du mouridisme, s'exprime manifestement à travers une très grande photo affichée, en permanence au fronton de la maison, et qui montre le guide du mouvement *cantakun* accroupi à côté de Serin Saaliwu avec l'inscription suivante : « Le serviteur assis à côté de son seigneur ».

A côté de cette grande tente, des *cantakun* s'occupent à faire la cuisine et l'observateur s'interroge toujours sur la capacité financière de cette organisation, tant on est intrigué par le nombre de bœufs immolés de façon permanente, mais aussi par la vingtaine de grandes marmites mises sur le feu pour la restauration des milliers de fidèles et de badauds qui assistent au *cant*.

Parallèlement à l'augmentation de la foule qui prend possession de l'espace libre de la rue, se développe aussi le petit commerce avec les vendeurs de « *café toubá* », d'effigies à l'image de Sheex Beeco Cuun, d'arachides...

Tout autour de la tente, sont accrochées des banderoles sur lesquelles on peut lire :

1/ ceux qui te font allégeance, en vérité ils font allégeance à Allah la main d'Allah est au dessus de leurs mains ;

2 / Dieu m'a accordé des dons qu'il n'accordera jamais à un être humain ;

3 / Sheex Beeco babulahi ((la porte qui mène à Dieu) ;

4 / nous rendons grâce à Dieu, à d'avoir fait de nous des disciples de Sheex Beeco ;

5 / il m'a raccordé à un flux éternel. Mon âme est purifiée, mon esprit immaculé.

Tout au fond de la tente, sont alignés, de façon très ordonnée, des fauteuils réservés au marabout, à ses épouses et ses invités. La présence de corbeilles témoigne aussi de la marchandisation des biens spirituels, car pour bénéficier des prières du guide, il faut bien

verser la dîme. A ce sujet, l'orateur principal, S. S. S., n'oublie jamais dans ses sermons, d'exhorter les *talibé* à donner de l'argent au marabout pour, par exemple, terminer les travaux d'une mosquée ou pour d'autres activités.

Par un discours religieux et ferme, il incite les *talibé* à institutionnaliser, à interpréter et à intégrer le versement de la dîme dans une acception spirituelle. C'est ainsi qu'une véritable stratégie est mise en branle pour obliger les fidèles à mettre la main à la poche avec comme argumentaire principal ces propos :

« Serîñ Touba a assuré ton bien-être dans ce monde et dans l'Au-delà, bien avant ta naissance ; donc tout ce que tu as et ce que tu n'as pas, tu dois le-lui donner. Tout ce que tu possèdes appartient à Serîñ Touba qui l'a mis dans tes mains ; s'il t'en demande un peu, tu dois, si tu es *gor* , tout lui donner parce que ce n'est pas à toi. Serîñ Touba, c'est Serîñ Saliwu qui est Sheex Beeco».

A ce discours idéologique de mystification élaboré par l'appareil central, s'ajoutent les récits de certains *talibé* à l'image de A. G., habitant à Touba Ndamas, venu assister au *cant* uniquement pour, dit-il, faire part aux « avertis » du rêve qu'il a fait la nuit précédent c'est-à-dire le vendredi. Dans ce rêve, Sheex Ahmadou Bamba le charge de rappeler aux gens que « Serîñ Saaliwu c'est lui et Serîñ Saaliwu c'est Beeco Cuun ». Toujours, dans ce rêve, une mise en garde est adressée à ceux qui remettent en question les unions scellées par le guide religieux par la prononciation de sept « Serîñ Saaliwu » équivalant chacun à quatre débits intégraux du Coran. D'ailleurs, informe-t-il, il ne serait plus maintenant nécessaire de prononcer sept fois le nom du « maître », mais un seul suffira pour contracter les mariages. Après avoir révélé son rêve, A. G. est acclamé par les disciples.

A la suite de ce témoignage, c'est au tour d'un autre *cantakun* persuasif et au discours propagandiste, A. B., Ibadou Rahman guinéen d'origine, de raconter sa rencontre avec le marabout. Il révèle qu'il serait devenu un disciple de Beeco Cuun après avoir vu Serîñ Saaliwu dans un rêve. Après une série de témoignages, qui crée une forte effervescence religieuse tant les disciples sont réconfortés et assurés de la puissance et de la légitimité de leur guide, les *talibé* sont dans les dispositions psychologiques favorables au conditionnement mental et au déroulement des activités du *cant*

A ce niveau, on comprend que les modes de production du discours, de même que les conduites quotidiennes des *cantakun* ne peuvent s'analyser qu'en rapport avec cette

profonde rationalisation orientée vers l'action pratique avec à la clé la réalisation d'objectifs personnels. Tout *talibé* moyennant 100000 FCFA (participation aux frais de clôture) peut acquérir un terrain à Keur Samba Laobé ou bénéficier d'une aide financière lors des cérémonies sociales telles que les baptêmes ou les décès.

La célébration du mariage, lors des cérémonies de *cant*, montre que cette institution islamique, telle qu'elle est décrite par les textes religieux et qui repose sur un rituel précis ne pouvant souffrir d'aucun manquement, est sujette à une simplification notoire chez les *cantakun*. L'autonomisation par rapport à la législation coranique est manifeste, car les mariages sont scellés par la prononciation de sept *barke Seriñ Saaliwu* (Par la grâce de Seriñ Saaliwu). A ce propos, le *magal* de 2010 a été l'occasion pour Sheex Beeco Cunn de célébrer trente deux mariages.

La superstructure du mouvement utilise aussi à fond cette stratégie de rationalisation pour la réalisation de certains projets. Dans la cadre de la réalisation de grands projets nécessitant une mobilisation importante de ressources financières, il est fait appel aux *talibé* à travers les *jawriñ* qui imposent aux différents *kurel* le *sas*, c'est-à-dire, la cotisation à laquelle est astreint tout *cantakun*. Par exemple, lors des *magal*, des cotisations parfois importantes sont fixées aux *kurel* qui le répercutent sur les membres. A l'occasion du *magal* 2010, plus de huit cents bœufs et des milliers de moutons ont été sacrifiés pour rendre grâce à son marabout.

L'efficacité du système de collecte d'argent nous édifie sur la capacité d'organisation et de mobilisation du mouvement qui est très structuré. Au-delà du guide, il y a ceux qui sont appelés *jawriñ* et ensuite les *tope jawriñ* qui assurent l'organisation des *daara* et relayent les informations ou les *ndigël* du *Sheex* auprès des *talibé*. La procédure d'adhésion au mouvement permet un contrôle social fort, car le militant est obligé de renseigner une fiche individuelle permettant d'avoir des informations précises sur son travail, sa situation sociale et, conséquemment, sur sa capacité financière et contributive.

La masse de fidèles est aussi un argument de négociation auprès de la classe politique et auprès des religieux et peut être utilisée comme un moyen de promotion. A de nombreuses occasions, surtout lors des cérémonies du *cant*, le guide religieux rappelle toujours le nombre impressionnant de ses *talibé* qui a été déterminant pour la victoire du

président A. Wade lors des dernières élections de 2007. A travers un entretien, son épouse confirme ses propos en ces termes :

« Maintenant on a plus de six millions de talibés. Chaque fois que quelqu'un fait son acte d'allégeance, on prend son nom, prénom, adresse et numéro de téléphone. Les talibés, ce n'est pas seulement au Sénégal, il en a partout dans le monde : au Etats-Unis, en France, en Suisse, en Belgique dans les autres pays africains, partout dans le monde il y a des «dara» Cheikh Béthio Thioune ».

Lors de ces élections présidentielles de 2007, Sheex Beeco Cunn avait soutenu le président sortant, candidat du parti au pouvoir et avait fait valoir le nombre important de ses *talibé*. En contrepartie au soutien électoral qu'il lui avait accordé, son épouse a été élue député à l'assemblée nationale et à la question Comment avez-vous fait pour vous retrouver à l'Assemblée nationale, elle répond ceci :

« On m'a fait figurer sur la liste de la coalition Sopi 2007 par la «baraka» de Cheikh Béthio Thioune mon mari et talibé de Serigne Saliou. Comme il a soutenu le Président Wade, étant un chef religieux, il ne peut pas allier ses responsabilités de chef religieux avec celles de député. Et ne pouvant pas s'investir à l'Assemblée comme il le voudrait, il a préféré donner mon nom. C'est comme ça que j'ai été parachutée comme député ».

Un autre aspect de la rationalisation est l'utilisation de la force de travail des *cantakun* pour l'exploitation de champs agricoles. Il n'est pas toujours aisé de faire la distinction entre les actions bénévoles et les visées commerciales, car à *xelcom*, ou à *Gott*, ce sont des milliers d'hectares de terres qui sont emblavées et cultivées. Tout au long de l'année culturelle et selon les périodes et les activités correspondantes, (défrichage, semis, sarclage, et récolte) les différents *kurel* s'y retrouvent pour des séjours plus ou moins longs pour les travaux champêtres.

A n'en pas douter, on est en présence d'une situation d'exploitation gratuite de la force de travail des fidèles sous le couvert de la religion. A ces occasions, pour mobiliser les *talibé*, les discours religieux, le sentiment d'appartenance, avec ses supposées exigences, en l'occurrence le devoir moral d'entre aide et d'obéissance à l'autorité religieuse sont mis en avant. Les médiats sont aussi utilisés avec des annonces à contenu religieux et, à la limite, de l'injonction pour mobiliser la communauté et accroître la dépendance entre les fidèles et la hiérarchie religieuse.

En ce qui concerne la cérémonie du *cant* proprement dite, c'est en général, aux environs de 19h30 que l'arrivée du Sheex est annoncée et aussitôt, il est demandé à tous les disciples de s'asseoir à l'intérieur de la tente. Beaucoup de *cantakun* assistent à la cérémonie accompagnés de toute la famille. La présence de petits enfants est aussi à noter et, selon notre interlocuteur, ils seraient issus de mariages scellés par le Sheex. C'est l'exemple de ce petit enfant de moins de deux ans portant un *njéll* et passant d'une personne à une autre comme pour montrer la familiarité qui existe entre disciples.

La stratégie d'identification est aussi manifeste, car tous les fidèles, garçon et filles, jeunes et personnes âgées se distinguent aisément, puisque portant autour du cou une effigie de Beeco Cuun, signe de leur allégeance. Il ne semble pas y avoir de directive particulière pour l'habillement, puisqu'on constate une diversité de tenues vestimentaires allant de la tenue traditionnelle à la tenue de soirée. Le voile n'est pas de rigueur et il n'y a pas de distinction de places entre les hommes et les femmes qui, à l'occasion, se serrent la main. Les expressions telles que *ziar naala* (je te transmets mes salutations), *nammoonnaala* (tu m'as manqué), *yangi son* (tu es magnifique), *barkeep Sheex Beeco* (par la grâce de Sheex Beeco) sont récurrentes dans les échanges. Les *talibé* utilisent aussi fréquemment le terme *toubnaa* (je me repens) pour s'adresser un pardon mutuel pouvant s'analyser comme une certaine façon de se confesser et de se repentir. Du point de vue socio-linguistique, on constate que ces propos sont récurrents dans le jargon des jeunes et témoignent, s'il en était besoin, de l'importance numérique de la frange juvénile dans le mouvement des *cantakun*.

L'arrivée du guide est toujours un moment d'effervescence, car il est accueilli par des applaudissements et mains levées, il se dirige vers la place qui lui est réservée. A sa droite, est assise une femme relativement jeune et bien habillée et, à sa gauche, sont installées quatre dames. Il semble y avoir un ordre de préséance selon lequel la première de ses épouses est plus excentrée à sa gauche ensuite suivent les trois autres. La plus jeune étant assise seule à sa droite.

C'est à ce moment que commence le *Ziar* avec la procession des fidèles qui vont former un long fil pour, encore une fois, faire acte d'allégeance en réitérant l'expression *jébbël nala sama bopp ci aduna ak allahira* (Je me remets à toi ici-bas et à l'au-delà) et bénéficier de la bénédiction de leur marabout. Parfois, c'est aussi le moment choisi par les

différents *Kurel* qui, dans une sorte de compétition vont présenter au guide le *berndel*, c'est-à-dire les mets préparés à base de viande avec des caisses remplies de bouteilles de boisson. Ce rituel dure environ deux heures de temps au terme desquelles, le guide prend la parole pour prononcer son discours. A ce moment, tous les *cantakun* se mettent à terre pour l'écouter religieusement.

Lors d'une de ces cérémonies, il s'interrogeait sur les raisons pour lesquelles les images du *cant* ne passaient pas en direct sur le site officiel du mouvement. Après avoir eu quelques éléments de réponse relatifs au coût de l'opération, environ quatre millions, il donna l'ordre aux techniciens d'en faire une urgence. Aujourd'hui, le site est bien fonctionnel et toutes les cérémonies de *cant* et bien d'autres activités du mouvement y sont disponibles.

La création du site répond aussi à la nécessité de satisfaire la demande des milliers de *cantakun* disséminés un peu partout à travers le monde et qui aujourd'hui ont la possibilité de suivre, via le net, les activités de leur mouvement. Ces *talibé* qui vivent à l'étranger constituent une réelle source de financement et c'est la raison pour laquelle, le guide du mouvement organise chaque année des visites auprès de ses *talibé*. A ce niveau, se précise une véritable internationalisation du mouvement comme en atteste la dernière tournée européenne de Sheex Beeco cuun qui s'est déroulée durant le mois de septembre 2010.

La forte affluence notée lors des *cant* est liée d'une part, à l'aspect festif de l'événement et d'autre part, à la stratégie de légitimation de la position du guide, qui selon l'idéologie *cantakuniste*, est le seul *talibé* à être élevé au rang de Sheex par le 5^{ème} *xalife*. En effet, Sheex Beeco soutient avoir bénéficié d'une grâce de Seriñ Saaliwu qui lui a dit en réponse à une question qui portait sur le secret du *jébbëlu* : « En vérité, ceux qui te font allégeance le font à Allah. La main d'Allah est au-dessus de leurs mains ».

Toujours selon ses propos, le saint homme lui aurait signifié la garantie de l'expansion de son mouvement tant que durera le flux du fondateur du mouridisme et pour étayer son argumentaire, il cite un de ses écrits : « Il m'a raccordé à un flux éternel. Mon âme est purifiée. Mon esprit est immaculé. L'Unique Généreux m'a accordé des dons qui me distingueront à jamais ».

Pour le guide religieux, tout comme ses *talibé*, il n'y a pas de différence entre lui et le cinquième khalife qui n'est personne d'autre que Sheex Ahmadou Bamba ; la règle de la transitivité jouant, Sheex Beeco Cuun se considère comme étant la réincarnation parfaite du fondateur du mouridisme. Il est la lumière des temps modernes et cela est exprimé par ces propos très récurrents dans le discours des *cantakun* : *borom jamono* (le maître des temps), *borom leer* (le maître de la lumière), *ki tax nuy dund* (celui par qui nous vivons) et *ku matul borom dunu jébbëlu ci yow* (celui qui n'est pas maître et possesseur ne mérite pas notre allégeance). Il n'est pas difficile, dans cette stratégie de rationalisation des rapports régissant le guide et son disciple, de comprendre que le guide puisse promettre le salut à tous les fidèles qui lui font acte d'allégeance.

A ce niveau, il apparaît, de manière évidente, que la cérémonie du *cant* n'est pas seulement un moment de spiritualité, de dévotion, mais c'est aussi et surtout un moment de conditionnement mental, où les *talibé* ne se privent de rien et n'hésitent pas à remplir la corbeille jalousement tenue par une des épouses du guide. Le moment de la collecte des donations est toujours bien choisi et coïncide avec l'exhibition du guide qui n'hésite pas à faire son *dukat*. Accompagné de ses épouses, les mains bourrées de billets de banque et sous le rythme des tambours et de sa chanson préférée *jaamu Sëriñ Saaliwu*, il exécute des pas de danse le long de la passerelle qui lui sert de passage et entraîne tous les disciples dans un mouvement cadencé.

A ce niveau de développement, il appert que la stratégie de rationalisation à laquelle font recours tous les acteurs du mouvement *cantakun* dévoile aussi la dynamique du marché de la religion favorisée par le pluralisme religieux. En effet, la forte atomisation des mouvements multiplie les possibilités de choix des fidèles qui ont la latitude d'adhérer à tel ou tel autre mouvement selon les opportunités qui s'offrent à eux. C'est ainsi que la mobilité religieuse ainsi créée favorise aussi, du coup, un environnement propice à la marchandisation des biens spirituels.

Conclusion

En choisissant la « métaphore méthodologique » de l'arène pour désigner le champ dans lequel se situent et s'expriment les nouveaux modes du croire en cours dans le paysage religieux sénégalais, nous avons voulu, en partant de l'exemple du mouvement *cantakun*, mettre l'accent sur le pluralisme religieux et les dynamiques sociales, politiques et économiques qu'il secrète. Le mouvement *cantakun*, l'une des organisations les plus atypiques de la sphère religieuse sénégalaise, d'abord du point de vue de sa vitalité et ensuite, par rapport au mode de croire de ses membres, suscite beaucoup de controverses. Poussant la rationalisation à l'extrême, la superstructure du mouvement s'illustre, d'une part, par la forte propension à une interprétation tendancieuse des textes religieux, et ce, selon les nécessités du moment, et d'autre part, par sa capacité de mobilisation sans nulle autre pareille.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AMOUZOUVI A. (2004), *Le marché de la religion au Bénin*, Berlin, Verlag.
- BAYART J. F. « Les églises chrétiennes et la politique du ventre », in *Religion et modernité politique en Afrique Noire*, Paris, Karthala, pp. 128-160.
- BERGER P. (1967), *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*, Doubleday and company.
- BOUDON R., BOURRICAUX F. (2004), *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF.
- DURKHEIM E. (...), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 2003.
- DURKHEIM E. (1887), « De l'irrégion de l'avenir », in *Revue philosophique*, Paris, Minuit, no 23, pp. 299-311.
- DURKHEIM E. (1899), « Préface du Vol II. de l'Année sociologique », in *Journal sociologique*, Paris, PUF.
- GELLAR S. (2006), *Democracy in Senegal, Tocquevillian analytic in africa*. Pellgrave macmillan.
- IANNACONNE L. (1995), « Risk, rationality and religious portfolios », in *Economic inquiry*, no 33, pp. 285-295.

KEPEL G. (1991), *La revanche de Dieu*, Paris.

LEGER D.H. (2003), « La religion, mode de croire », in *Revue du MAUSS*, no 22, p. 144-158.

LITT T. (1983), *Introduction à la philosophie*, Paris, L'âge d'homme.

LUKES, S. (1973), *Emile Durkheim, His life and Work : a historical and critical study*, Stanford University Press, Allen Lane.

MICHEL P. (2003), « La religion, objet sociologiquement pertinent », in *Revue du MAUSS*, Paris, La découverte, p.p. 159-170.

FERREOL Gilles,

Université de Franche-Comté

Titre de la communication :

« Dynamiques identitaires, œuvres d'art et inter culturalité »

L'art, on le sait, est un révélateur significatif des relations entre les cultures. L'histoire de l'humanité nous en donne de multiples exemples qui témoignent d'échanges ponctuels ou de coexistence entre univers différents dont la sociologie doit pouvoir rendre compte. Depuis longtemps, les artistes ont compris l'intérêt qu'ils pourraient tirer de tels échanges. Ainsi une conception de l'art qui déciderait de se nourrir de l'interculturalité pourrait-elle être résumée par le vers de Guillaume Apollinaire, extrait de son poème *Vendémiaire* : « *Et je boirai encore s'il me plait l'univers.* »

Il n'est pas étonnant que ce soit ce poète qui l'exprime, lui si proche des peintres du cubisme dont Picasso et Braque furent les premiers représentants, lesquels découvrirent à travers les « *arts nègres* » une liberté plastique, une manière pour eux inédite de traiter les volumes et les formes. Ceci va d'ailleurs les conduire inévitablement – car la découverte de cultures nouvelles est source de nouveaux choix électifs – à une rupture avec les conceptions esthétiques prévalant en Europe depuis des siècles (Ferréol et Jucquois, sous la dir. de, 2003).

L'accession au sens, qui est la vocation de l'œuvre d'art, peut donc surgir de la *contamination*, notion que propose le sociologue Jean Duvignaud, laquelle est sans rapport, prend-il soin de préciser, « *avec la rhétorique et la médecine, [et] oppose à l'imitation l'appropriation par des artistes vivants des figures étrangères ou passées...* » (Duvignaud, 1994, p. 15).

L'idée est qu'en rompant avec une perception paroissiale du monde, en installant au cœur de l'acte de création le principe d'ouverture aux autres systèmes de valeurs, les artistes libèrent des voies et enrichissent leurs processus imaginaires. Cet enrichissement peut découler soit d'une mise en contact collective, soit d'une démarche particulière, volontaire ou accidentelle.

** *

I. De la Méditerranée aux Caraïbes

Dans des pays ou dans des régions de la planète où des cultures, *a priori* éloignées, ont été mises en relation, suite notamment à des actes de conquête, la fécondité de la création a été le reflet de l'interculturalité qui en a découlé.

C'est le cas de l'Andalousie dont l'appellation *Al-Andalous* révèle la vitalité et la prégnance musulmanes entre les VIII^e et XV^e siècles. Mais le nombre de cultures concernées est beaucoup plus important et les productions réalisées beaucoup plus denses. Car la présence byzantine est antérieure à cette conquête. Faut-il préciser que la dénomination « *Espagne musulmane* », pour désigner cette période de contact, masque une réalité : le dynamisme berbère qui, à travers les dynasties almoravide et almohade, et malgré une certaine rigueur morale et religieuse, va apporter à l'Espagne une conception architecturale et, plus généralement artistique, influencée par l'Afrique saharienne et le Sahel ? C'est donc un véritable carrefour que constitue l'Andalousie à cette époque, mettant en relation les richesses d'horizons très variés, auxquelles il faut ajouter l'apport juif et byzantin.

Un extraordinaire foisonnement va avoir lieu dans la confrontation des cultures sur le plan de l'architecture, de la décoration, de la mosaïque, du tissage, de la peinture, de la sculpture, mais également de la musique, de la poésie et de la pensée. C'est dans ce contexte que naîtra, puis se développera l'*art mudéjar*, c'est-à-dire un art pratiqué en Espagne entre les XIII^e et XVI^e siècles, mais inspiré par les formes et les techniques musulmanes, et qui s'exportera plus tard jusque dans le « *Nouveau monde* » après la conquête espagnole. Le plurilinguisme va favoriser, notamment à Tolède qui se trouve un peu plus au Nord, des activités de traduction et, par conséquent, une diffusion de pensées issues de cultures différentes ouvrant de nouveaux champs de connaissance.

Les villes de Séville, de Grenade et de Cordoue attestent de cette richesse, née de l'interculturalité orientale, africaine et occidentale, qui a renouvelé, dans cette région, des arts très divers.

À Séville, la célèbre Giralda porte témoignage de ce dynamisme de l'art hispano-mauresque, comme la Tour de l'Or, qui veille sur le port de la cité et sur le Guadalquivir. À Grenade, la Cathédrale, l'Université arabe, et surtout la remarquable Alhambra avec sa

Cour des Lions et ses jardins, qui fut la résidence des souverains nasrides, témoigne également dans le même sens, mais s'y ajoute une décoration d'une grande finesse. Cordoue enfin, où coexistent cultures arabe, hébraïque et romaine, a donné une œuvre architecturale d'exception : la Grande Mosquée, qui fut plus tard transformée en cathédrale par Charles Quint, mais aussi de remarquables Églises, dont celles fruits de la sensibilité mudéjare et celles surgies de l'art baroque.

Si on considère qu'il n'y a pas d'art sans pensée, il convient de prendre en considération l'importance des échanges religieux et philosophiques dans cette contrée. C'est en Andalousie qu'émerge, en effet, une pensée retentissante, celle de Abu Walîd Ibn Rochd, Averroès de Cordoue (1126-1198), pour lequel écrivains et philosophes modernes font preuve du plus grand respect.

Parmi eux, l'écrivain argentin Jorge Luis Borges qui voyait en Averroès, le « *Commentateur* », non seulement un grand esprit, mais surtout le symbole de cette ouverture et de ce lieu du dialogue culturel qu'à été *Al-Andalous*. Ceci d'autant plus qu'au nom d'Averroès il faut associer ceux de Moïse Maïmonide (1135 ou 1138-1204), philosophe et médecin juif, et d'Ibn Hazm (994-1064), homme de lettres arabe qui a marqué l'histoire littéraire de l'Andalousie qu'il aimait profondément comme lieu de vie et de création comme le confirme un vers d'un de ses poèmes *Tawq al-hamâma* : « *Perle de Chine, je puis me passer de toi car j'ai le rubis d'Al-Andalus.* »

Tous ces témoignages montrent qu'il s'agit bien de la vocation de cette terre de susciter l'écoute et la connaissance des autres cultures, et par là même de faire émerger une culture spécifique. On est frappé par exemple que parlant d'*Al-Andalous*, tous s'attachent autant à l'atmosphère qu'à la création.

« Les arbres fleurissaient à Cordoue, écrivent dans L'Encyclopédie Diderot et d'Alembert ; les plaisirs recherchés, la magnificence, la galanterie régnaient à la cour des rois Maures [...]. Cordoue était le seul pays de l'Occident où la Géométrie, l'Astronomie, la Chimie, la Médecine, fussent cultivées. »

« Au fond de ce repos, répond Borges en écho dans son livre L'Aleph, s'enrouaient d'amoureuses colombes ; de quelque patio invisible montait le bruit d'une fontaine ;

quelque chose dans la chair d' Averroès, dont les ancêtres venaient des déserts arabes, était reconnaissant à cette continuité de l'eau. »

C'est dans ce contexte qu'Averroès lit Aristote et devient à l'époque l'un de ses commentateurs les plus avisés.

Il ne s'agit évidemment pas d'idéaliser ce monde, et de croire que des manifestations d'inhospitalité, des tensions ethniques mues par des positions pseudo-moralisantes, ou des crispations religieuses ou racialisantes en furent absentes.

Cependant, quand on considère la période allant du VIII^e au XII^e siècle, on s'aperçoit que les cultures étaient accessibles les unes aux autres et que des modifications majeures de représentation en ont résulté, ouvrant un espace spirituel inédit et permettant une vitalité artistique jamais atteinte dans cette région du monde.

Un prodigieux foisonnement, comparable à ce que l'on a connu dans le sud de l'Espagne, s'est également produit au-delà de l'Atlantique grâce à un mouvement de peuples et de cultures qui a consacré l'Amérique du Sud et les Caraïbes en terres syncrétiques. Les colonisations espagnole, portugaise, française et anglaise, les transferts de populations européennes, africaines, auxquels il faut ajouter plus tard les déplacements d'Hindous, de Chinois et de Levantins, chaque « vague » découvrant les terres indiennes des Amériques et des Caraïbes, vont constituer un formidable creuset.

Toute cette zone ne tardera pas à produire, dès le début du XVII^e siècle, des œuvres d'une grande puissance reflétant la dimension synthétique des cultures. La complexité proliférante de cet art, qui se confirmera au cours des siècles, peut se trouver résumée dans l'expression du philosophe mexicain Leopoldo Zea qui parle de « *la conciliation baroque des inconciliables* » (Zea, 1987, p. 35).

Conciliation, en réalité, des inconciliables apparents, car jamais ces artistes ne cesseront de mettre en pratique ce principe qui correspond au fondement même des cultures de cette vaste région, donnant tout son sens à cette remarque de Tzvetan Todorov : « *L'interculturel est constitutif du culturel.* »

Certes, il y eut toujours des tentatives de faire émerger des écoles assimilationnistes, pâles imitations des œuvres européennes vivant de l'illusion d'un universel de conformité, mais ces moments ne furent jamais que des moments d'égarement. La grande majorité des artistes comprirent rapidement l'intérêt de choix esthétiques nourris par une interculturelité

plus riche qu'elle n'y paraît (par la culture espagnole, l'art mudéjar se retrouve par exemple en Amérique latine) et permettant toutes les audaces.

Faire place à l'audace, c'est précisément ce que feront très tôt les poètes et les artistes, à l'instar de sœur Juana Inès de la Cruz qui introduisit dans ses textes, dès le XVII^e siècle, un univers ignorant les enclos, les séparations et les blocages, inaugurant de fait une poésie au souffle syncrétique.

Ainsi écrit-elle (Cruz, 1987, p. 9):

« Quelles magiques infusions
des indiens herboristes
de ma patrie, dans mes lettres
leur sortilège infusèrent ? »

Mais qu'on ne s'y trompe pas : les herbes en question sont métaphoriques. Il s'agit aussi bien, comme le suggère Octavio Paz, du parler spécifique mexicain, du langage africain, du latin et du biscayen qu'utilisait dans son œuvre sœur Inès.

Une telle rencontre se produit d'abord sous la forme d'un choc, souvent colonial, mais cette brutalité dramatique n'empêche pas les processus d'échange, d'emprunt, d'intégration qui seront déterminants pour l'émergence d'une culture plus syncrétique capable de sécréter un art nouveau.

Comme le souligne l'historien d'art équatorien Filoteo Samaniego, « c'est précisément là où le conflit culturel fut le plus dramatique que le mouvement artistique eut le plus d'importance, en quantité comme en qualité : le Mexique, le Guatemala, la Nouvelle-Grenade et Quito, Lima, Cuzco et le haut Pérou ont été les principaux foyers de convergence et de rayonnement de ce que l'on appellera plus tard l'art colonial. Plus rude fut le choc, plus l'éclosion artistique fut remarquable » (Samaniego, 1980, p. 78.)

Dans ces foyers, cet enrichissement mutuel va susciter, consciemment ou inconsciemment, une recherche pour une nouvelle formulation artistique qui s'élabore à partir d'un mélange d'influences où les apports européens, en particulier espagnols, portugais, italiens et flamands, vont subir le traitement indigène pour aboutir à une expression totalement renouvelée.

Au Brésil, la vision négro-africaine va également contribuer à altérer les apports du Vieux Continent (portugais, mais aussi hollandais dans le Nordeste) pour donner un style particulier symbolisé par l'architecte, sculpteur et décorateur métis Antonio Francisco Lisboa, plus connu sous le nom de l'*Aleijadinho*, qui vécut entre 1730 et 1814. Ses œuvres les plus marquantes sont indiscutablement les églises de Sao Francisco de Assis à Ouro Preto et du Bom Jesus de Matozinhos à Conghas do Campo, ainsi que la Terrasse des prophètes.

Certains critiques d'art, et notamment Samaniego, ont montré à ce propos l'influence des relations commerciales établies avec les pays de l'Extrême-Orient, signalant que venant des Philippines, de la Chine, du Siam, du Bengale, de l'Inde, des navires transportaient des représentations nouvelles par l'intermédiaire des tissus, des statues, des miniatures, des estampes qui étaient vendues en Amérique latine, représentations dont on retrouve des traces dans les arts plastiques.

Les artistes modernes de l'Amérique latine et des Caraïbes, comme leurs prédécesseurs, sont donc marqués par une interculturalité proliférante qui influence leurs choix s'agissant aussi bien des problèmes formels de la couleur, des matériaux, de la figuration des objets que des orientations mythologiques qui déterminent la vision des phénomènes. Parmi ces créateurs, il faut citer par exemple le Vénézuélien Armando Reveron, le Chilien Roberto Matta, l'Argentin Mario Gurfín, l'Uruguayen José Gamarra, le Brésilien Tarsila do Amaral, le Mexicain Joaquín Clausell.

II. En quête de diversité

Le plus représentatif de l'art moderne en Amérique latine et aux Caraïbes demeure sans doute le Cubain Wifredo Lam. La naissance même de ce peintre est placée sous le signe de l'interculturalité, puisqu'il est né le 8 décembre 1902 à Sagua La Grande, petite ville (malgré son nom) de Cuba, d'un père chinois Yam Lam, originaire de Canton, et d'une mère métisse, descendante à la fois de Noirs et d'Espagnols, ce qui fait que le nom complet du peintre est Wifredo Oscar de la Concepcion Lam y Castilla.

Les circonstances placent Lam au carrefour de plusieurs cultures dont il saura tirer le meilleur profit artistique, même si l'on doit relativiser, et ne point réduire, son interculturalité aux éléments originaux de sa naissance. De ce point de vue, Max-Pol

Fouchet a raison quand il écrit : « *Séparer Wifredo Lam d'une certaine ancestralité serait aussi déraisonnable que de trouver en celle-ci un déterminant auquel son œuvre ne pouvait échapper* » (Fouchet, 1984, p. 12.) D'autant que la quête volontaire de l'interculturalité sera une constante de la démarche de l'artiste.

Ce qui frappe dans son œuvre, c'est cette poésie dont on perçoit la beauté à travers l'alchimie des formes dont il sait tirer harmonie. Sa conception de la peinture repose précisément sur la diversité des styles qui l'ont façonné de sorte qu'un élément propre originellement à une culture sert de base à un autre issu d'une autre culture. Le paysage dramatique de l'homme se donne à la fois dans le visage auquel Lam a consacré un grand nombre de toiles, mais également dans la nature, dépeinte comme animée, pleine de présences secrètes, mettant en scène la « *beauté convulsive* » à laquelle rêvait André Breton lui-même, grand admirateur de Lam qu'il mit en relation avec Aimé Césaire, le poète et homme politique martiniquais. Celui-ci dit à propos du tableau intitulé *Le présent éternel* : « *Lam fixe sur la toile la cérémonie de l'union physique de l'homme et du monde* » (cité par Ortiz, 1993, p. 46.)

Cette union, le peintre l'a progressivement construite dans son parcours interculturel au cours duquel il a bâti un univers de valeurs qui l'a conduit à une vision instauratrice de l'Homme dont ses toiles sont le reflet.

Lam, dans son enfance à Sagua La Grande, en même temps qu'il est sensibilisé à la calligraphie chinoise que pratiquait son père, est profondément marqué par les pratiques africaines qui ont cours à Cuba et auxquelles il est introduit par sa marraine, Mantonica Wilson, qui faisait autorité dans le domaine des rituels magico-religieux d'origine dahoméenne et en matière de *santeria*, cette religion afro-cubaine correspondant au candomblé brésilien.

Puis ce fut Madrid, où Lam venu pour étudier les arts se sentit comme prisonnier des conceptions de Sotomayor, son professeur, conservateur du Musée du Prado, et qui fut aussi celui de Dalí. Il prit rapidement ses distances, se joignant aux peintres « libres ». Mais Lam rencontra surtout dans la péninsule ibérique le désespoir personnel (la perte de sa jeune femme et celle de leur enfant, emportés tous deux par la tuberculose), la guerre civile à laquelle il prit part et, en 1936, une exposition de Picasso qui lui procura un tel choc qu'il le qualifia de « *commotion* ».

Ce fut ensuite Paris : la rencontre avec le grand peintre espagnol, le début d'une longue amitié et de longs échanges sur l'art. C'est dans la capitale qu'il connut également des peintres comme Matisse, Braque, Miró et les poètes Tristan Tzara, Paul Éluard, Michel Leiris et enfin André Breton. Le surréalisme, qui cherchait à réunir la réalité sensible, la révolte et le rêve définitif dans l'art, ne pouvait le laisser indifférent (Bournoure, 2001), mais c'est surtout dans la peinture de Picasso que Lam décelait un au-delà : une rupture avec ce qu'il avait connu en Europe, rupture qui provenait « *de l'art et de l'esprit africain* ».

De l'approfondissement de tout cela, Lam élaborait sa propre peinture, inimitable, syncrétique, supérieurement insolite, produisant l'effet d'une poésie puissante pour exprimer le drame de l'Homme.

Dans un autre domaine artistique, celui de la poésie, l'écrivain français Victor Segalen tenta une expérience d'interculturalité décisive qu'il conceptualisa à partir de deux notions : l'*Exotisme* et le *Divers*.

Segalen entreprit d'abord d'épurer la première en évacuant toute association avec les clichés tropicaux et coloniaux (palmiers, chameaux, casques coloniaux, hamac etc.) et, opérant une critique parfois sévère des écrivains ayant approché de près ou de loin cette notion (parmi lesquels Châteaubriand, Loti, Claudel), il énonça sa propre conception : « *Qu'il soit bien entendu que je n'entends par là qu'une chose, mais immense : le sentiment que nous avons du Divers* » (Segalen, 1986, p. 63.)

Ainsi donc, l'Exotisme devient à la fois un principe de vie et un principe artistique, ce dernier constituant « *une Esthétique du Divers* ». Il ne s'agit point, comme l'ont fait les romantiques, d'annexer la nature à son propre moi, mais d'instaurer une relation *vraie* avec un peuple, une culture, pour éprouver ce sentiment du Divers. Il ne s'agit pas non plus d'avoir une relation superficielle avec ce peuple et cette culture, mais de pénétrer l'âme de ceux-ci, et, de fait, Segalen sera un archéologue et un ethnologue minutieux tout comme il apprendra passionnément les langues maorie et chinoise.

À l'instar de Gauguin, qui l'a précédé en Polynésie à la recherche d'un ensauvagement, Segalen tente de pratiquer le dépoussiérage de son propre regard.

Voyageur infatigable, il parcourt le monde en *Exote*. Cette dénomination, écrit-il dans l'essai cité, s'applique à « celui-là qui, Voyageur-né, dans les mondes aux diversités merveilleuses, sent toute la saveur du divers ». Aussi va-t-il exalter les différences qui, seules, peuvent augmenter la sensation de la vie et permettre ainsi par l'interculturalité la connaissance de soi.

C'est cette connaissance qui, pour lui, donne à l'artiste la possibilité de confronter le Réel et l'Imaginaire afin d'accéder à la beauté. Le texte *Briques et Tuiles*, journal littéraire de voyage sur la Chine, constitue une application de cette confrontation, où l'auteur met en pratique ce qu'il appelait un « Exotisme essentiel » et qu'il éprouve dans des contributions aussi différents que *Stèles*, *Odes* ou *Équipée*. Auparavant, dans *Les Immémoriaux*, roman fondé sur un colossal travail ethnographique à propos de la culture maorie, l'écrivain avait expérimenté cette démarche.

Parce qu'il pressentait le désenchantement du monde, l'interculturalité est une quête nostalgique : « *Le Divers décroît* », affirme-t-il. Il sent, en effet, sous l'effet du progrès, notion éminemment négative à ses yeux, une menace : la lente mais inéluctable dégradation de ces cultures (maorie ou chinoise, en l'occurrence) qu'il considère comme merveilleuses.

C'est d'ailleurs pour lui une raison supplémentaire pour aller à elles. Sur ce point, Segalen sera suivi par des artistes puisque s'agissant des cultures océaniques et africaines, les peintres occidentaux s'inspireront de leur esthétique pour renouveler leurs propres conceptions formelles.

Aujourd'hui, à la question essentielle de Segalen (faut-il rester sourd aux « harmonies du Divers » ?), des artistes dans le monde entier répondent par une dynamique de création interculturelle. En musique par exemple, on a vu ces derniers temps des expériences audacieuses après d'autres moins récentes. Certains groupes qui se sont rencontrés lors de festivals ont ainsi fusionné pour créer des syncrétismes. Ainsi, un orchestre jouant de la musique guadeloupéenne traditionnelle (le *gwo ka*) a tenté plusieurs expériences avec une formation bretonne.

Mais l'une des plus intéressantes est celle du chanteur panaméen de salsa Ruben Blades qui, non seulement a introduit des sons d'instruments tels que le violoncelle, la flûte irlandaise et la cornemuse, mais n'a pas hésité à y intégrer des sonorités issues de la

tradition arabe et du flamenco andalou. En intitulant le disque, qui est l'aboutissement de cette expérience, *Mundo*, cet artiste a voulu montrer l'intérêt qu'il portait à l'interculturalité.

Si, comme le fait remarquer Paul Ricœur dans *Soi-même comme un autre*, nous ne pouvons pas nous abstraire de ce que nous sommes, nous ne pouvons pas non plus abandonner la pensée de l'universel, d'un universel « *inchoactif* », « *pluriel* », basé sur la « *force des convictions* ». Celles-ci représentent « *notre être, notre culture, notre foi* » et doivent être soumises au feu de la critique, tout en sachant que l'échange n'aboutira jamais à une « *identification* » mais plutôt à une « *mise en commun* » (Ferréol et Peralva, sous la dir. de, 2010). Telle est sans doute aussi l'essence de l'interculturalité, notamment dans ses composantes artistiques les plus significatives, l'interrogation formulée jadis par Isaiah Berlin (comment concilier le « *legs des Lumières* » avec la « *pluralité des normes et des valeurs* » ?) étant plus que jamais d'actualité (Berlin, 1975, p. 240).

Tous ces questionnements s'inscrivent dans un contexte marqué par l'« *incertitude, l'accélération de la flèche du temps et la restructuration de l'espace sous l'effet conjugué de la révolution informationnelle et des logiques transnationales* » (Elbaz et Helly, sous la dir. de, 2000, p. 1), l'émergence d'une « *société-monde* » suscitant de nombreux débats (Mercure, sous la dir. de, 2001). Faut-il ainsi opter pour des appartenances choisies et révocables ou pour des identités héritées et figées ? Comment être à l'écoute des différences tout en ne cédant pas aux surenchères ou aux dérives de type « *castéiste* », en référence aux politiques dites de « *réservation* » menées en Inde depuis une soixantaine d'années ? Doit-on, pour le dire autrement, s'abriter derrière un « *patriotisme constitutionnel* » ou militer pour la défense de « *droits spécifiques* » (Kymlicka et Mesure, sous la dir. de, 2000) ? Quelle que soit l'orientation à laquelle on souscrit, de nouveaux cadres d'analyse s'imposent, les dynamiques culturelles s'insérant dans un « *champ notionnel complexe, en plein devenir* » (Costa-Lascoux et al., sous la dir. de, 2000, p. 14).

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BADIE Bertrand et SADOUN Marc (sous la dir. de) (1996), *L'Autre. Etudes réunies pour Alfred Grosser*, Paris, Presses de Sciences Po.
- BARTH Frederik (1995), « Les groupes ethniques et leurs frontières », trad. fr. (1^{re} éd. norvégienne : 1969), in POUTIGNAT Philippe et STREIFF-FÉNART Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, pp. 203-249.
- BASTIDE Roger (1970), *Le Proche et le lointain*, Paris, Cujas.
- BELORGEY Jean-Michel (2000), *Transfuges : voyages, ruptures et métamorphoses des Occidentaux d'autres mondes*, Paris, Autrement (1^{re} éd. 1989).
- BERLIN Isaiah (1975), *Vico and Herder*, Londres, The Hogarth Press.
- BOURNOURE Vincent (2001), *Le Surréalisme et les arts sauvages*, Paris, L'Harmattan.
- CAVALLI-SFORZA Luca et Francesco (1994), *Qui sommes-nous ? Une histoire de la diversité humaine*, trad. fr., Paris, Albin Michel (1^{re} éd. italienne : 1993).
- COSTA-LASCOUX Jacqueline et al. (sous la dir. de) (2000), *Pluralité des cultures et dynamiques identitaires. Hommage à Carmel Camilleri*, Paris, L'Harmattan.
- CRUZ (Juana Inès de la) (1987), *Le Divin Narcisse*, trad. fr., Paris, Gallimard.
- DUVIGNAUD Jean (1994), « La contamination », *Internationale de l'imaginaire*, Nouvelle série, n° 1, 1^o semestre, pp. 11-18.
- ELBAZ Mikhaël et HELLY Denise (sous la dir. de) (2000), *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*, Québec, Presses de l'université Laval/Paris, L'Harmattan.
- FERREOL Gilles (2002), « Mondialisation et dynamiques sociales », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, vol. 33, n° 3, août-décembre, pp. 123-134.
- FERREOL Gilles (2003), « Mondialisation et dynamiques culturelles », *Insaniyat. Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales*, vol. 7, n° 22, octobre-décembre, pp. 139-157.
- FERREOL Gilles (2007), « Intégration », in *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, pp. 421-433.
- FERREOL Gilles (2009), « Politiques de reconnaissance et démocratie délibérative », in MONGARDINI Carlo (sous la dir. de), *On Democracy. Reality and Images in the*

Contemporary World (Actes du colloque international d'Amalfi, 29 mai-1^o juin 2008), Rome Bulzoni, pp. 107-116.

FERREOL Gilles et JUCQUOIS Guy (sous la dir. de) (2003), *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris, Armand Colin.

FERREOL Gilles et PERALVA Angelina (sous la dir. de) (2010), *Altérité, dynamiques sociales et démocratie*, Paris, LGDJ/Lextenso.

FOUCHET Max-Pol (1984), *Wifredo Lam*, Paris, Albin Michel.

GREVEN-BORDE Hélène et TOURNON Jean (sous la dir. de) (2001), *Les Identités en débat : intégration ou multiculturalisme ?*, Paris/Montréal, L'Harmattan.

GRUZINSKI Serge (1999), *La Pensée métisse*, Paris, Fayard.

KYMLICKA Will et MESURE Sylvie (sous la dir. de) (2000), *Les Identités culturelles*, Paris, PUF (premier volume de la revue *Comprendre*).

LAPLANTINE François et NOUSS Alexis (sous la dir. de) (2001), *Métissages. De Arcimboldo à Zombi*, Paris, Pauvert.

MAALOUF Amin (1998), *Les Identités meurtrières*, Paris, Grasset.

MERCURE Daniel (sous la dir. de) (2001), *Une société-monde ? Les dynamiques sociales de la mondialisation*, Québec, Presses de l'université Laval/Bruxelles, De Boeck.

MICHEL Franck (2000), *Désirs d'ailleurs : essai d'anthropologie des voyages*, Paris, Armand Colin.

MIES Françoise (1994), *De « l'Autre ». Essai de typologie*, Namur, Presses universitaires de Namur.

ORTIZ Fernando (1993), *Wifredo Lam y su obra*, La Havane, Publicigraf.

RICŒUR Paul (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.

SAMANIEGO Filoteo (1980) « Rencontre des cultures », in FERNANDEZ MORENO Cesar (sous la dir. de), *L'Amérique latine dans son art*, Paris, UNESCO, pp. 77-87.

SEGALEN Victor (1986), *Essai sur l'exotisme, une esthétique du divers*, Paris, Livre de poche (1^{re} éd. : 1978, à partir de divers écrits rédigés entre 1904 et 1918).

SOSOE Lukas (sous la dir. de) (2002), *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Saint-Nicolas (Québec), Presses de l'université Laval/Paris, L'Harmattan.

TODOROV Tzvetan (1989), *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil.

ZEA (Leopoldo) (1987) « Métamorphose métisse », *Le Courrier de l'UNESCO*, n° 9, septembre, pp. 34-35.

NDIAYE Lamine

Université Cheikh Anta Diop Dakar

Titre de la communication :

« La culture comme solution. De la révolution identitaire au développement »

L'Anthropologie, discipline des Sciences humaines et sociales parmi tant d'autres moyens d'explication et même d'explicitation du monde, servira de canal par le truchement duquel nous passerons pour comprendre la culture. Faudrait-il savoir aussi que, quand il s'agit d'analyser les phénomènes culturels, la priorité doit, quoi qu'on dise, revenir de droit à l'Anthropologie ! C'est ce que pensent, sans aucun doute, certains anthropologues, en l'occurrence M. Augé, G. Balandier, C. Von Barloewen¹, etc., qui défendent l'idée de la possibilité et de la « nécessité épistémologique » d'une « anthropologie des mondes contemporains » qui se fixerait pour objectif d'apporter un « regard théorique et critique sur l'évolution des cultures sous l'effet de la globalisation, des nouvelles technologies et des médias ». À ce propos, les écrits de Pascal Lardellier sont assez révélateurs. « À l'heure où une mondialisation économique « à marche forcée » tend à unifier les discours et les représentations *via* des médias occidentaux très ethnocentrés, « le regard anthropologique » doit continuer à restituer toute la complexité du monde, en prenant acte des contradictions, des paradoxes, mais aussi des « avatars culturels » propres à la post-modernité. Et, ajoute-t-il, il appartient à la discipline anthropologique « de redire que l'uniformisation du monde, pour inquiétante qu'elle puisse paraître à maint égards, n'est qu'apparente, et que celui-ci reste d'une insondable et d'une infinie richesse, ne serait-ce que par les formes qu'inventent les résistances locales ou réticulaires à cette globalisation ».

Il ne faut surtout pas se faire d'illusions. Le recours à la discipline anthropologique – les autres sciences sociales aussi – est plus que jamais nécessaire pour expliquer le monde, même si, reconnaissons-le, certains auteurs comme M. Sahlins, en se fondant sur un ensemble de crises passagères qui agitent, du dehors et du dedans, l'Anthropologie, signe sa mort à venir. Ce qu'il faut, c'est-à-dire ce dont nous avons plus besoin dans ce monde caractérisé par la soumission de l'ordre relationnel humain « universel » de la

recherche effrénée de biens, c'est, en quelque sorte, comme le pense d'ailleurs M. Godelier, une anthropologie davantage « apte à analyser la complexité et les contradictions du monde globalisé dans lequel les anthropologues comme ceux auprès desquels ils viennent travailler doivent apprendre à vivre ».

Dans cet ordre d'idées et pour des raisons d'objectivité, nous procéderons à la définition du concept de « Culture » pour ensuite nous focaliser sur la mise en évidence objective de ses enjeux et de son rapport au développement. À cet égard, nous allons nous intéresser aussi aux problèmes de la revendication identitaire qui, en définitive, semble être l'un des moyens les plus sûrs pour les « minorités » de refuser la signature de leur mort subtilement décidée dans les méandres d'une histoire de l'humanité résolument appelée à s'engager, sans possibilité de retour, dans la mondialisation.

I. LA CULTURE OU LES CULTURES ?

A. La voix des étymologies

Nous le savons. Définir, c'est créer les conditions objectivées de poser explicitement le problème en balisant le champ afin de mieux se fixer des limites. La notion de Culture étant un vocable conceptuel, il va sans dire qu'elle sera, sans aucun doute, entourée d'un certain flou, ce qui ne facilite pas toujours sa compréhension. Ainsi, nous devons, nécessairement, tenter de comprendre le terme qui, en définitive, tarde, encore aujourd'hui, à livrer tous ses secrets. Pour preuve, nul ne peut douter du fait que, par rapport à la culture, les « acceptions » les plus « actuelles » tournent autour d'un siècle, ce qui, du coup, conduit tous ceux qui s'intéressent au phénomène de proposer une gamme de définitions davantage fantaisiste que rigoureusement élaborée.

S'il faut convoquer les étymologies, nous dirons que le terme de « culture » vient du latin *cultura*, un dérivé de *colo*, verbe dont la signification est, « cultiver la terre ». Dans cette perspective, il renvoie au travail de la terre et à la « mise en valeur » éthique du *psychè* et du *soma*. D'ailleurs, pour une meilleure compréhension de la notion, nécessité exige que l'on sache que le mot *colonia*, construit à partir de *colo*, à donner naissance aussi à colonie et servait à désigner la communauté migrante à laquelle il revenait de s'occuper du défrichage d'une terre arable nouvellement découverte. Toutefois, nous précisons que, c'est le sens du verbe *colo* qui a évolué pour donner *cultus*, participe passé devenu un

synonyme de « soigné », d' « élégant ». Partant de là, nous pouvons comprendre aisément la raison pour laquelle l'*incultus* est l'individu qui se soucie peu de son corps et de ses vêtements, c'est-à-dire celui qui semble ignorer les règles élémentaires de « civilité ». Ainsi, il existe, sur le plan idéal, une ambivalence sémantique du terme opposant « culture de la terre » et « culture de l'esprit ». C'est dans cette perspective d'ailleurs que l'inculte est pris pour être la personne grossière, en d'autres termes, le rustre, paysan ou personnage manquant de prise sur les « bonnes manières ».

B. Définir pour mieux comprendre

Si nous nous référons aux différentes significations prises par la notion dans le champ anthropologique nord-américain, nous nous rendons compte qu'il n'est pas aisé de circonscrire et de définir ce concept. L'abondance des différentes définitions proposées en est une des preuves assurées de sa complexité. Ainsi, dans les années 50, A. L. Kroeber, anthropologue américain né en 1876 à Hoboken, dans le New Jersey, montrait qu'il existait déjà plus de cent acceptions différentes que les culturalistes nord-américains ont données au mot culture. Pendant cette même époque, et plus précisément en 1952, M. J. Herskovits et C. Kluckhohn avaient procédé au recensement d'au moins cent soixante définitions. C'est à partir de ces significations possibles sélectionnées que Herskovits considère la culture comme étant « cette partie du milieu qui est faite par l'homme ».

Toutefois, nécessité exige que nous précisions qu'il existe deux définitions de la culture connue dans le discours anthropologique et consensuellement acceptées par la communauté des anthropologues. Ces définitions nous serviront d'appui pour signifier ce que nous entendons par culture chaque fois que nous utilisons le vocable.

Ainsi, on dira de la Culture que c'est « la mise en forme intégrée des connaissances, des croyances et des comportements, qui commandent la capacité de l'homme à apprendre et à transmettre son savoir ». Cette définition de la culture qui a la caractéristique d'opposer nature et culture, c'est-à-dire l'inné et l'acquis, fonde l'anthropologie évolutionniste du XIXe siècle inaugurée par Lewis Henry Morgan (1818-1881), Edward Burnet Tylor (1832-1917) et James George Frazer (1854-1941). La seconde définition, héritière de la tradition boasienne, est valable anthropologiquement. Elle veut que la culture soit « une configuration particulière (de) croyances coutumières, (de) formes sociales et (de) traits matériels d'un groupe racial, religieux ou social ». Nous devons

comprendre que cette autre signification du terme met en relief une certaine vision universaliste de la Culture au travers de laquelle se lit l'ultime intention de Frantz Boas de vouloir « instituer » la différence sociologiquement acceptable des cultures les unes par rapport aux autres.

C. La culture au pluriel

Mais, face au caractère pluriel du terme culture – une société mono-culturelle n'existant pas bien entendu –, nous dirons plus simplement qu'une culture n'est, en définitive, rien d'autre qu'un ensemble de façons de penser, d'agir et de sentir à l'œuvre dans une communauté donnée et par le biais duquel les groupes et les sous-groupes constitutifs de cette communauté trouvent leurs éléments de référence. Ce faisant, cela ne serait pas un péché commis que de dire qu'une culture n'est jamais qu'une « mentalité partagée » par les membres d'un groupe quelconque. C'est sous ce rapport que nous pouvons admettre l'existence, au sein de la culture référentielle, c'est-à-dire celle majoritairement légitimée par la collectivité en question, d'une ou de « sous-culture (s) » qui, au demeurant, ne se situent pas au bord ou en dehors de la culture légitime de référence, mais en sont quelques unes de ses facettes dissimulées. Nous prenons à témoin les réalités culturelles de certains groupes minoritaires, celles des déviants, par exemple.

Enfin, par souci de commodité, retenons que la culture n'est pas plus qu'une perspective de création de sens afin de donner du sens à notre quotidienneté. C'est en cela d'ailleurs que le sens anthropologique et universel du concept de culture qui est cette capacité humaine à construire et à (re)construire un signe distinctif, en d'autres termes une identité symbolico-pratique propre, diffère du sens sociologique et restrictif du concept selon lequel « la culture serait alors constituée des manières de faire, de dire, de porter son corps et des goûts esthétiques. La culture sociologique se manifeste en art (peinture, architecture, sculpture, théâtre, musique, etc.) et dans la littérature (poésie, philosophie, roman et essais, etc.). C'est d'abord par la culture sociologique que les communautés humaines se distinguent entre elles (mossi, gourmantché, lobi, peulh d'abord, burkinabé, malienne, ghanéenne, canadienne ou mexicaine ensuite), par l'expression de cette sensibilité esthétique particulière. C'est ensuite seulement, après un long travail de découverte de l'autre, que seront comprises les différences ontologiques fondées anthropologiquement ». Accepter cette assertion, c'est comprendre la réalité selon laquelle

une culture qui ne se donne pas comme mission primordiale la capacité basique de recomposer, chaque fois que de besoin, le tout identitaire, est vouée à la décrépitude et, *in fine*, à la mort. Ainsi que le dit Von Barloewen, « la culture est une forme de communication dont l'expression la plus fine est le langage lui-même, et avec lui le vaste domaine des idées produites par l'esprit. Mais il est un fait tout aussi important : la culture influence la stratification sociale, tout comme le type de production et de consommation à un vaste niveau social et économique ». En définitive, nous disons de la culture qu'elle est « *le symbolique déjà là* », pour reprendre l'expression de M. Augé.

II. « RÉVOLTE » PACIFIQUE DES CULTURES « INSULTÉES » OU REVENDICATION DES IDENTITÉS

Nous reconnaissons que la mondialisation a permis de développer des échanges entre les cultures. Dans cette perspective, elle a rendu possibles l'expression des différences et la manifestation des cultures « minoritaires ». Ce qui explique le regain d'intérêt connu par les études consacrées à l'ethnicité dans le monde des années 70. Partout, il était question d'une sorte d'appels dont l'objectif serait d'inciter les chercheurs à mieux s'investir sur la problématique de l'ethnicité. Ainsi que le disent Poutignat et Streiff-Fenart, la période postérieure à la Deuxième guerre mondiale a été décisive pour la revalorisation et le renforcement des « identités particularistes ».

Les moyens de communication modernes ont permis la diffusion rapide et sur une grande échelle des autres variétés culturelles. À cet égard, ils ont fait naître, grâce aux contacts entre les groupes, une prise de conscience de la nécessité, pour certains peuples minoritaires, de sauvegarder leurs valeurs identitaires et de s'offrir le droit de réclamer leur autonomie. Les dissidences indépendantistes au Sénégal, en Grande-Bretagne, en France, en Espagne, etc. sont des exemples concrets de revendication ou de récupération d'une identité perdue ou bien qui a tendance à disparaître.

Nous allons nous fonder sur quelques exemples, qui relèvent du local et du global, pour montrer que, même si les effets de la mondialisation se font sentir partout, il n'en demeure pas moins que les cultures minoritaires – souvent taxées de sous-cultures – cherchent et trouvent les moyens de s'imposer en se maintenant au nom de leur survie,

c'est-à-dire de leur non-mort en se repliant, quelquefois, sur leur identité. En cumulant une gamme de frustrations, les peuples opprimés par l'ancrage de la pauvreté dont ils peinent à « gommer » l'existence s'offrent ainsi le luxe de dire non à toute façon de faire, d'agir et de penser extérieure à leur « voltzgeist », c'est-à-dire à leur vision du monde.

Aujourd'hui, c'est devenu un pléonasme que de dire que même le matériau corporel entre dans la sphère de la globalisation qui ne l'épargne guère, l'agite en le saisissant. Ce faisant, nous assistons, de plus en plus, à une uniformisation universelle des critères de beauté féminine. La minceur, voire la maigreur, synonyme de beauté en Occident, tend à se généraliser. Avec les médias, en particulier le cinéma et la télévision, des images archétypales qui renvoient à l'idéal de la féminité, à la belle femme de la « modernité », sont, au quotidien, véhiculées. Le fait de mincir jusqu'à frôler le seuil de la maigreur est le « jeu » auquel les femmes se livrent, chaque jour. Dans cette perspective, nous pouvons comprendre pourquoi, dans la plupart des sociétés, la corpulence est du ressort des hommes. Ainsi, le fait, pour une femme, d'être plus musclée que son mari devient honteux. Au demeurant, la sensation de grosseur ou l'embonpoint caractérisé transforment le corps « comme fait » ou « en fait » en un « corps défait » qui, selon les termes de P. Baudry, « porte atteinte à la capacité de se voir, de se voir se voyant ». En réponse à cette façon « nouvelle » de se représenter le schéma corporel référentiel, « le soi n'est pas devant une image qui le distancie. Il devient cette image qui ne le supporte plus ». À ce propos, « on s'insurge contre un « corps de trop », ce corps épouvantable, l'épouvante charnelle, ce fardeau charnel qui ne cesse d'empêcher de vivre chaque jour. Dans cet ordre d'idées, être une femme belle, vivre conformément aux attentes de son époque, être à la mode, c'est avoir la « taille de guêpe », la « forme Coca Cola », selon le champ lexical argotique wolof, disposer de hanches aplaties et d'une poitrine bien plane ; ce qui signifie qu'il faut être en possession d'une silhouette mince.

Toutefois, malgré les transformations connues par le corps, chez les Wolof du Sénégal, la morphologie corporelle idéale est celle de la *diryànke*, femme grosse qui laisse répandre, sur son passage, l'odeur des parfums aux mille essences de fleurs. La cérémonie d'élection de « Miss jongoma », au Sénégal, en est une des plus belles illustrations. De nos jours, rien ne prédispose à penser à une dévalorisation du « style *diryànke* ». Dans le Pays wolof, encore aujourd'hui, la femme semble s'épanouir en vivant concrètement sa féminité

que si, et seulement si, elle est socialement considérée comme une *diryàanke*. D'ailleurs, on pense de la jeune fille, à la démarche lente et contrôlée, même si ses habitudes vestimentaires sont de type occidental, qu'elle est une *diryàanke* en herbe. Les jeunes filles jouent alors à la *diryàanke*, ce qui veut dire que les manières de faire et d'agir de cette dernière sont encore valorisées et le resteront, sans aucun doute. Le corps étant l'un des « lieux » d'expression de la culture donc de manifestation de l'identité groupale, les femmes wolof sénégalaises empruntent la « voix » de la charpente corporelle afin d'interdire aux représentations fondatrices de leur féminité de se taire.

La sphère alimentaire est devenue aussi l'un des plus sûrs moyens symboliques de revendication identitaire. Il est facile de constater que « nos » cultures alimentaires se conforment, comme forcément, à une culture de l'alimentation mondialisée. En s'industrialisant, dans le respect de l'ordre hygiéniste de la qualité impeccable, les produits alimentaires « se standardisent, s'homogénéisent ». Il suffit de se référer à l'implantation planétaire de McDonald's, « devenu le premier restaurateur mondial » et même en France, pourtant considérée comme étant le « pays de la gastronomie », pour s'en convaincre. La paella, les pizza, le couscous, la banane, l'ananas, la mangue, etc., sortent du cadre de l'exotiquement sensé et sont vendus dans toutes les grandes surfaces du monde. Eu égard à cette situation, un salon, organisé pour la promotion des produits dits « exotiques », est ouvert, sous l'appellation d' « ethnic food ».

Mais, face à cette hégémonie de McDonald's, de Quick, de Pizza Hut, etc., aussi bien dans le Nord que dans le Sud, certaines habitudes culinaires, nationales, régionales ou locales semblent être désireuses de se conserver. J.-P. Poulain écrit, à ce propos : « Le débat sur l'Europe de 1993 a vu le camembert au lait cru s'ériger en symbole de la nation française et les débordements qui accompagnent régulièrement les négociations agricoles du GATT, puis de l'OMC prennent pour cibles expiatoires les restaurants McDonald's et réactualisent des comportements sociaux – attaque de fast-food, immolation de drapeaux américains –, que l'on croyait disparus de nos espaces culturels occidentaux ». Ainsi, est né le concept d'ethno-cuisine, quête de mise en évidence exacerbée de quelques gastronomies locales particulières. C'est ce qui est à l'origine de l'organisation, depuis 1998, par *Logis de France*, chaîne d'hôtels, d'un concours qui récompense les meilleurs plats de région.

Partout, le sens de l'identité se développe face à la résurgence du concept d'ethnicité. Ce phénomène a, du coup, favorisé une « idéologie » de combat contre les valeurs culturelles des « super-puissances » étrangères supposées menacer la survie des traditions culturelles locales. De la sorte, les communautés les plus démunies, celles qui se trouvent à l'intérieur des pays en développement en particulier, vont résister à toutes formes de pratiques pressenties pour être une attitude dominatrice de type culturel ou linguistique.

III. CULTURE ET PERFORMANCES

Ce n'est plus un secret. Tous les esprits avertis savent qu'aucun développement n'est possible en dehors d'un ancrage culturel local. Chaque Nation se développe par et pour sa culture. Le Japon et la Chine sont des exemples de développement économique avérés construits à partir d'une « mobilisation culturelle » conséquente. Reconnaissons, en définitive, qu'aucun être humain, qu'aucune communauté humaine ne peut se développer en faisant économie de ses schèmes de dispositions culturelles. Autrement dit, il ne peut y avoir de développement conséquent qui ne puise pas « sa volonté d'entreprendre et sa faculté d'innover » dans la culture, comme le pense si bien A. M. Mbow, Ancien directeur général de l'UNESCO. Il faut simplement convenir que le développement n'est possible que si les forces qui y mènent se ressource des valeurs traditionnelles ancestrales et des identités collectives.

Afin de mieux montrer l'importance et le rôle de la culture, c'est-à-dire son rapport au développement, la communauté confrérique mouride musulmane du Sénégal, devenue une super-puissance culturelle et économique par sa subtilité à intégrer un ensemble de valeurs normatives relevant du local et du global, nous servira d'exemple.

A. Culture et développement : l'exemple des mourides d'Ahmadou Bamba

Les mourides sont les partisans du Mouridisme, confrérie religieuse née au Sénégal et fondé, à la fin du 19^{ème} siècle, par Ahmadou Bamba. Ce mouvement religieux qui a, aujourd'hui, une notoriété transnationale se distingue par le caractère « travailleur » de ses disciples. Ces derniers ont « construit » leur discipline, c'est-à-dire leur conduite de vie, et bâti leur « philosophie du travail » à partir des recommandations tirées de l'œuvre d'Ahmadou Bamba. Ainsi, ils deviennent des travailleurs infatigables.

Ce faisant, en nous intéressant au rapport entre le Mouridisme et le travail, nous tenons à montrer comment le verbe d'Ahmadou Bamba est converti en acte, par ceux qui y adhèrent, pour devenir, dans les faits, un facteur incontesté de développement socio-économique. L'occupation massive et rapide des « Terres Neuves » sénégalaises, zones, par excellence, de culture arachidière intensive, sont, pour la plupart, entretenues par les marabouts mourides qui y installent les postulants. Khelcom, créé, en milieu wolof sénégalais, par Serigne Saliou Mbacké (1915-2007), calife des Mourides, se distingue par ses productions agricoles importantes. La corporation des « Bawol-bawol », marchands ambulants et commerçants, dans les différentes contrées du pays, la communauté des vendeurs présente dans la quasi-totalité des marchés, des foires et des braderies européens, appartiennent, pour la plupart, à la communauté mouride. Les plus grands industriels du Sénégal se réclament de la confrérie mouride. Songeons, par exemple, à « Al Azhar-Transport », à « Touba-Gaz » et à « Touba oil », à DIPROM, société spécialisée dans la fabrication et la vente de métaux, au consortium Mboup et frères pour le transport et la vente de matériels électroniques, etc. L'expérience montre aussi que la majeure partie des candidats à l'émigration « clandestine » est issue de ce corps de vendeurs. Toutefois, il faut remarquer que, même si ces acteurs interviennent, en général, dans le secteur informel, ils participent, indéniablement, à l'équilibre social et économique du Sénégal et peuvent constituer, s'il y a des efforts politiques adéquats pour les intégrer, dans le secteur formel, un levier incommensurable de développement.

Les mourides ont, aujourd'hui, investi tous les secteurs économiques du Sénégal. Ils sont dans l'Agriculture, dans l'artisanat, dans le commerce, dans l'industrie, principalement. Ce faisant, ils sont en train de développer une culture d'investissement particulier pour la ville sainte de Touba, capitale de la confrérie des mourides en faisant usage de la toute-puissance de l'argent pour construire des maisons de luxe, ouvrir des magasins au style occidental et viennent y tenir domicile en déplaçant les membres de la famille vivant en dehors de Touba considéré, par ses habitants, comme « la cité de l'honneur, de la paix, de la vie facile, de la réussite possible pour tous, de l'entraide, de la vie religieuse authentique en acte, de la discipline et de la rédemption ». D'ailleurs, le souhait de tout mouride est d'avoir au moins une parcelle de terre à Touba, signe de « mouridité » pour les postulants.

La capitale du Mouridisme, en s'imposant, par la volonté de ses habitants, comme le lieu par excellence de cristallisation du développement à la fois spirituel et économique, est devenue, par la force des choses, aujourd'hui, non plus seulement un simple bourg, mais la deuxième ville la plus peuplée du Sénégal, après Dakar. Ainsi, sous le contrôle de l'État sénégalais, un gros projet de construction d'une zone industrielle de dix milliards est en train de prendre forme à Touba. Il semble d'ailleurs que parmi les dix (10) personnes les plus riches du Sénégal, les huit (8) sont des mourides.

En fait, aux yeux des mourides, le travail est considéré comme un « acte de foi », un pilier du Mouridisme, une condition *sine qua non* pour la formation du postulant d'où la nécessité et même l'obligation pour les guides et les adeptes de la confrérie mouride d'être des travailleurs attitrés.

Le rapport dialogique entre le travail et la foi se manifeste dans cet adage wolof dont on donne la paternité à Ahmadou Bamba, et par le biais duquel les Mourides d'Amadou Bamba – l'expression est de Paul Marty – véhiculent la pensée selon laquelle le travail est une activité fondatrice de la foi. *Ligéey ci jaamu yàlla la bokk* (« Travailler fait partie des règles du jeu de la foi musulmane »).

C'est en s'appuyant sur la doctrine mouride du travail dont les répercussions économiques ne sont plus à démontrer au Sénégal que le Pr David Robinson du Michigan State University, à travers la leçon inaugurale présentée à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar, lors de la cérémonie de remise du Diplôme de Docteur Honoris Causa du 15 novembre 2007, pense que les pays africains doivent, pour se développer, prendre exemple sur le modèle mouride. Le Pr Robinson considère que si le « projet de société » d'Ahmadou Bamba a réussi, c'est parce que les mourides, en appliquant les *ndigël* ou recommandations de leur maître à penser, sont parvenus à « faire le plus grand jihad ».

B. Mondialisation culturelle et conséquences socioculturelles

La plupart des théories portant sur la mondialisation, voire sur la globalisation, s'il faut préférer l'usage anglo-saxon du terme, nous font accroire que l'humanité ne peut avoir un lendemain meilleur que si, est seulement si, elle est bâtie sur le modèle de la culture judéo-chrétienne « européocentrique » occidental dont les arcanes ne peuvent, à peine, être compris que si on s'engage dans le processus de mondialisation qui, dans les faits, semble

s'imposer, par la force des choses, aux « économiquement-plus-faibles » au profit des « économiquement-plus-forts ».

La mondialisation ainsi vue devient dangereuse et désastreuse pour l'humanité. Elle se transforme en une arme idéologique de mise sous silence de la culture des minorités et des Nations « faibles » économiquement au profit du développement économique et culturel de l'Occident capitaliste. Autrement dit, par le truchement de la mondialisation qui, en fait, se caractérise par « son » pouvoir d'imposition d'idéologies normées de maintien de la domination occidentale sur le reste du monde, les pays pauvres, condamnés à rester les « éternels battus » du jeu du système mondialisé, deviennent les « victimes émissaires » d'une « aliénation culturelle profonde » ponctuée de « douleur symbolique » dont la puissance tyrannique intrinsèque est de leur « barricader » la voie du développement. D'ailleurs, comme le pense judicieusement J. Ziegler, « l'ordre occidental du monde relève de la violence structurelle. L'Occident s'affirme porteur de valeurs universelles, d'une morale, d'une civilisation, de normes en vertu desquelles tous les peuples du monde sont invités à prendre en main leur destin ». Nous savons depuis la théorie marxienne que le capital est un instrument de pouvoir. Davantage qu'un simple instrument de pouvoir, il s'impose comme une relation sociale de pouvoir permettant la mise en place d'une division de la société en classes antagonistes (bourgeois / prolétaires). Sous ce rapport, les détenteurs des moyens financiers deviennent les propriétaires, ce qui leur confère le statut de dominants, c'est-à-dire de décideurs des lois du marché. Ainsi, ils s'érigent en « maîtres absolus » en entretenant une idéologie mystificatrice de légitimation des inégalités aussi bien économique, sociale que culturelle. De la sorte, ils détiennent le « monopole de la violence légitime », ce qui leur confère le pouvoir redoutable de conditionner, dans le même temps, les manières humainement valorisées de penser et d'agir.

Dès lors, se développe inéluctablement la classe de l'impuissance incarnée, celle des dominés devenus les laissés-pour-compte d'une humanité qui se plaira, pour toujours, à se reproduire en se répétant encore plus négativement.

Dans cette perspective, nous convenons avec A.-C. Wagner qu'en générant des oppositions sociales, le capitalisme, mode de production des « temps modernes », reste un moyen assuré et fertile de début de compréhension des « effets de la mondialisation sur les

rapports sociaux » qui sont, après tout, des rapports culturels humains fondamentaux de domination institutionnalisée. L'impérialisme culturel occidental, pour peu efficace qu'il soit, a été, en majorité, fatal pour les pays sous-développés en devenant le terrain favorable à une gamme de situations malheureuses.

D'ailleurs par le développement de l'idée d'aide économique et de bonne gouvernance, pour ne prendre que ces exemples, l'Occident instaure, subtilement, un climat de maintien de sa domination sur le reste du monde, c'est-à-dire le monde de ceux qui, de toute façon, portent les stigmates de « dirigés-nés ». Les conséquences néfastes de l'aide économique des États développés sur les pays dits « en développement » ne sont plus à démontrer. Avec la globalisation, nous assistons de plus en plus à la destruction, sinon à la déstructuration, des communautés et des sociétés traditionnelles ainsi que les marchés locaux. Les pays pauvres deviennent des foyers de tension. Les guerres sont nombreuses et les régimes militaires financés. L'aide économique occidentale n'ayant pas apporté les résultats escomptés, la bonne gouvernance s'impose comme une stratégie nouvelle mise en œuvre par les superpuissances occidentales afin de mieux contrôler l'évolution de l'« espace tiers-mondiste ».

En usant de la toute-puissance d'une certaine idéologie humanitaire, la globalisation, phénomène culturel de la modernité, par sa capacité à édicter des règles du jeu, ne peine pas à se définir comme étant le lieu géométrique à partir duquel se construisent et s'entretiennent les inégalités sociales. C'est cet état des faits qui a conduit l'anthropologue indo-américain Arjun Appadurai, professeur à la New School University (New York), à considérer la globalisation comme « un phénomène culturel qui nous a fait entrer dans une ère postcoloniale » qui a la spécificité de refonder les relations entre les « cultures occidentales » et les « cultures non occidentales ». Cette situation est tellement préoccupante et empêche les « pays pauvres » de « vivre » que François Boudreau l'exprime clairement à travers ses écrits par le truchement desquels il se donne les moyens, scientifiquement entretenus, pour incriminer les grandes puissances économiques mondiales. Ces dernières, afin de mieux asseoir leur domination, s'appuient sur les prérogatives du Fonds monétaire international (FMI), de la Banque internationale pour la reconstruction et le développement (BIRD) et de l'Accord général sur les tarifs douaniers et le commerce (GATT).

En faisant un bilan objectif de l'état actuel des pays du Sud, nous nous rendons compte que les tenants de l'aide au développement et de la bonne gouvernance n'ont fait qu'enfermer les États sous-développés dans un carcan dont il leur sera toujours que très difficile de s'en sortir.

Enfin, le Sport, activité, en principe ludique, qui a la prétention de devenir l'arme la plus efficace, sinon une des armes les plus efficaces pour promouvoir la paix et la concorde dans le monde, peut être analysé, de nos jours, comme un instrument de mesure des inégalités entre le Nord et le Sud. Les écrits de D. Mathieu et de J. Praicheux, de l'Université de Franche-Comté, montrent les inégalités mondiales devant le sport aussi bien sous l'angle de la « répartition des puissances sportives » que sous le rapport de leurs « dynamiques de diffusion ». Les grandes manifestations sportives, en l'occurrence les Jeux Olympiques et la Coupe du monde, sous le contrôle de la FIFA, sont organisées dans des pays riches – principalement Europe et Amérique du Nord. Ainsi, afin d'être consacrés, dans une certaine mesure, sur le plan mondial, la plupart des activités sportives traditionnelles locales s'inspirent des systèmes d'organisation et de gestion rationalisés des pratiques sportives occidentales. Pour rester dans le cadre sénégalais, nous parlerons de la lutte sénégalaise, un sport national qui, en se « modernisant », par le respect des normes internationales régissant les sports de combat, cesse d'être un simple moyen de valorisation d'une culture pour devenir un « travail », un métier, une activité lucrative qui occupent et préoccupent la jeunesse sénégalaise. De ce fait, pour être plus performants, les lutteurs apprennent la boxe, le judo, la lutte gréco-romaine, le karaté, etc., sports internationaux olympiques dont on ne doute pas du caractère et de l'audience universels.

CONCLUSION

Que pouvons-nous dire de la culture, si ce n'est de démontrer le fait qu'elle soit le « lieu » géométrique à partir duquel il faut passer pour prétendre à un quelconque développement ?

Ce travail, au travers de son objectif, pose, en fait, la problématique du ou des rapport (s), forcément dialogique (s), entre Culture et Développement durable. Ainsi, il aide, en définitive, à comprendre que la globalisation, dans son projet d'uniformiser les cultures, c'est-à-dire par rapport à son « désir » d'institutionnalisation inavouée d'une monoculture planétaire, ne fait que provoquer davantage des replis identitaires. Les groupes sociaux minorisés, parce que simplement faibles économiquement parlant, se

sentent, du coup, « insultés », ce qui les rend encore plus prompts à dire non aux valeurs culturelles occidentales. C'est cela qui explique, très certainement, la haine, parfois débordante, orientée vers l'Occident dominateur et dominant.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ADDA J., 1996, *La mondialisation de l'économie*, Paris, La Découverte.
- ARENDT A., 1961, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy.
- ANDREFF W., 2003, *Les multinationales globales*, Paris, La Découverte.
- APPADURAI A., 2006, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot.
- AUGE M., 1994, *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*, Paris, Fayard.
- AUGE M. et Colleyn J.-P., 2004, *L'Anthropologie*, Paris, P.U.F.
- BALANDIER G., 2001, *Le Grand Système*, Paris, Fayard.
- BALIBAR É. et WALLERSTEIN I., 1988, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte.
- BAUDRY P., 1998, « Le corps défait », in *Corps, Art et Société : Chimère et Utopie*, Paris, L'Harmattan, pp. 253-265.
- BAUMAN Z., 1998, *Globalization. The Human Consequences*, Londres, Polity Press.
- BEAUD S. et PIALOUX M., 2003, *Violences urbaines, violence sociale. Genèses des nouvelles classes dangereuses*, Paris, Fayard.
- BELL D., 1979, *Les contradictions culturelles du Capitalisme*, Paris, P.U.F.
- BECKER H. S., 1985, *Outsiders*, Paris, Métailié.
- BESSIS R., 2005, *Dialogue avec Marc Augé. Autour d'une anthropologie de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan.
- BONTE P. et IZARD M. (dir.), 1999 : *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, Paris, P.U.F.
- BOUDREAU F., 2007, « Aide économique, réformes politiques et « révolution culturelle » : les conditions d'un développement burkinabé autonome et moderne », *Société*, n°27, pp. 171-210.
- BOURREC J.-C., 1983, *La Gascogne gourmande*, Toulouse, Privat.
- CHESNAIS G., 1997, *La mondialisation du capital*, Paris, Syros.

- CHEYNIS É., 2005, « Usages et enjeux nationaux de l'antimondialisation. Comment le « mouvement » prend pied au Maroc », *Critique internationale*, n°27.
- COLLOVALD A. (dir.), 2002, *L'Humanitaire ou le management des dévouements*, Rennes, PUR.
- COUSIN P., BOUTINET J.-P. et MORFIN M., 1985, *Aspirations religieuses des jeunes lycéens*, Paris, L'Harmattan.
- DEBORD G., 1988, *Commentaire sur la société du spectacle*, Paris, Gallimard.
- DIA M., 1963, *Nations africaines et solidarité mondiale*, Paris, PUF.
- DIA O., 2008, « Mondialisation, Sciences et Nouvelles Technologies : quelles utopies ou dystopies pour notre ère ? », *Éthiopiennes*, n°81, pp. 129-141.
- DOZON J.-P. et FASSIN D., 2001, *Critique de la santé publique*, Paris, Baland.
- DRISCHEL J.-P., POULAIN J.-M. et TRUCHELUD J.-M., 1988, *Histoires et recettes de l'Alsace gourmande*, Toulouse, Privat.
- ENGELHARD P., 1996, *L'Homme mondial. Les sociétés humaines peuvent-elles survivre ?*, Paris, Seuil et Arlea.
- ESAMBERT B., 1991, *La Guerre économique mondiale*, Saint-Amand-Montrond, Olivier Orban.
- FASIN D., 1996, *L'espace politique de la santé. Essai de généalogie*, Paris, P.U.F.
- FASSIN D., « L'internationalisation de la santé, entre culturalisme et universalisme », *Esprit* 229, pp. 83-105.
- Faye J.-P., Rombaut M. et Verheggen J.-P., 1979 : *Minorités dans la pensée*, Paris, Payot.
- GOBRY I., 1995, *Procès de la culture*, Clamecy, Éd. Régnier.
- GODELIER M., 2007, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Albin Michel.
- GUEYE S. P., 1998, « Mondialisation, Marxisme et perspective de libération humaine en Afrique », *Démocraties africaines*, n°10, Dakar.
- HEILBRON J., 2001, « Echanges culturels transnationaux et mondialisation. Quelques réflexions », *Regards sociologiques*, n°22, pp. 141-154.
- HOURS, B., 2006, *Systèmes et politiques de santé. De la santé publique à l'anthropologie*, Paris, Karthala.

- HOURS B., 2005, *Domination, dépendances, globalisation. Tracés d'anthropologie politique*, Paris, L'Harmattan.
- ILLICH I., 1969, *Libérer l'avenir*, Paris, Seuil.
- KARSENTY B., 1997, *L'homme total*, Paris, P.U.F.
- KEARNEY M., 1995, « Local and the Global : The Anthropology of Globalisation and Transnationalism », *Annual Review Press*.
- KRUGMAN T., 1997, *La mondialisation n'est pas coupable. Vertus et limites du libre échange*, Paris, La Découverte.
- LARDELLIER P. (dir.), 2006, *Des cultures et des hommes. Clés anthropologiques pour la mondialisation*, Paris, L'Harmattan.
- LATOUCHE S., 1989, *L'Occidentalisation du monde*, Paris, La Découverte.
- LEROY E., 1999, « La culture du pluralisme juridique est-elle soluble dans la criminologie ? », in *Crime et Culture*, Paris, L'Harmattan, pp. 61-79.
- LEVI-STRAUSS Cl., 1961, *Race et histoire*, Paris, Denoël.
- MARTIN D. et al., 2003, *Les Métaphores du monde. Sociologie de la mondialisation*, Paris, Seuil.
- MATHIEU D. et PRAICHEUX J., 1987, *Sports en France*, Paris, Fayard.
- MATTELARD A., 1996, *La Mondialisation de la communication*, Paris, P.U.F.
- MATTELARD A., 2007, *Diversité culturelle et mondialisation*, Paris, La Découverte.
- NDIAYE L., 2006, « Les représentations sociales du corps de la femme en Pays wolof sénégalais : tradition et modernité », *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines, Sociétés en devenir*, Mélanges offerts à Boubakar Ly, Dakar, Université Cheikh Anta Diop, pp. 213-234.
- Observatoire de l'Europe industrielle, 2005, *EuropeInc. Comment les multinationales construisent l'Europe et l'Economie mondiale*, Paris, Agone.
- POCIELLO C., 1999, *Sports et sciences sociales. Histoire, sociologie et prospective*, Paris, Vigot.
- POULAIN J.-P., 2002, *Sociologie de l'alimentation. Les mangeurs et l'espace social alimentaire*, Paris, P.U.F.
- POUTIGNAT Ph. et STREIFF-FENART J., 1995, *Théories de l'ethnicité*, Paris, P.U.F.

- PRAICHEUX J., 1993, *Contribution à l'analyse du sport*, Besançon, Université de Franche-Comté, IRADES.
- RETIERE J.-N., 2003, « Autour de l'autochtonie. Réflexions la notion de capital social populaire », *Politix*, n°43.
- SAADA E., 2005, « Entre « assimilation » et « décivilisation » », *Terrain 44, Imitation et Anthropologie*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, pp. 19-38.
- SFEZ L., 1995, *La santé parfaite. Critique d'une nouvelle utopie*, Paris, Seuil.
- VON BARLOEWEN C., 2007, *Anthropologie de la mondialisation*, Paris, Éditions des Syrtes.
- WAGNER A.-C., 1998, *Les Nouvelles Élités de la mondialisation. Une immigration dorée en France*, Paris, P.U.F.
- WAGNER A.-C., 2007, *Les classes sociales dans la mondialisation*, Paris, La Découverte.
- WEIL P., 1993, *A quoi rêvent les années 90*, Paris, Seuil.
- WEISSKOPT WALTHER A., 1976, *Aliénation, idéologie et répression*, Paris, P.U.F.
- ZIEGLER J., 2008, *La haine de l'Occident*, Paris, Albin Michel.

RAKOTO Edouard Noëlson

Université de Fianarantsoa

Titre de la communication :

Le « Diamponeñana », une structure sociale et immatérielle dans le sud betsileo

INTRODUCTION

Encore de nos jours, le « Diamponeñana », intervient de façon très marquée dans le vécu quotidien de la communauté sud-betsileo. Si, d'une part, étant une culture indissociable de la vie en société favorable et compatible avec le développement socio- économique de cette région, de l'autre côté, il constitue d'autre part un blocage à ce développement. Quelle solution devrait-on mettre en pratique pour qu'il y ait une cohérence entre cette culture et le développement ?

I. QU'ENTEND-ON PAR « DIAMPONEÑANA » ?

Au sens étymologique, le mot « Diamponeñana », est composé de deux racines dia et foneñana »,

DIA veut dire trace ou marche ou encore pas

Par exemple ;

- dian-tanana ; trace de main ou empreinte
- dian-tsokatra : pas de tortue
- dia lava : marche sans arrêt
- lia raïke (dia iray) : une seule marche vers une même destination et/ou même objectif; c'est la dénomination du parti politique de l'ancien sénateur KALETA

FONEÑANA : a comme racine le mot oniña

Moniña veut dire le fait de demeurer

Foneñana, signifie demeure, habitat ;

Le « Diamponeñana », en ce sens, veut dire « la trace ou la marche à l'intérieur du vivre-ensemble. », à l'intérieur de la société, ou à l'intérieur de la demeure ou de l'habitat. Par cette définition étymologique est signifiée l'idée de « fonctionnement à l'intérieur de la vie sociale ». Une société est une entité qui fonctionne et qui marche. Elle

doit ainsi se donner des mesures, des règlements, des normes et des principes qui régulent le « vivre-ensemble ».

Dans le « Diamponeñana », il y a l'idée du « fitondrana » ou de sa réciprocité « fifampitondrana » qui veut dire « gérance », port, gouvernance mais aussi de manière de se gérer, de se supporter, de se gouverner réciproquement à l'intérieur de la société par « l'atero ka alao » (don contre don). Ce qui signifie que, littéralement, le « Diamponeñana », peut se définir comme le principe et/ou mesure adopté et convenu pour la bonne marche de la vie en société dans la pratique de vie quotidienne selon les valeurs, les cultures et normes traditionnelles.

Le « Diamponeñana » est donc à la fois : vies des relations, pratiques coutumières, valeurs d'échange, normes concertées au niveau de la communauté pour réguler sa bonne marche et profondément, la logique de « l'atero ka alao » ou le don contre don » (selon Marcel MAUSS) en constitue le nerf. C'est donc un contrat social selon le philosophe Jean Jacques ROUSSEAU.

Ce sont donc les valeurs fondamentales malgaches constituées par la sagesse, l'amitié, la solidarité et l'entraide qui sont mises en pratique dans la vie quotidienne.

par le « Diamponeñana ».

II. LA PROBLEMATIQUE ET L'HYPOTHESE DE RECHERCHE

Tous les projets ont trait au développement. On n'a pas cessé d'affiner les méthodes d'approche et es stratégies à mettre en œuvre mais il s'avère hélas que la région de la Haute Matsiatra vit encore dans la pauvreté. Pourquoi donc cet échec ?

La lutte contre le sous-développement connaît des échecs simplement parce que l'esprit qui l'anime est inapte et insuffisant à dynamiser les autres dimensions qui lui sont liés à savoir la culture, les représentations symboliques et humaines. Les problèmes seraient au fond des problèmes anthropologiques. Tant qu'ils ne sont pas pris en compte, toute solution sera illusoire.

D'où notre problématique de nous interroger sur le bien-fondé ou non d'une telle assertion. Le « Diamponeñana » est-il vraiment un frein au développement ? A supposer que cette assertion soit vraie et que, de fait, il en serait un, alors une éducation à son élimination serait à projeter auquel cas que resterait -il de la culture betsileo, une fois le

« Diamponeñana » rejeté ? En effet, un peuple sans culture ou plus précisément un peuple déculturé est un peuple qui ne se reconnaîtra plus dans une quelconque identité. Il sera simplement une société sans repères, sans balises, dépourvue de ses puissances de symbolisations.

Si l'on suppose l'hypothèse contraire : le « Diamponeñana », serait encore « le seul lieu d'inscription de tout développement », alors les questions suivantes se poseraient :

- Dans quelle mesure le serait-il ?
- Pourquoi devrait-on le maintenir ?
- Et en quoi serait-il facteur d'impulsion au progrès envisagé ?

En résumé, comment concevoir l'espace de mise en compatibilité de « Diamponeñana » avec le développement ? Les questions de culture et de structure sociale ne sont en aucun cas prises en considération au moment de la mise en place d'un type de développement. La culture et le développement sont deux notions complémentaires et indissociables.

Telles sont donc la problématique et l'hypothèse de cet article.

III. LA METHODOLOGIE D'APPROCHE DURANT L'ETUDE.

La méthodologie pratiquée durant l'étude a d'abord été participative, la recherche ayant combiné toutes les techniques quantitatives et qualitatives durant la collecte des données sur terrain pour atteindre les objectifs visés par l'étude.

Les entretiens directifs et semi-directifs, la méthode d'échantillonnage et de sondage, les observations participantes périphériques et actives et la méthode accélérée de recherche participative constituent les outils de collecte utilisés durant les travaux sur terrain.

VI. LES DIFFERENTES CULTURES INCLUSES DANS LE « DIAMPONEGNANA »

Le « Diamponeñana », s'organise à l'occasion de deux types d'événements : les événements heureux et les tragédies ou malheurs

A. Les cas d'événements heureux :

- Le « lanonana » est une fête donnant lieu à une cérémonie ou à un rite. Plus concrètement, c'est l'accomplissement d'une promesse ou l'inauguration d'une maison. Elle se manifeste par une séance de discours prononcés par des invités et par l'organisateur de la cérémonie, suivi d'un sacrifice de zébu(s) et d'un grand festin. Tout ceci dure habituellement deux jours.

- Le « saotra » se réfère à la prière adressée aux ancêtres et à Dieu pour obtenir une bénédiction

- Le « fizahampifana » est la visite à une nouvelle accouchée du côté paternel

- Le « vodiondry » désigne une sorte de cérémonie se tenant juste avant le mariage

- Le « forazaza » à savoir la circoncision est une cérémonie familiale qui entre dans le système de participation du « Diamponeñana ». Les symboles utilisés sont la canne à sucre et le « rano mahery » (ou eau forte), auxquels on attribue une valeur symbolique.

- Le « famadihana », ou l'exhumation des restes mortels. Une cérémonie est organisée lors de l'exhumation d'un mort. Le terme « famadihana » est aussi utilisé pour le transfert des restes mortels d'un tombeau en terre vers un autre nouvellement construit en pierre ou en béton.

Il désigne également l'acte par lequel les vivants apportent les « lambamena » (ou tissus destinés à couvrir les corps) dans le but de s'attirer la bénédiction des ancêtres.

Cette cérémonie est accompagnée d'un sacrifice d'un ou plusieurs zébus donne lieu à une fête familiale. Elle peut durer jusqu'à trois jours d'affilée.

B. Les cas des tragédies et des malheurs :

- Le « fahafatesana », ou décès considéré comme un événement tragique qui touche tous les membres de la société. C'est un moment où la famille se serre particulièrement les coudes, montrant ainsi sa cohésion. Si la famille est riche, il y a sacrifice de zébu, car c'est une obligation pour préserver l'honneur au sein de la société.

- Le « faty haraka », ou restitution au caveau familial des restes mortels venant

de toutes les régions de l'île. Cette pratique a lieu entre les mois de juillet et de septembre, période où les routes sont normalement praticables.

- Le « fañefana », une cérémonie au cours de laquelle on tue un zébu qui aurait dû être sacrifié lors d'un décès. Elle se pratique plus tard bien après l'enterrement du défunt voire même après un an ou plus.
- Le « fiefana », une cérémonie par laquelle on met fin à un deuil. On sacrifie un zébu à cette occasion.

C. Le déroulement des cérémonies rituelles.

Lors des cérémonies relatives à ces types d'événement (heureux et tragiques), une famille arrivant pour ces cérémonies concernant le « Diamponeñana », elle est en premier lieu accueillie par le « ray aman-dreny » de la maison, dans une pièce réservée. Les convives se livrent alors à un long discours de remerciements adressés aux ancêtres et à la famille qui invite. Une personne représente la famille invitée et parle au nom de tous.

Il se produit alors un échange de discours entre les deux parties à savoir les invités et les hôtes, qui tour à tour, se remercient mutuellement.

Ces discours peuvent durer jusqu'à plus de vingt minutes. La place accordée à l'alcool traduit le lien entre les morts et les vivants lors des cérémonies rituelles. C'est également une marque de respect entre les familles lors d'une rencontre ou d'une visite familiale. Sans alcool, rites ou discours n'ont aucun sens.

D. Le « vala », lieu d'expérimentation et garant du « diamponeñana »

Le vala est une reconfiguration à la fois physique, économique, symbolique des pratiques culturelles et sociales betsiléo.

Depuis sa création vers le 15^{ème} siècle (voir son article dans la bibliographie. RAHERISOANJATO, Daniel), le « vala » constitue la base de la cohésion de ce groupe ethnique.

C'est la terre ancestrale ou village natal, un terroir où se trouvent :

- les maisons d'habitations
- le caveau familial
- la fontaine

- le parc à bœuf ou valan'omby
- les alentours immédiats ou vodivala
- les rizières et les terrains de cultures vivrières
- l'aire d'abattage du riz ou tsihintany
- le silo à riz ou hadimbary
- le lieu de pilonnage de riz ou toerana fitotoambary

Bref, c'est l'ensemble du patrimoine familial de la lignée et du clan. Ce patrimoine est soit hérité soit acquis.

Le « vala » est un élément caractéristique du paysage betsileo. Les Betsileo sont fortement attachés à leurs « vala » (terres ancestrales) et en sont fiers. Toute la grande famille y vient, non pas seulement pour passer les vacances mais également pour assister aux différentes manifestations et cérémonies.

Cet espace physique est doublé de significations symboliques ; le vala constitue en effet la base de la cohésion du groupe ethnique betsileo ayant une fonction de ralliement des vivants entre eux et des vivants avec les ancêtres. Le vala constitue donc l'espace où se tiennent les manifestations des cérémonies, des rituels, des activités socio-culturelles et économiques c'est-à-dire du « Diamponeñana ».

Ainsi, le fondement de la société betsileo est avant tout le « vala ».

C'est le domaine ancestral dont héritent les descendants qui se succèdent. C'est aussi le lieu où est bâti le caveau familial. C'est au « vala » que chacun devrait retourner à la fin de sa vie, parce que c'est le lieu qui doit abriter ses ossements.

Enfin, toute la culture betsileo qui est incluse dans la pratique du « Diamponeñana » tourne autour du vala.

V. LES RESULTATS ET DISCUSSIONS

Les résultats de notre étude nous ont permis de constater que la pratique du « diamponeñana » présente deux aspects différents : un aspect positif et un aspect négatif.

A. Le « diamponeñana » est compatible avec le développement local :

Le « diamponeñana » est l'occasion pour la famille de se retrouver, de se partager les expériences vécues et de demander la bénédiction des ancêtres par le sacrifice d'un zébu lors des festivités.

Ainsi donc, selon les dictons, les membres d'une communauté sont :

Ny mpiara-monina dia toy ny:

“vato eo anivon'ny rano : miara-lena sy miara-maina”

« Comme les pierres au milieu des eaux : mouillées en même temps et séchées en même temps » ;

« rano sy ny vary : an-tsaha tsy mifanary ary an-tanana tsy mifandao »

« Comme l'eau et le riz : inséparables dans les champs et au village » ;

« rano atsimo sy avaratra : izay tsy mahalena ialofana »

« Comme deux maisons voisines : on s'abritera dans celle qui ne laisse pas passer la pluie » ;

« Tanan-kavia sy havanana : izay didiana maharary »

« Comme la main gauche et la main droite : que l'une d'elles soit coupée sera fera toujours sentir une douleur ».

Tout cela sous-entend qu'il est insupportable et une problématique pour un individu ou une famille d'être abandonné par le « Fokonolona ». Cet abandon se produit quand on manque à son devoir de « diamponeñana » lors d'un événement heureux ou malheureux.

Cette culture qu'est le « diamponeñana » s'avère être un héritage important pour les Betsileo. D'après notre enquête, il est difficile de l'abandonner, car les caractères qu'elle renferme, comme la solidarité ou l'entraide mutuelle, en font une culture riche ; aussi doit-elle être bien préservée.

L'abandon du « diamponeñana » betsileo pourrait avoir un impact négatif sur le développement local. En effet, tant que ces valeurs culturelles figurent dans le « diamponeñana », il y a peu de risque d'éclatement social et de sous-développement dans le milieu rural concerné.

Pour les Malgaches d'autrefois, l'idée de trahir son prochain était un crime à l'égard des ancêtres ; par conséquent il faut veiller à ne pas aller à l'encontre des valeurs culturelles comme le « fahendrena malagasy » (sagesse malgache)

S'il est vrai qu'il existe des points positifs dans ce concept de « diamponeñana » en termes de développement, il n'en existe pas moins des incompatibilités si l'on se réfère aux théories modernes.

D'après Emile Durkheim, dans son livre intitulé « Les règles de la méthode sociologique », « la société est le fruit d'une conscience collective ».

Quatre raisons ressortent des résultats des enquêtes pour justifier la compatibilité de ces deux concepts à savoir :

les raisons économiques, socio-culturelles, éthiques et religieuses.

a) concernant les raisons économiques :

- Certains enquêtés ont la conviction que le « Diamponeñana » contribue au développement économique dans la mesure où il fournit l'impulsion nécessaire au progrès.
- Pour les autres, c'est un espace qui préfigure l'esprit d'un échange économique, d'épargne du capital selon « l'atero ka alao » ou le don contre don, l'esprit d'initiative et la capacité de gestion du temps.

b) concernant les raisons socio-culturelles :

- Le « Diamponeñana » raffermi les liens sociaux en favorisant l'entraide et la solidarité entre parents proches et les voisins éloignés et améliorant les relations et la communication permettant de sauvegarder le fihavanana et d'instaurer la sécurité
- Le « Diamponeñana » contribue au développement de la culture et en cela, il est matrice de développement parce que la culture joue un rôle très important dans la structuration et l'édification d'une société en progrès tout en conservant les valeurs sociales, les cultures ainsi que les normes.
- Le « Diamponeñana » pourrait aussi servir de modèle à l'Administration de l'Etat en assainissant la relation de confiance entre les gouvernants et les gouvernés.

- Enfin le « Diamponeñana » est la symbolique même de l'affection, de la fraternité et du sens de l'humain ; en effet à titre d'exemple, les célibataires profitent également de l'occasion pour chercher une épouse.

c) concernant les raisons éthiques :

- Pour les responsables de la compatibilité du « diamponeñana » et du développement, la morale et l'éthique sont de rigueur.
- La pratique du « diamponeñana » signifie un sens du devoir, de la responsabilité, de l'effort, de l'estime, et du sens de l'autrui.
- Le « diamponeñana » est la fierté des Betsileo lorsqu'ils ont pu accomplir leurs devoirs envers la communauté suite à des événements heureux ou malheureux dans la logique de l'atero ka alao.

d) concernant les raisons religieuses :

- Le « diamponeñana » est inséparable des motifs religieux tels que la recherche de la paix, le souhait des bénédictions de Zanahary et des Ancêtres car un développement qui ne touche pas tout homme n'est pas un vrai développement.

B. Le « diamponeñana » est incompatible avec le développement local :

A rappeler que le « diamponeñana » a été créé dans le but de renforcer les liens familiaux ou sociaux entre les originaires d'un même village.

Vu sous un autre angle, cette culture a vu le jour grâce à l'amour profond que les Malgaches d'antan se témoignaient entre eux. Ils organisaient des cérémonies qui avaient pour but de se donner des bénédictions par le biais de prières adressées aux ancêtres, et invitaient alors tous les membres de leurs familles, ainsi que leurs amis.

Déjà, dans les sociétés traditionnelles, les populations rurales privilégiaient l'interactionnisme dans le but de pérenniser l'amour d'autrui. Actuellement, cette forme de culture a été transformée et orientée vers des intérêts personnels : à titre d'exemple, de nouvelles pratiques rituelles obligatoires, tels que les sacrifices de zébus et les offrandes sous forme de riz et d'argent, ont été introduites dans les cérémonies contraignant les intéressés à dépenser une somme importante alors que les revenus en milieu rural, comme chacun le sait, sont plutôt faibles.

On continue cependant à être fidèle à cette culture et peu se soucie des conséquences négatives que cela entraîne pour eux et pour les autres habitants de leur village. Par ailleurs, ceux qui organisent les festivités sont en général et presque toujours ceux qui ont les moyens matériels et financiers.

En résumé, ce « diamponeñana » est en quelque sorte un moyen de recherche de profit et d'intérêts économiques pour les uns, tandis que pour les autres, contrairement, c'est un facteur d'endettement systématique.

Naturellement le manque de liberté est évident car les gens sont obligés de répondre à l'invitation de l'organisateur de la cérémonie pour ne pas être sanctionnés pour manque de solidarité ou de compassion à l'égard d'un prochain que ce soit pour un malheur ou une bonne fortune.

La famille qui a invité devra à son tour verser une somme d'argent et une quantité de riz au moins égale à celle que chaque invité lui a offert quand ce sera leur tour d'inviter : c'est le système de l'« atero ka alao ». Cependant lors des événements malheureux les dépenses sont plus moindres.

Dans ce système, toutes les familles tiennent un cahier où sont notés les noms des personnes qui ont honoré leur invitation. Le caractère impératif du « diamponeñana » constitue un frein au développement car, de nos jours, il est utilisé dans un but lucratif et a beaucoup perdu de son aspect originel. Les familles et les communautés des villages restent attachées à cette culture car elles en ignorent le côté négatif, bien qu'il soit palpable et évident.

Il y a lieu de faire les observations suivantes :

Finalement, lorsqu'on parle de développement, on est amené à se concentrer sur différents domaines : socioculturels, humains, et surtout économiques. Ici cependant, en tant que sujet d'étude et de recherche, nous nous intéressons en priorité aux aspects et dimensions anthropologiques, et plus précisément, à tous les facteurs de blocage qui peuvent affecter la société, à tous les facteurs susceptibles de mener à des changements sociaux importants.

En résumé, beaucoup soutiennent l'incompatibilité de ces deux concepts et avancent des motifs à cet effet. Les raisons avancées sont d'ordre essentiellement économiques à savoir :

- **Le « diamponeñana » serait un gaspillage d'argent et de richesses :**

En effet, les dépenses sont ostentatoires quand il s'agit de fêtes ou d'évènements heureux tels que le « forazaza » (circoncision), le « fizaham-pifana » (visite d'une nouvelle accouchée), le « famadihana »(exhumation) et le « lanonana » (fête à l'occasion de la réalisation d'un projet : finition d'une maison d'habitation, réussite dans la vie, etc.). En effet, selon la coutume, l'abattage de bœufs et le port de riz et d'argent durant ces pratiques culturelles et cultuelles sont des traditions incontournables.

Les frais liés à ces fêtes génèrent beaucoup de dépenses, aussi bien pour les familles qui les organisent que pour les invités. En effet, pour ces évènements, il faut inviter toutes les personnes en relation avec soi (famille, amis voisins,...) et leur offrir e repas. Ainsi, plus d'une cinquantaine de personnes sont invitées à chaque fête.

Chaque famille conviée, quant à elle, doit apporter une certaine quantité de riz à la famille qui invite, ainsi qu'un peu d'argent.

- **La perte de temps due à la contrainte des rites sociaux :**

Considérons le temps pris pour le « diamponeñana » ; chaque année, en plus des évènements tragiques, la population du monde rural betsileo est impliquée et engagée dans ce « diamponeñana » à partir du mois d'Avril, après la moisson du riz jusqu'au mois de septembre. Les gens issus de la communauté rurale sont donc pris par cette pratique durant cette période. L'on a constaté que le temps consacré à la pratique de ce rite est beaucoup plus étendu que celui destiné aux activités socio-économiques pour la subsistance des ménages.

- **Le conservatisme et la réticence au développement :**

La mentalité est manifestement dépassée. Ceci concerne surtout les personnes âgées, qui, d'après notre enquête, n'admettent pas le changement parce qu'elles accordent beaucoup d'importance au « saotra » (culte des ancêtres) et rejettent totalement les enseignements de la religion chrétienne, qui est opposée à cette pratique culturelle.

A notre époque, la culture doit aller de pair avec le développement. La réticence aux innovations est un facteur de sous-développement et constitue un obstacle à la réussite

d'un projet. Il faut donc repérer la logique profonde de la culture qui pourrait servir de points d'appui au développement projeté.

Cette réticence aux innovations est tenace : voulant à tout prix conserver cette tradition, les aînés ont tendance à penser qu'on se moque d'eux quand on essaie de les persuader d'abandonner ce « diamponeñana ».

Les initiatives de développement ont des difficultés à trouver une issue favorable auprès des populations trop attachées au « diamponeñana ». Ce qu'il conviendrait de faire, c'est d'améliorer et d'adapter la mise en pratique, et ne pas de se satisfaire de ce qui se fait actuellement, si commode qu'il puisse paraître aux yeux de certains, étant donné qu'une culture ne peut survivre dans le temps que si elle n'est pas compatible avec le développement.

- **La recherche de profit par la logique d'« atero ka alao » :**

Ce « diamponeñana » est en quelque sorte un moyen de recherche de profit et d'intérêts économiques pour bon nombre de familles qui organisent souvent des festivités dans le but d'en retirer des bénéfices.

Ils ne sont pas conscients de l'exploitation qui se cache sous cette forme de culture, et persistent toujours à être présents à toutes les invitations même s'il n'y a plus rien à manger chez eux. Bon nombre de ménages se plaignent des obligations toujours croissantes du « diamponeñana » car les gens sont obligés de répondre à l'invitation de l'organisateur de la cérémonie pour ne pas être sanctionné pour manque de solidarité à l'égard d'un prochain événement heureux ou malheureux.

- **L'endettement et la ruine :**

Ces facteurs liés au « diamponeñana » expliquent de façon appréciable l'accroissement de la pauvreté parmi ces populations, et l'on peut facilement en imaginer les effets négatifs sur leur budget pendant l'année.

Dans cette société rurale, qui produit surtout pour sa propre consommation, les gens se permettent encore de consacrer une partie de leur production au « diamponeñana » alors que leur production est déjà insuffisante.

En résumé, ce « diamponeñana » est en quelque sorte un facteur d'endettement systématique pour les autres membres de la communauté.

- **Le problème sanitaire dû à la surconsommation d'alcool durant les rassemblements :**

Le manque de loisirs est mis en évidence par l'abus d'alcool, et en l'occurrence, du « toaka gasy ». C'est en effet pour les hommes l'occasion d'en profiter, sans le moindre souci pour les conséquences éventuelles (maladie, fatigue, bagarres,...).

La place du « toaka gasy » ou « galeoka » (alcool de canne à sucre ou rhum local) occasionne également des dépenses inévitables. Cette boisson est en effet toujours présentée à chaque évènement qui a lieu dans le village.

Elle est utilisée dans toutes les traditions relatives au culte des ancêtres et dans les pratiques rituelles. C'est aussi pour les paysans une boisson traditionnelle quotidienne quand ils s'occupent de travaux agricoles en relation avec la terre des ancêtres. Le fait de boire cet alcool est un acte symbolique de solidarité et d'harmonie.

De ce fait, des problèmes de santé résultent généralement de cet abus d'alcool et de la fatigue causée par le manque de sommeil durant les cérémonies, lesquelles durent souvent plus de quatre jours.

En résumé, le « diamponeñana » recèle des facteurs négatifs qui ne sont pas de nature à faire progresser la société betsileo vers la voie de la modernité.

VI. LES SOLUTIONS, SUGGESTIONS ET PERSPECTIVES D'AVENIR.

Il s'agit donc de mettre à profit cette culture pour mettre au point des argumentations qui puissent sensibiliser et raisonner les familles. Il s'agit également de trouver, en jonglant un peu si nécessaire, comment concilier culture et développement. On pourrait, dans ce sens, envisager la création d'organisations paysannes qui auraient pour fonction de veiller à l'intérêt commun de toutes les familles concernées par le « diamponeñana ».

Il serait souhaitable que les dépenses à consentir au « diamponeñana » soient déterminées à l'avance, et que la gestion du temps soit améliorée : par exemple, pour des raisons économiques, que le temps à consacrer au « diamponeñana » soit réduit d moitié. Il y a lieu d'adapter le « diamponeñana » à la modernité et aux réalités de l'époque actuelle. Entre autres choses, en vue d'éviter les difficultés financières, les gens devraient être

dispensés de cette obligation d'offrir de l'argent, car à la vérité, la seule chose qui soit vraiment essentielle, c'est la présence physique durant les événements. Le « diamponeñana » devrait être amélioré de façon à répondre aux attentes de la population rurale. La réduction du nombre des personnes à inviter permettrait à ne pas délaissier les activités économiques (agriculture, élevage). On devrait toujours donner la priorité, non pas au devoir social, mais au travail.

Il est à remarquer que cette culture établit un lien entre l'honneur et le prestige familial ainsi que le respect d'autrui, d'un côté, et de l'autre, la valeur monétaire des dons. Celle-ci est très symbolique, car l'honneur de la famille en dépend. Pour le Betsileo, être déshonoré est la pire des humiliations.

Ceci fait ressortir l'importance de la continuation du « diamponeñana », sans lequel la population resterait dispersée, et par conséquent aucun projet de développement ne pourrait être réalisé.

A notre avis, il faudrait envisager une conception plus moderne du « diamponeñana », c'est-à-dire un « diamponeñana » mis en compatibilité avec le développement dans un objectif à long terme. Il faudra faire un grand effort pour intégrer les valeurs culturelles dans l'intérêt du développement.

Tout cela ne serait pas facile si toutes les personnes concernées ne prenaient pas les responsabilités qui leur reviennent, car on se trouverait devant un conflit entre la population rurale et le promoteur de développement, alors que ces deux parties, si elles savent coopérer, sont censées être le moteur du développement.

En résumé, il y a lieu de réduire considérablement la fréquence des « lanonana » en général (c'est-à-dire des festivités relatives aux événements heureux), à défaut de les moderniser.

Nous ne préconisons pas l'abandon total de cette pratique, mais tout de même il faut limiter le temps à consacrer à ces festivités, ainsi que les dépenses à y consentir, pour que les gens puissent convenablement se concentrer sur les activités socio-économiques qui leur permettront d'assurer leur subsistance.

En revanche, nous proposons que les manifestations de solidarité à l'occasion des événements tragiques, en particulier les décès, soient perpétuées, car ce sont des cas de malheur et sont inévitables autant qu'imprévisibles.

Les actions et le type de comportement instaurés par les ancêtres en ce qui concerne le « diamponeñana » ont pour les gens de la communauté une signification importante et rationnelle ; il est donc essentiel de les pérenniser.

Enfin, les termes du « diamponeñana » devraient être révisés en raison de la « mondialisation/globalisation » et de l'extension des échanges culturels au niveau international.

CONCLUSION

Cette tradition culturelle a créé entre les habitants des liens sociaux positifs mis en évidence dans la félicité comme dans le malheur, c'est-à-dire en parlant des événements familiaux heureux et malheureux. Cependant les termes du « diamponeñana » devraient être révisés en raison de la mondialisation et de l'extension des échanges culturels au niveau international.

Dans ce contexte, les cérémonies relatives aux différents rites, par exemple celles qui ont lieu lors des « lanonana » (festivités), des « fanambadiana » (mariage), des « fahafatesana » (décès) et des « famadihana » (rites d'exhumation des morts), pour ne citer que ceux-là, devraient être simplifiées pour s'adapter au modernisme.

Sur le plan économique, le « diamponeñana » est une forme d'investissement utilisée dans le but de s'enrichir, car plus souvent une famille organise des cérémonies, plus sa fortune s'agrandit ; et non seulement elle accumule les bénédictions, mais son prestige augmente d'autant, du fait que les villages avoisinants l'envient.

Du point de vue socio-anthropologique, chez les betsileo, ce « diamponeñana » présente à la fois des points positifs et des points négatifs. D'une part, il favorise le renforcement de la cohésion sociale et familiale, et les familles concernées reçoivent des bénédictions en s'invitant aux cérémonies.

Les Betsileo pensent que l'amour du prochain est quelque chose de primordial, et que personne n'arriverait jamais à se suffire à elle-même. Mais d'autre part, comme aspect

négatif, on perd trop de temps et on fait de dépenses en se pliant aux exigences de cette culture.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES.

- **SUR L'ETAT DES CONNAISSANCES ET LE CONTEXTE :**

DUBOIS Robert (1938), *Monographie du Betsileo*, Paris, 1523p

GUENIER Noël, *Les monuments funéraires et commémoratifs des bois sculptés Betsileo*, 2 volumes.

RAHERISOANJATO Daniel : « *Le vala du pays Betsileo au XVIIIème – XXème siècle* », Omaly sy Anio n°27

RAJAOSON François (1969), *Contribution à l'étude du Famadihana sur les Hauts Plateaux de Madagascar*, Thèse de IIème cycle, Sorbonne, Paris, 248p

RATONGAVAO Jean Marie (1970), *Tantara niforonan'ny Hova Betsileo*, Fianarantsoa Birao Vako-drazana, Antsororokavo, 27p

RAZAFIMPAHANANA Bertin (1969), *Les fady et les tabous à Madagascar*, in *Annales de l'Université de Madagascar n°11, Série Lettres et Sciences Humaines*, p. 115-126

RAZAFINTSALAMA Adolphe (1983), *Les funérailles royales en Isandra d'après les sources du XIXème siècle*, in *Les Souverains de Madagascar*, edited par F. Raison Jourde, Paris : Karthala, p.193-209

- **SUR LES METHODES :**

ANDRIANARANHINJAKA Lucien Xavier Michel (1986), *Le système littéraire Betsileo*, Librairie Ambozontany Fianarantsoa, 993p

RAHERISOANJATO (D), *Le Vazimba dans le Sud Betsileo*, Omaly sy Anio n°15

RAINIHIFINA Jessé, *Lovantsofina I : Tantara Betsileo*, Librairie Ambozontany Fianarantsoa, 1975, 240p, *Lovantsofina II : Fomba Betsileo*, Librairie Ambozontany Fianarantsoa, 1975, 204 p., *Lovantsofina III : Fitenenana Betsileo*, Librairie Ambozontany Fianarantsoa, 1975, 270p.

- **POUR ENRICHIR LE DEBAT :**

DURKEIM Emile (.....), *les règles de la méthode sociologique, la société est le fruit d'une conscience collective*, 6^{ème} édition Quadrige PUF, juin 1992, 148 p.

MAUSS Marcel (.....), *Sociologie & Anthropologie*, une introduction par Claude Lévi-Strauss, 8^{ème} édition Quadrige Presse Universitaire de France en février 1999, 482 p.

RANDRIAMAROLAZA Louis-Paul (1986), *Fokonolona et cognatisme à Madagascar*, Omaly sy Anio, n°23-24, p.17-34.

RANAIVOARISON Guillaume Andriamitsara

Université d'Antananarivo

Titre de la communication :

« Esotérisme religieux en contexte interculturel à Madagascar »

Notre propos présent ne veut prétendre ni à l'apport d'informations nouvelles ni à l'idéalisation d'une certaine posture. Nous voulons seulement appréhender dans le contexte d'une sociologie de l'instant et dans la perspective ethnométhodologique, les dimensions socio-anthropologiques des actualités religieuses au niveau du vécu des masses.

Nous creusons donc dans un domaine ex-anté en matière de posture épistémologique et d'outillage méthodologique. La question que nous nous sommes posée à nous-même dans notre détermination à traiter cette thématique est celle de la légitimité scientifique du mode d'approche dans leurs résultats / finalités dans la sphère du religieux.

Tout d'abord alors, quelles acceptions avons-nous des termes clés de notre choix thématique. Par contexte interculturel, nous voulons désigner d'un côté une dynamique sociétale faisant prévaloir diverses pratiques identitaires, relevant relativement de l'individu, de groupements religieux, de sociétés civiles, de groupement ethnique, de pseudo-caste, de classe sociale, etc. et telles que la logique des interactions ne débouche ni sur un champ de conflits ni sur une synergie en matière d'activisme partisan dans le concept et la réalisation d'un quelconque intérêt collectif. De concert avec l'individualisation et l'individuation des rapports sociaux, les cultures locales s'accommodent mutuellement de la culture de l'une à celle de l'autre sans tendance hégémoniste.

Et de l'autre côté, contexte interculturel se veut être un concept d'appel à participation volontaire et inconditionnelle des forces sociales dans la construction / reconstruction d'une dynamique sociétale au sein de laquelle les cultures locales sont des sujets en termes d'acteurs (actrices) conscients (conscientes) et responsables, et non d'objets cibles des manipulations en tout genre. Dans notre démarche, nous voulons associer de façon simultanée les acceptions dans notre concept de la culturalité à Madagascar.

Par ésotérisme religieux, nous avons voulu conceptualiser non pas les formes et les contenus relatifs et spécifiques des pratiques religieuses mais la caractérisation des portées et limites de celles-ci. En effet, ce qui importe c'est l'actualisation / valorisation des cultures locales comme véhicules et moteur d'une construction / reconstruction de l'identité sur la trajectoire des collectivités décentralisées. Buts et finalités s'inspirant ici dans la perspective d'un développement durable, comme équité et humanisation des rapports sociaux. Concrètement, les limites pèsent sur les potentialités à dynamiser.

L'ésotérisme religieux n'a ici rien à voir avec l'adage marxiste comme quoi « *la religion, c'est l'opium du peuple* », tout au contraire, elle est de par notre acception du phénomène un atout majeur dans l'éducation des masses et principalement l'intégration de celle-ci à des étapes progressives de synergie participative.

Nous voulons donc à partir de ce préalable soumettre à nos réflexions quatre idées essentielles sur la dialectique entre ésotérisme religieux et contexte interculturel dans notre quête de légitimité scientifique :

- le pourquoi de la démarche ;
- un bref état de lieux ;
- une approche critique ;
- un essai de visualisation prospective.

I. La démarche dans ses fondements

Un fait prédominant est qu'aujourd'hui, les débats portent sur la notion de construction / reconstruction sociétale dans le cadre d'une intégration digne et avantageuse au sein de la turpitude de la mondialisation. Tous les niveaux de la structure sociale sont touchés et quelle que soit la discipline investigatrice.

La posture est d'actualité comme problématique des péripéties traversées par Madagascar. Le concept de construction sociétale renvoie ici aux faits que les fondements et les fondations futures du vivre ensemble malgache restent à être opérée, alors-même que que les contours d'un tel projet de société impliquent l'actualisation / valorisation d'un socle identitaire faisant route avec les velléités récentes sur l'édification de la quatrième République.

Dans cette optique, sont à ausculter les différentes facettes du social pour permettre une lecture objective de l'état actuel de la vie en société, autant que faire se peut et pour établir une liaison épistémologique aguerrie aux assauts des déboires des forces subjectives.

Ainsi, le vécu de la pauvreté, la défaillance du pouvoir d'achat, la dégradation, voire la perte des repères culturels, le niveau de responsabilisation de la puissance publique et bien d'autres thématiques sont-ils à évoquer pour contextualiser la trajectoire de notre recherche du développement durable en équité et en humanisation au sein de la mondialisation.

A cet effet, la configuration escomptée par le modèle de gouvernance idéal, aussi bien pour parer aux problèmes de la population contemporaine que pour les générations futures, a à prendre en compte des réalités vécues tant par la société globale que par chaque individu.

Les sciences sociales ont alors un rôle déterminant dans la mise à nu des phénomènes et l'identification / définition des problématiques qui sous-tendent le non-développement, les blocages constatés à l'échelle des processus identitaires. C'est le pourquoi de notre choix d'un sujet qui relate un paradoxe annonçant à la fois « l'ésotérisme » et « l'interculturalité ».

Nos observations ont dans cet ordre d'idées gravité autour d'une dimension bipolarisée, à savoir le contexte urbain et le contexte rural, pour une vision globale des faits de société à Madagascar.

Le domaine de la religion a été choisi dans ce sens, consécutivement au rôle qu'il a joué et qu'il joue dans la dynamique existentielle du Malgache, faisant référence à la notion de « *fihavanana* », un symbolisme œuvrant à tous les niveaux de la structure sociale en termes de réponse, de palliatif ou de tradition de lutte face à la pauvreté et aux problèmes du quotidien. Dans ce paysage social, la dimension du religieux amène à réfléchir quant à la prolifération des sectes. Et c'est pourquoi, nous avons opté pour une sociologie de la quotidienneté de l'individu, du groupe et des organisations dans la rubrique épistémologique d'une « anthropologie des actualités religieuses ».

Qu'en est-il maintenant de notre état des lieux ?

II. Etat des lieux

Les pratiques religieuses prédominent à l'échelle de la religion traditionnelle par référence aux attaches ancestrales, territoriales, groupales et identitaires. Comme dans toute construction de la logique de l'en soi et du pour soi en matière de recours métaphysique à la religion, l'individu, le groupe ou toute communauté territoriale, les motivations intégrationnelles peuvent être ici la recherche du réconfort dans les afflictions, la recherche de réponses aux mystères de la vie, la quête et l'acceptation de repères vitaux pour optimiser les trajectoires de vie, mais surtout aussi l'omniscience, l'omnipotence et l'omniprésence du sacré dans son immanence par opposition aux religions modernes qui prônent la transcendance d'une puissance divine existant au dehors de toute matérialité de l'être et des choses.

En exemple, citons le respect des jours fastes dans presque toutes les régions, l'alignement à l'égard d'interdits ou tabous, tout cela jouant le rôle de fédérateur au sein d'une même communauté à valeurs divergentes. En l'occurrence, chez certains groupes, on consomme des nourritures telles que l'ail, le porc, etc. Chez d'autres, c'est interdit. Il y a là une forme de rupture faisant état de la relativité des pratiques religieuses identitaires d'une culture locale à l'autre. Mais il y a alors un phénomène de synergie interculturelle par laquelle aucune culture ne peut suppléer à l'autre, dominer l'autre, s'affirmer plus légitime que l'autre sur quelque dimension que ce soit. Il y a tolérance mutuelle.

Pour ce qui concerne les religions dites « instituées », c'est-à-dire des confessions officielles, nous faisons face à un syncrétisme au sein duquel la trame identitaire demeure déterminante, par sa référence aux ancêtres et à la territorialité à travers le concept populaire de « *fiangonan-drazana* », ou en traduction libre « la paroisse » ou « l'église ancestrale » ou « la confession ancestrale ».

Le processus interactionnel qui en découle est le fait qu'un individu de telle ou telle confession (par exemple catholique) originaire de telle région et de telle ethnie ne peut contracter des alliances matrimoniales avec tel autre individu, d'un groupe d'appartenance religieux autre (par exemple protestant), d'une zone autre.

Plusieurs causes relatives sont là évoquées : la sauvegarde de la pureté du lignage, le respect des recommandations ancestrales, l'attachement à des idées personnelles prédéfinies, etc.

Dans la rubrique de cette même tendance s'insèrent l'Islam et le bouddhisme en matière de déconstruction et de reconstruction du social identitaire. La question de l'habitus religieux se joint aux problématiques des revendications altermondialistes. L'ascétisme préconisé par le Ramadan est-il conforme ou en dynamique de synergie aux traditions de lutte des Malgaches en termes de malgachéité, ou est-ce une invasion religieuse d'une dimension postmoderne en terme de velléité terroriste ?

Référons-nous à Sarkozy, quand il dit : « *pas d'un Islam en France mais d'un Islam de France !* ». Nous pensons que c'est tout aussi valable pour les autres grandes religions et les sectes. En deuxième analyse, il nous faut une puissance publique capable par tous les moyens de rallier aux causes des collectivités décentralisées les potentiels de l'ésotérisme religieux.

Il ne faut pas penser que nous tentons une classification / catégorisation péjorative ou arbitraire quelconque. Seulement, dans notre proposition de schématisation de la réalité sociale à travers le vécu religieux, nous avons aussi à nous référer à la prépondérance des religions dites « officieuses ». « Officieuses », par dichotomie avec « officielles », notre deuxième optique dans cette prospection, comportant également une connotation « sous-terrainne », agissant dans l'ombre.

L'« ombre » fait ici référence à des pratiques parfois a-sociales, selon les conceptions que la majorité se fait du vivre ensemble, avec le foisonnement de pratiques nouvelles, d'attitudes excluantes, de cloisonnement doctrinal et de positionnement philosophique se décalant de la réflexivité populaire habituelle, en référence à la posture de vie considérée comme « conforme ». cette « conformité » ambiante récuse certaines pratiques, certains habitus et certains types de discours reflétant de nouvelles prises de position à l'égard des habitudes considérées comme « normales » par la majorité des tenants de la première et de la deuxième dimension évoquées précédemment.

Nous avons également la proportion de ceux qui se déclarent n'appartenir à aucune confession, et par conséquent adoptent des positions diverses à l'égard des croyances et de la société globale. A cette catégorie, nous avons délibérément inclus les personnes qui pratiquent une forme de « mobilité confessionnelle » : cela veut dire que cette catégorie de personnes ne sont pas affiliées à une seule église. Dans ce cas-ci, nous pouvons aussi parler de « nomadisme confessionnel », dans la mesure où les impératifs de la vie (la pauvreté,

les problèmes psychiques et psychologiques, les exigences interactionnelles, etc.) poussent à toujours rechercher quelque chose de mieux ailleurs. Dans les faits, il ne faut pas négliger l'existence de formes de syncrétismes, pris ici selon l'idée d'une acculturation entre deux ou plusieurs pratiques, ou tout simplement plusieurs croyances et rites religieux.

Si tel est le paysage religieux dans lequel se meut le Malgache (tout comme les étrangers de passage ou résidants le vivent également), si, globalement, ce foisonnement de croyances et de rites religieux sont des variables à prendre en compte dans la trame de la construction / reconstruction identitaire malgache, comment pouvons-nous apporter des réponses aux problématiques posées par « l'ésotérisme religieux en contexte interculturel » ?

III. Approche critique

Généralement, lorsque l'on parle d'ésotérisme, il s'en dégage certains mots clés : « secret », « sciences occultes », « domaine réservé », « intériorité »... Bref, des concepts pouvant faire référence au type de sectarisme existant actuellement. Mais cette notion d'ésotérisme affronte aussi une autre définition de la religion, dans la mesure où cette dernière connote la notion de « relier ». En fait, le mécanisme en jeu dans notre thématique est la complexité de la mise en commun des affinités d'individus ayant les mêmes intérêts, pour finalement se dégager des groupes globaux afin de constituer une nouvelle corporation.

Nous ne sommes finalement pas loin de la notion de « néotribu » de MAFFESOLI, dans son optique rattachée à la « *réunion d'un groupe donné (d'initiés) autour d'images qui agissent comme des vecteurs d'une communauté en ce qu'elles permettent « d'éprouver des émotions en commun »*. C'est que les discours des dirigeants de confessions, d'une part accordent des réponses aux frustrations au quotidien des fidèles, et d'autre part constituent des langages faisant référence à cet aspect réservé, mystique et inaccessible à une certaine frange d'individus.

Un de ces langages est constitué par la définition selon laquelle il y aurait une frange appartenant à un « groupe de saints » et une autre frange appartenant au « groupe de ce monde » (en Malgache « *zanak'izao tontolo izao* »). L'idéal, dans la démarche, serait d'appartenir au premier groupe et de renier, ou du moins s'éloigner radicalement du second groupe.

Cet aspect n'est malheureusement pas exempt de manipulations diverses et charlatanisme, dans la mesure où les effets de la pauvreté semblent peser sur les consciences des fidèles, de manière à ce qu'ils ne discernent pas souvent les aberrances générées par les dogmes. Toutefois, il convient de mettre l'accent sur le fait que cette optique d'« aliénation » se constate généralement à Madagascar dans les confessions que nous pouvons qualifier de « radicales » (les sectes ou confessions en marge).

Mais il existe une sorte de ramification involontaire de ce phénomène, dans ce que nous allons appeler « le mouvement des affirmations identitaires », un mouvement qui marque l'enfermement de quelques groupuscules d'individus (par exemple, ceux qui se déclarent publiquement royalistes, en voulant marquer qu'ils sont des descendants des nobles), qui finalement comporte de toute manière une touche religieuse, du moins une référence à un dogme particulier. Dans ce mouvement, il existe une touche de mystification, de justification par des légendes et des idées de sacralité, et même la mise sur le devant de la supériorité d'une certaine « *origine ancestrale* » sur d'autres. La dynamique religieuse est alors utilisée pour justifier l'assise « divine » de cette inégalité, et est fortement empreinte de mysticisme.

Dans cette caractéristique postmoderne, dans laquelle se meuvent des valeurs diverses, des intérêts parfois divergentes et parfois convergentes, nous avons aussi à fixer nos regards sur des phénomènes s'apparentant aux vécus. D'un côté, la différenciation des sociétés modernes et la transformation des frontières (spatiales, sociales et politiques) engendrent un besoin croissant de signes identitaires et d'appartenance collective. De l'autre, les événements sociopolitiques, socioculturels et socioéconomiques récents (la crise de 2009 à Madagascar en l'occurrence) nous suggèrent des besoins croissants en termes de collectivisation des consciences et de pratiques de rituels (à en considérer la prolifération des confessions en marge ou sectes).

La différenciation durkheimienne entre le sacré et le profane influence toujours les recherches sur les rituels. Dans les sociétés modernes, la question se pose de savoir quelles formes (mêmes paradoxales) le besoin croissant en terme de religion prend aujourd'hui et comment il se transforme grâce à la participation des acteurs. Notre question de recherche est davantage concernée par les formes et significations des rituels en mutation, révélateurs des processus de communautarisation. La distinction entre le sacré et le profane a une

moindre importance pour nous, car elle dépend dans notre cas plutôt du point de vue de l'observateur que de la définition des participants. « *Car ce n'est pas la doctrine éthique d'une religion qui comporte des bénéfices psychologiques, mais la conduite éthique qu'elle détermine* »

Un essai de visualisation prospective

Les nouvelles valeurs véhiculées par la mondialisation, avec le développement des NTIC, les défaillances constatées au niveau des idéologies prépondérantes (la chute du communisme, la remise en question du capitalisme/libéralisme, etc.) et surtout les séquelles d'une optique dynamisante de la mondialisation, à savoir, la colonisation.

Cette colonisation qui s'est déroulée en plusieurs étapes, à commencer par les campagnes d'évangélisation des « primitifs », selon les ethnologues, aboutissant à Madagascar par la constitution de groupuscules religieux cherchant à se définir des velléités identitaires véhiculées par la dynamique « bourgeoise » infiltrée dans les professions dogmatiques.

Finalement, cette construction / reconstruction doit-elle passer par une quelconque forme de « reproduction » des anciennes valeurs, ou plutôt par la « production » de nouvelles valeurs, en conformité avec les exigences de la modernité, de la dynamique de la mondialisation – globalisation ? Ce qui amène vers un autre questionnement, sur l'entité qui peut définir ce qui constitue cette exigence et l'imposer, mais aussi sur la manière avec laquelle chaque individu doit se positionner.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

LE REST P. (2009), *Les nouveaux enjeux de l'action sociale en milieu ouvert*, Érès.

MARX K. (1969), *Le capital*, livre I, tome III, Éditions Sociales.

PEEMANS J.-Ph. (2002), *Le développement des peuples face à la modernisation du monde*, Collection Population, Développement, Paris, l'Harmattan.

RAISON-JOURDE F. (1994), *La constitution d'une utopie du fokonolona comme mode de gouvernement par le peuple dans les années 1960-1973 à Madagascar*. « Omaly sy Anio » (Hier et Aujourd'hui), Revue d'études historiques 33-36.

RAJAOSON F. (1996), *Séquelles et résurgences de l'esclavage en Imerina*.

Fanandevozana ou esclavage, colloque international sur l'esclavage à Madagascar, pp.

489-497. Musée d'Art et d'Archéologie, Institut de civilisation de l'Université d'Antananarivo-Madagascar.

RAMILISONINA (2001), *Topographie religieuse d'un terroir et relation entre vivants et ancêtres à Madagascar : Les Bezanozano Zanadroandrena et tsimifahy* (MORAMANGA-Moramanga), in « *Ancestralité et identité à Madagascar* », dans l'Etude Océan Indien, n°30, Inalco.

RAZAFINTSALAMA A. (1981), *Les Tsimahafotsy d'Ambohimanga : organisation familiale et sociale en Imerina (Madagascar)*. Paris : SELAF.

RAZAFINTSALAMA A. (1998), *Ny finoana sy ny fomba Malagasy*, édition St Paul

ROCHER G. (1995), *Culture, civilisation et idéologie*, in Guy Rocher, « Introduction à la sociologie », Première partie : L'action sociale, chapitre 4, pp. 101-127. Montréal : Les Éditions Hurtubise HMH, 3^{ème} édition.

ROUBAUD F. (1997), *Ethnies et Castes dans l'agglomération d'Antananarivo : facteur de divisions ou richesse culturelle ?*, Madagascar, Madio, 9733/E.

THEOFILAKIS B (1985), *Condition humaine, l'interface pour la transmodernité*, in « Elie Théofilakis », éd Modernes, et après ? Les immatériaux, Paris, Editions Autrement.

TOURAINÉ A. (1988), *Les conflits sociaux*, in *Encyclopédie Universalis*, Paris.

TOURAINÉ A. (1973), *Production de la Société*, Le Seuil, Paris.

URFER S. (2002), *Le doux et l'amer*, éd- foi et justice.

WEBER M. (1967), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Traduit en français par CHAVIS (J.), Plon, Paris.

WRIGHT M. (1967), *L'imagination sociologique*, (Appendice « le métier d'intellectuel»), Maspéro.

YOSHIO A. (1984), *Le système de caste à Ambohimalaza-Miray, Recherche et analyse fonctionnelles*, Edition CNRS.

RASAMOELINA Henri

Université de Fianarantsoa

Titre de la communication :

« Pauvreté, mondialisation et exode des cerveaux. L'exemple de la haute matsiatra (Madagascar). »

La Haute Matsiatra¹ présente un paradoxe : d'un côté la région est considérée comme ayant une forte scolarisation et de l'autre qu'elle ne cesse de s'appauvrir, alors qu'on pense qu'elle est mieux placée que le reste de l'ancienne province et même d'une grande partie du pays en terme d'infrastructures avec la Route Nationale 7 et autres, plus les routes secondaires qui relient les différents chefs-lieux des Communes.

La communication ci-après montre qu'après la migration de la force de travail depuis le début de la colonisation et celle des cadres depuis les années cinquante, la région est une de celle qui est aussi frappée, depuis le début des années 90, par l'exode ou la fuite des cerveaux, handicapant son développement. La pauvreté et la persistance de la tradition étant en même temps des causes et des conséquences du phénomène. Notre analyse se base sur une approche historique et sociologique en soulignant que l'évolution de la situation ne date pas d'aujourd'hui seulement.

I. L'émigration sous la colonisation

Comme de nombreux auteurs l'ont déjà montré, le Betsileo est, sous la colonisation, une des régions les plus touchées par l'émigration de la force de travail² ; en plus des fortes taxations³ et les travaux forcés⁴.

Les raisons de cette émigration se trouvent dans la suppression de l'esclavage en 1896 et le renforcement du pouvoir des chefs lignagers. En ce qui concerne les descendants d'esclaves en effet, alors qu'on a évalué le nombre des esclaves entre 50 à 75 %⁵ de la population à la fin de la monarchie merina dans le Sud-Betsileo ; selon le chercheur américain Ph. Kottach, ceux qui sont restés à partir du début de la colonisation ne constituent plus que 15 % et même 5% dans certains endroits⁶. Ce qui permet de dire que les trois quarts sont partis émigrer vers les lointaines régions de l'ouest de la Grande Ile comme le Boeny, le Menabe et autres localités du nord et du sud-ouest du pays.

En 1989, le sociologue français B. Schlemmer s'est demandé pourquoi les Betsileo qui ont émigré dans le Menabe, et ailleurs ajouterons-nous, ne pensent plus revenir chez eux et vont même, pour certains, jusqu'à affirmer oublier leurs lieux d'origines⁷. Une des réponses qu'on peut lui donner se trouve dans les origines sociales de ces migrants qui sont en grande partie des anciens esclaves en plus des autres cadets sociaux.

L'autre cause du départ de la force de travail se situe dans le renforcement des structures sociales traditionnelles avec l'utilisation du système **fokonolona** à partir du début de la colonisation⁸. Le pouvoir des aînés a été renforcé pour presser leurs dépendants à s'acquitter des impôts, de même que pour fournir des prestations de travail coloniales. Beaucoup de jeunes ont préféré émigrer eux aussi.

Selon H. Deschamps dans son ouvrage intitulé **les migrations intérieures à Madagascar** publié en 1959 : "*les migrants sont des jeunes gens à partir de seize ans ou des hommes jeunes. On compte à peu près une femme migrante pour cinq hommes*"⁹. Une situation qui a poussé les migrants à trouver des épouses et vivre en concubinage sur les lieux de l'émigration. Selon l'auteur encore, on a compté 138 126 Betsileo émigrés en 1956 : 48 127 dans la province de Majunga, 36 923 à Tuléar, 26 671 à Tananarive, 11 836 sur les gradins est de la province, 8 302 à Diégo-suarez et 5 305 à Tamatave.

En conséquence, beaucoup de rizières seront laissées en friche ou **tapoka** dans le Betsileo ; terme qui traduit le caractère subit du phénomène. Mais de plus, les surfaces des rizières ne connaîtront plus une extension notable. Selon le responsable de la chambre de Commerce de Fianarantsoa en 1914 : *les surfaces des rizières n'ont pas augmenté (...). Celles-ci sont restés ce qu'elles étaient avant 1895*¹⁰. Surfaces estimées par le capitaine de génie Forgeot dans **Bulletin Economique de Madagascar** en 1923 à 55 000 hectares¹¹. Ce qui est restée la même si l'on prend les chiffres du Ministère de l'Agriculture en 1975-1976. On peut comprendre donc que les réalités étaient dures dans le Sud-Betsileo au temps de la colonisation et que l'insurrection allait prendre facilement racine ici en 1947.

II. Scolarisation et départ des cadres

Il faudrait tout d'abord savoir qu'une tentative de scolarisation a commencé au temps de Radama II en 1862 ; mais cela n'a pas réussi du fait de la liberté laissée à la population de décider d'envoyer ou pas leurs enfants à l'école¹². La scolarisation effective ne se réalisera

qu'à partir de 1871, avec l'arrivée des missionnaires étrangers dans l'Andafiatsimon'i Matsiatra ou le Sud-Betsileo. Mais ce seront les enfants des riches c'est-à-dire ceux ayant des rizières **hetra** qui iront à l'école car c'est obligatoire pour eux avec le Code des 101 articles. Quelques enseignants et évangélistes betsileo seront déjà envoyés dans les régions environnantes quelques années après seulement.

Au tout début de la colonisation, 26 écoles officielles sont ouvertes entre 1896 et 1914 : 5 avant 1900, 8 entre 1901 et 1910 et 13 entre 1911-1914 ; en plus de celles aux mains des missionnaires chrétiens¹³. Mais c'est surtout dans les années cinquante que la plupart des écoles primaires publiques seront ouvertes dans la Haute Matsiatra au niveau des cantons. Deux collèges techniques et un lycée seront même construits à Fianarantsoa : les deux premiers en 1956 et le lycée en 1961. Et si jusque là le niveau supérieur accepté pour les malgaches s'est limité au C.E.S.D. diplôme équivalent à peu près à l'actuel B.E.P.C ou Brevet élémentaire pour le Premier Cycle ; le lycée permettra aux élèves d'aller dorénavant jusqu'au baccalauréat et au delà, c'est-à-dire à l'Université ouverte à Tananarive en 1960 et au niveau de tous les chefs-lieux de province en 1977.

A tout ceci s'ajoutent les établissements privés secondaires catholiques, protestants, luthériens et autres dans la région. Les plus connus sont le collège Saint François Xavier administré par les jésuites et ouvert en 1961 ; le collège Randjavola dirigé par les protestants depuis 1868 ; et, Masombahoaka aux mains des luthériens depuis 1878 . Fianarantsoa est en tout cas considéré comme un foyer intellectuel après Antananarivo depuis le début du XXe siècle¹⁴.

Et comme le fonctionariat est le but ultime des études scolaires et universitaires jusqu'à aujourd'hui encore, la plupart de ceux qui ont terminé à tel ou tel niveau leur formation seront envoyés vers les autres provinces et surtout vers les côtes pour les gens des hauts-plateaux malgaches. Politique dite de "*brassage ethnique*" continuée sous la Première République. Presque tous les fonctionnaires doivent "*faire les côtes*" avant de revenir à la veille de leur départ à la retraite. Il y a ceux qui se fixeront sur les lieux d'affectation ; et qui vont même, ces derniers temps, jusqu'à y construire des tombeaux en dur.

L'émigration se multiplie sous la Deuxième République et après avec l'ouverture des universités de province, la désindustrialisation de la région après le départ des

étrangers en 1972, l'échec économique et sociale du régime socialiste, plus la persistance de la société traditionnelle. Dans presque toutes les grandes villes de Madagascar et dans les services publics l'on trouve des cadres betsileo venant de la Haute Matsiatra en particulier et du Betsileo en général. Il suffit de voir les réalités dans l'enseignement supérieur comme exemple pour s'en convaincre¹⁵. Le refus de la plupart de revenir dans le Sud-Betsileo s'expliquerait par l'incompréhension face poids de la tradition avec le fameux "*diam-ponenana*" ou les dons et contre-dons dans les relations sociales locales.

Dans une thèse soutenue en 2008 à Paris Descartes intitulée : **Migration, lien social et développement dans les Hautes-Terres de Madagascar**, Rakotonirina Andonirina a étudié les impacts des émigrations internes à Madagascar sur le développement. Selon l'auteur, contrairement à ce qu'on constate plus au nord en Imerina, les transferts monétaires sont engloutis dans des dépenses sociales dans le Betsileo. Ce qui expliquerait le peu de retombées palpables sur le développement concernant ces ressources migratoires¹⁶. On ne devrait donc pas s'étonner si la région n'a cessé de s'appauvrir depuis.

III. Appauvrissement, mondialisation et fuite des cerveaux vers l'intérieur

Comme on le sait, on a commencé à parler de pauvreté à Madagascar surtout à partir du début des années 1990, à côté de la crise de l'environnement et de la mondialisation. La Banque Mondiale a effectué une évaluation participative de la pauvreté à Madagascar en 1993. La province de Fianarantsoa sera considérée avec celle de Tuléar comme la plus touchée par le phénomène par rapport aux quatre autres ; et cela alors que le degré d'instruction est assez élevé ici .

Selon Sophie Moreau de l'Université de Nanterre et Jean Andrianarisoa Ratsizafy de Clermont-Ferrand, pour la province de Fianarantsoa : "*la période de 1993-1995 a été marquée par une aggravation de la pauvreté et la période 2002-2004 par une profonde crise économique et sociale, annulant les améliorations des années précédentes*"¹⁸. A quoi nous ajouterons également les effets de la crise politique de 2009-2010. Selon les **Enquêtes par Ménages** en 2004, la ratio de pauvreté de la population rurale est de 86,7% à Fianarantsoa, pour une moyenne nationale de 72,1% ; et c'est dans cette province que la consommation par tête est la plus basse¹⁹. La vie y est plus difficile comme le soulignait la chanson de Rastefa, un artiste local en disant: « *ny fiainana any eny mahamay* ». Les

inégalités sociales ne cesseront de s'aggraver entre les grandes familles et la population en général.

Si la grande majorité des habitants continuent à se débattre face à la pauvreté jusqu'à aujourd'hui, on peut affirmer que l'envoi des enfants à l'étranger pour y vivre est devenue un idéal et un leitmotiv des notables de la Haute Matsiatra, pour ne pas parler du pays en général. Les exemples à citer ne manquent pas, mais on peut dire que l'existence ou non d'un proche-parent à l'étranger est considérée ces derniers temps à tort ou à raison comme un des critères de la réussite sociale ici. Nous l'avons entendu lors des discussions et enquêtes que nous avons menées dans telles ou telles familles. Notons qu'ailleurs on parle plutôt du souhait de mariage des jeunes filles avec des étrangers.

Il y a actuellement plusieurs parents dans la Haute Matsiatra qui ont tous leurs enfants à l'étranger, mariés ou non avec des étrangers. Et si auparavant l'on n'a parlé que de la France comme terre d'accueil ; on trouve désormais des natifs de la Haute Matsiatra au Canada, aux USA, en Suisse, en Allemagne, Italie et même en Australie et autres. Ce départ des intellectuels et autres élites à l'étranger provoque bien sûr des chocs culturels avec par exemples, ces dernières années, des cas d'incinération qui ne cessent de se multiplier. Les paysans ne savent pas quoi faire et que penser de l'introduction de cendres dans les tombeaux ancestraux.

Quoi qu'il en soit, du moins jusqu'à maintenant, la conséquence du phénomène et autres, c'est l'aggravation de l'appauvrissement de la région. Les innovations, si elles existent, sont pour la plupart effectuées par des « étrangers ». La partie de l'élite qui est encore sur les lieux n'a pas le poids nécessaire pour appuyer les efforts locaux de développement. Les responsabilités politiques sont souvent occupées par des gens qui n'ont de formation que les « affaires » et l'utilisation de la violence.

La question se pose donc aujourd'hui avec acuité pour le Betsileo et pour Madagascar de savoir que faire par rapport à la diaspora ? On parle de participation virtuelle à travers Internet et facebook²⁰ ; et du transfert de fond qui reste modeste²¹, pour ne pas dire inexistant si l'on regarde des cas réels dans la Haute Matsiatra. Il y a des gens qui ont entrepris à l'étranger mais qui n'ont rien construit dans leur localité d'origine. Il est temps de trouver des solutions à ce phénomène.

Notes

- 1 - La Haute Matsiatra est le nom donné à la région du Sud-Betsileo qui est formée par les districts de Fianarantsoa, Ambalavao, Ambohimahaso, Isandra, vohibato, Lalangina et Ikalamavony. Au temps du pouvoir royal merina elle s'appelait l'Andafiatsimon'i Matsiatra.
- 2 - Voir à ce sujet Deschamps H, **Les migrations intérieures à Madagascar**, Berger-Levrault, Paris, 1959.
- 3 - Voir Ralaikoa A, "*Le poids de l'impôt dans le Sud-Betsileo 1895-1918*", in **Omalý sy Anio** 23-24, Antananarivo, 1986, pp.297-318.
- 4 - Cf. Fremigacci J. "*Travail et main-d'œuvre dans le pays betsileo*", **Omalý sy Anio**, 23-24, pp. 319-334 et Boudry R, **Fianarantsoa Côte-Est**, Imprimerie Officielle. 1937.
- 5 - Voir Besson L, "*Etudes ethnologiques sur les Betsileo*", **Notes Reconnaissances et Explorations**, 1897, p.47.
- 6 - Cf. Kottach Ph, **The past in the présent : history, ecology and cultural variation in Highland of Madagascar**, The University of Michigan Press, 1980, p.105.
- 7 - Voir Schlemmonier B, "*A propos des migrations betsileo*", in **Omalý sy Anio**. N°23- 24, pp.443-452.
- 8 - Pillas, "*L'Administration indigène en Imerina et dans le Betsileo*", **Revue de Madagascar**, 1911.
- 9 - Deschamps H, **Les migrations intérieures...** op cit, p.105.
- 10 - Leroy J.H, "*La culture nationale*", **Bulletin Economique** n°2, 2è trimestre, 1914, pp.115 - 121
- 11 - Rapport du Capitaine Forgeot dans Bulletin Economique de Madagascar, Année 1923, 1è trimestre, p.66.
- 12 - Lettre du 7 Asombola 1862, **Archives de la République Malgache**. Série III CC124.
- 13 - Cf. Rafalimamonjy, "*Une école officielle modèle en milieu rural (Mitongoa)*", in **Omalý sy Anio** n°23-24, op.cit, p.410.
- 14 - Voir Esoavelomandroso F , "*Le foyer culturel de Fianarantsoa au début du XXè siècle*", **Omalý sy Anio**, op. cit., pp.429-442.
- 15 - Il y a plus d'enseignants-chercheurs natifs du Betsileo dans les autres universités qu'à Fianarantsoa et c'est la même situation également dans les grands hôpitaux.
- 16 - Voir **Bulletin d'Information sur la population** n°46 février 2009.

- 17 - Banque Mondiale, **Evaluation participative de la pauvreté à Madagascar**, 19 mars 1996.
- 18 - Voir Colloque scientifique "*Dynamiques rurales à Madagascar, perspectives sociales, économiques et démographiques*" Antananarivo, 23-24 avril 2007.
- 19 - Ibid p.2.
- 20 - Tebeje Ainalen, "*L'exode des cerveaux et le renforcement des capacités en Afrique*", **publication du C.R.D.I**, 2005 - 02 - 22, [http. // www idre.ca / fr / ev](http://www.idre.ca/fr/ev)
- 21 - Cf. Fanjanarivo, "*Diaspora : l'envoi de fonds demeure modeste* », **La Gazette de la Grande-Ile**, Mercredi 10 novembre 2010.

ROBINSON Sahondra

Université d'Antananarivo

Titre de la communication :

« Confessions et clientélisme religieux. Cas des mouvements sectaires »

Dans la vie des Malgaches en général, que ce soit sur le plan politique, économique ou social, la religion tient une place importante et influente. Cette société est réputée être « *très religieuse* ». A l'ère des avancées technologiques et l'accentuation de la pauvreté, ce constat connaît plus d'impacts dans le microcosme social. Les dynamiques religieuses internes (synchrétisme, affirmation identitaire, etc.) et l'assaut massif des « *confessions en marge* » tendent à façonner la configuration générale de la société. Il importe alors d'aller vers la population, pour percevoir les implications de tels phénomènes.

Il est constaté d'une part une prolifération importante des églises sectaires et d'autre part l'engouement de la population pour la religion. L'on constate maintenant la présence de temples à chaque coin de rue et des prêcheurs célébrant des cultes un peu partout, même dans la rue. Nous avons focalisé notre étude à la fois sur les motivations des gens à adhérer dans ces institutions et les stratégies des dirigeants à attirer des adeptes. La question des sectes et de ses dangers est devenue l'un des débats les plus mobilisateurs dans la société contemporaine, frappant par son extension et sa puissance d'engagement.

Selon une définition sociologique, est appelée « *secte* », « *tout groupe séparé d'une religion institutionnelle* ». Nous désignerons donc par le mot « *secte* », toutes les confessions qui ne font pas partie à Madagascar du FFKM. Nous prenons comme point de repère pour ces sectes, les églises « *tsy miankina* », c'est-à-dire qui se sont démarquées des églises mères. Il faut toutefois préciser que ces sectes sont des dérivés du protestantisme, de façon générique. Il se produit alors deux phénomènes :

- Soit qu'elles se soient séparées de l'Eglise mère (selon l'histoire, nous pouvons prendre l'exemple de l'église « *Tranobiriky* » menée par le Pasteur RAJAONARY, qui s'est détachée du Temple d'Ambatonakanga ; ou encore le cas plus récent du FPVM qui s'est elle-même scindée en deux) ;

- Soit qu'elles aient été introduites par des « *missionnaires* » étrangers. C'est alors le cas des confessions telles que « *Jesosy Mamonjy* », « *Winner's Chappel* », etc.

Sans vouloir entrer dans l'historique de la formation de ces confessions, ce qui prendrait une dimension assez large, disons juste que d'après Adolphe RAHAMEFY , « *les sectes d'obédience chrétiennes ont fait leur apparition à Madagascar dès la fin du 19ème et le début du 20ème siècle* ». En même temps, il convient de préciser que le cadre légal de la formation des associations culturelles fait l'objet d'une loi : c'est l'ordonnance 62-117 du 1er octobre 1962 relative au régime des cultes qui régit la religion à Madagascar. Selon cette ordonnance, « *il faut 100 membres ayant tous atteints la majorité légale pour constituer une association culturelle, et ceux-ci devront se réunir au moins deux fois par an* ».

Nous partons des hypothèses marxistes selon lesquelles, la religion est l'opium du peuple, mais aussi de la conception « Engelsienne » concernant le fait que la religion est un « déguisement » d'intérêts de classe. Nous posons aussi l'hypothèse de l'analyse fonctionnelle qui pense que la religion est une réponse aux préoccupations ultimes des individus. De ces approches, nous posons alors comme axiome le fait que les croyances ne constituent pour les individus que des moyens de se définir dans la vie, sans aller au-delà d'une telle conception.

Nous avançons comme hypothèses, les données suivantes :

- La pauvreté est à l'origine des angoisses et du sentiment d'incomplétude qui conduit les gens à aux sectes

- L'atmosphère sectaire crée une dépendance chez les adeptes en leur rassurant des liens affectifs avec le groupe. De ce fait, la secte se présente comme une famille de substitution plus accueillante et compréhensive que la famille naturelle.

- La persuasion est coercitive, elle est basée sur la mystification.

Pour vérifier ces hypothèses et répondre à la problématique, nous allons procéder de la manière suivante :

Notre approche a comme trame principale l'anthropologie et la psychologie sociale. En outre, nous tentons d'utiliser un concept multi/pluri disciplinaire, en tentant de considérer une perspective systémique, c'est à dire, en incluant toutes les dimensions humaines qui caractérisent notre terrain d'étude (économique, politique, sociale, culturelle, etc.).

Nous utilisons à la fois un concept holiste et individualiste, c'est-à-dire que nous nous basons sur les faits qui sont à la base du phénomène à étudier, mais nous nous intéressons aussi aux motivations des personnes enquêtées. Pour ce faire, nous appliquons les méthodes d'observations et les enquêtes par questionnaire. Nous utilisons des mesures pour sonder les perceptions et la motivation des personnes enquêtées.

Le sondage sera réalisé par entretien direct et individuel auprès d'un échantillon d'hommes et de femmes représentatifs, selon le sondage par quotas. Il s'agit pour nous ici d'établir une situation de rapport oral entre deux individus dont l'un transmet à l'autre des informations.

C'est un procédé d'investigation scientifique utilisant un processus de communication verbal pour recueillir des informations en relation avec notre but fixé. Il faut souligner que c'est essentiellement l'objectif et la profondeur des informations souhaitées de notre étude qui ont déterminé la liberté accordée aux enquêtés.

A ce propos, l'exploration des attitudes, des opinions, des comportements à l'égard de notre sujet sur le plan rationnel, imaginaire et inconscient nécessite l'entretien de type non directif. En revanche l'approfondissement des thèmes dégagés lors de la pré-enquête implique un entretien semi-directif.

Enfin, dans le but d'obtenir des résultats quantifiés à partir de notre hypothèse de travail préalablement déterminé, le recours à des questionnaires structurés nous est nécessaire.

Les confessions sectaires dans le paysage des religions

Généralités sur la religion

Selon Edward SAPIR « *la religion est l'effort incessant de l'homme pour découvrir à travers les problèmes et les périls de la vie quotidienne un chemin vers la sérénité spirituelle* ». Dans cet « *effort incessant* », il adopte des croyances qui lui permettent de s'expliquer certaines choses (le domaine métaphysique), ou encore de se donner une ligne de conduite plus ou moins conforme au divin (la croyance) et qui lui garantisse une meilleure fin. « *La croyance n'est pas à proprement parler un concept religieux, mais un concept scientifique* ».

En effet, le concept de croyance permet d'objectiver les « *philosophies de la vie* » qui servent, soit à une explication du monde, soit à l'adoption d'une ligne de conduite

considérée comme permettant l'atteinte du « *sacré* », étant donnée que la vie réelle est empreinte du « *profane* ». Par rapport à cela, DURKHEIM insiste sur « *la distinction sacré / profane* », qui n'implique pas forcément la croyance en des réalités transcendantes, c'est-à-dire qu'il peut exister aussi des croyances ou des conceptions religieuses qui ne soient pas intégrés dans la façon généralement admise avec laquelle nous considérons la religion.

Approches scientifique des sectes

Max WEBER définit la secte comme un « *groupement religieux extrémiste, intransigeant et en rupture avec la société* ». Dans cette typologie, le type « *Secte* » n'a de sens que par opposition au type « *Église* », alternative dissidente de la religion qui prend sa place au milieu des institutions profanes. Selon WEBER et TROELTSCH, on naît dans l'Église, qui est coextensive à la société, mais on entre dans une secte par conversion.

Dans la seconde moitié du vingtième siècle apparaissent de nouveaux mouvements qui ne correspondent plus à la définition classique de WEBER. Comme causes possibles de leur émergence, on cite la baisse de fréquentation des religions traditionnelles, le désenchantement du monde, et l'effondrement des idéologies comme le communisme, qui amènent à une perte de valeurs et de repères. Par ailleurs, certains sociologues et théologiens estiment que le phénomène de mondialisation a permis l'apparition d'un véritable « *supermarché du religieux* » où le choix des croyances est plus vaste.

La secte « péjorative »

Selon www.prevensectes.com, la secte est un groupe dans lequel on pratique une manipulation mentale qui entraîne endoctrinement, contrôle de la pensée, viol psychique, destruction de la personne et de la famille, voire de la société. Il s'agit en fait d'un positionnement extrémiste, motivé surtout par les mauvaises réputations.

D'une façon générale, c'est un groupe totalitaire dans lequel le fondateur est celui qui sait tout, sans autre preuve que sa parole. Ses dirigeants jouissent de la vie et les adeptes travaillent, exploités comme des esclaves au mépris de toute législation sociale, quand ce n'est pas dans la misère psychologique. Conséquences : familles brisées ou dépouillées, jeunes vies ruinées, suicides parfois atroces, délabrement psychique... Le message généralement proposé dénonce les valeurs fondamentales de la civilisation moderne: esprit

critique, tolérance, respect de la personne humaine, liberté démocratique, croyance en la volonté individuelle, l'initiative, l'action, le progrès.

Généralement, elle est considérée comme un groupe visant par des manœuvres de déstabilisation psychologique à obtenir de leurs adeptes une allégeance inconditionnelle, une diminution de l'esprit critique, une rupture avec les références communément admises (éthiques, scientifiques, civiques, éducatives), et entraînant des dangers pour les libertés individuelles, la santé, l'éducation, les institutions démocratiques.

Enfin, ce serait un groupe totalitaire, qui se sépare de la société, et s'y oppose. Elle est fondée sur des croyances définies une fois pour toutes comme des certitudes rigoureusement intangibles. Elle vit aussi sur un sentiment de persécution. Son enseignement contient toutes les vérités. Les mettre en doute est considéré comme une attaque contre le groupe et le gourou.

L'influence scissionniste des sectes a perduré depuis longtemps. Ce qui explique les mentalités ancrées dans la conscience d'une certaine couche de la population. Les statistiques officielles annoncent que 52% des malgaches ont des croyances indigènes, 41% Chrétiennes et 7% Musulmanes. Parmi les 41% de chrétiens cités, nous évaluons les confessions sectaires à environ 45% du total, étant donné le fait qu'elles s'implantent aujourd'hui jusque dans les lieux reculés.

Quoi qu'il en soit, ces croyances proviennent d'une même source. Ce foisonnement d'« idéologies » peut créer une différenciation dans la société. Cela se remarque notamment dans les valeurs culturelles qui caractérisent chaque individu ou chaque groupe qui composent la société. Il devient alors un enjeu pour la société de trouver un terrain d'entente sur les valeurs communes qui garantissent une harmonie de la société.

Le vécu religieux

Une tendance qui s'est progressée depuis plus d'une décennie est la prolifération des sectes à caractère religieux dans presque toutes les régions de Madagascar parallèlement à l'existence de longue date des églises chrétiennes. Et voilà ce que l'on peut lire dans un site Internet dédié à quelques études sur les sectes « *Attirer par le mystère, maintenir par l'espoir, retenir par la peur !* ». Toutefois, il faut faire la part des choses. Les degrés de dangers des sectes, et leurs manières d'agir ne sont pas les mêmes, que ce soit à

l'étranger ou à Madagascar. Mais elles ont quand même certains traits communs, qui doivent retenir l'attention.

Eglises institutionnalisées

Dans presque toutes les localités, il existe soit une église protestante soit une église catholique, soit une église adventiste soit une communauté confessionnelle particulière, qui représente l'assemblée de prière à caractère d'une secte. Bien sûr, cette énumération peut aussi présenter une simultanéité de présence importante.

Les fondations paroissiales protestantes dans l'espace rural merina remontent aux années 1861 et 1869. Elles ont été mises en place par les missionnaires anglais dans le but d'évangéliser « *ceux qui se trouvent dans les ténèbres* » ou « *tany maizina* », par rapport à la capitale qualifiée de « *tany mazava* » qui a déjà reçu la « *lumière* », conception véhiculée par les mouvements d'évangélisation.

L'influence du protestantisme et du catholicisme sur les conduites et les comportements de la population, très forte en apparence, ne doit pas être surévaluée. En fait les pratiques chrétiennes ont été rapidement incorporées dans un nouveau syncrétisme populaire, où les valeurs liées aux « *fomba* » anciens continuent à jouer un grand rôle. On considère que la propagation du système paroissial en est devenue un moyen d'une restauration des valeurs de lieu, de l'enracinement dans le terroir, de la solidarité de la communauté. La paroisse est une institution qui relie (*religio, religere*) les populations entre eux. On revient au temple comme à un port d'attache, un lieu identitaire, il est devenu le « *fiangonan-drazana* » (église des ancêtres).

L'exemple de l'« Apokalipsy »

En 1993, le pasteur Mailhol, un ancien fidèle de l'Eglise Adventiste, commence à enseigner le livre de l'Apocalypse avec 2 membres seulement. En 1994, commence la diffusion de cet enseignement au moyen d'une chaîne de Radio locale privée à Antananarivo. Ceci a été interrompu, pour « des raisons d'ordre public », émanant de l'Etat. On peut lire sur le site officiel de cette secte : « *Malheureusement, l'enseignement a été suspendu, ce qui n'était pas surprenant parce que l'Apocalypse est un des livres de la bible le plus attaqué par satan* ». Ceci montre sa velléité fanatique.

L'ordination du pasteur Mailhol a eu lieu à Antananarivo le 31 mars 1996. Le premier culte marqué par le premier baptême, a vu le jour le 06 Avril 1996. Ainsi fut née

« l'Association des étudiants du livre prophétique de la bible » qui a changé de dénomination FAM ou (Fikambanana Apokalipsy eto Madagasika) dès la publication officielle de son décret de création du 24/09/2003.

tableau 3 : Les perceptions des fideles sur l'exclusivite du livre de l'apocalypse

Perceptions	Proportions
Favorable	95%
Défavorable	04%
Neutre	01%
Total	100%

Source : enquêtes personnelles 2010

Les réponses de notre échantillon extra confessionnel informent que les avis sont partagés. La plupart d'entre eux relativisent cette chose, en argumentant sur les perspectives des libertés religieuses.

Tableau 4 : Les perceptions des personnes exterieures sur l'exclusivite du livre de l'apocalypse

Perceptions	Proportions
Favorable	12%
Défavorable	75%
Neutre	13%
Total	100%

Source : enquêtes personnelles 2010

Nous voyons que les gens perçoivent défavorablement l'utilisation exclusive d'un livre pour la religion, qui de plus est, ce livre fait partie d'un grand tout. A ce propos, un de nos enquêtés (appartenant au FJKM) avance les arguments suivants : « *Les sectes (il faut comprendre ici les confessions chrétiennes en marge) ont cette habitude de ne prendre qu'une parole de la Bible ou un verset, pour expliquer leurs idées, alors que la Bible est remplie de contradictions, qu'il faut étudier pour comprendre. Donc je ne peux être d'accord sur l'utilisation de l'Apocalypse pour expliquer la religion !* ».

Une telle vision d'un protestant éclairé par les démarches théologiques de cette confession n'est pas seule. Une de nos enquêtées catholique a déclaré : « *il est facile de*

convaincre les gens avec peu de mots, surtout si c'est le livre de l'Apocalypse, avec la peur que cela entraîne, ... ».

Exemple de « ara-pilazantsara »

Les sectes les plus récentes sont les plus radicales dans leur volonté de rupture avec les coutumes du « *fomba* ». C'est le cas de la secte « *Ara-pilazantsara* », assemblées de prière, créées seulement à la fin des années 1970 et au début des années 1980, dans le cadre du mouvement de Réveil, liés à l'arrivée des missionnaires évangéliques étrangers comme *Jesosy Mamonjy*, les pentecôtistes, les Baptistes bibliques, etc. Elles se sont progressivement multipliées et envahissent surtout les grandes villes du pays. Elles ont su combiner le discours sur l'état de pauvreté de la population et le salut personnel par la régénération de la vie spirituelle.

La secte Ara-pilazantsara, dont le nom se traduit par « *selon l'annonce des bonnes paroles* », veut transformer la société dans le sens d'un détachement vis-à-vis de tout ce qui est matériel et ancestral. Elle fait partie des sectes conversionnistes dont l'activité est centrée sur le rachat du péché, grâce à la conversion personnelle et au retour à la pureté évangélique. La conversion passe par l'expérience émotionnelle qui suppose que le sentiment l'emporte sur la raison.

L'ouverture à l'extérieur souvent source de tendance, d'idéologie et de besoins nouveaux qui créent des discordances et des déviances est maintenue par le pasteur. Ces nouvelles ouvertures sont pratiquement inexistantes par conséquent les risques de dissidence sont moindres dans l'église, la cohésion de groupe est primée.

La religion assure bien sa fonction de ciment social garant de la cohésion de groupe et responsable de la structure sociale (structure religieuse). Remplissant son rôle et son statut à travers la religion, le pasteur assure la légitimation et la justification de son autorité et de son pouvoir.

Le pasteur suscite l'extériorisation des frustrations et des malheurs subis par les membres, les cultes se transforment en thérapie de groupe où le pasteur joue le rôle de thérapeute et les membres des patients.

Est-ce une nouvelle forme de libération ? Un besoin d'extérioriser des frustrations au profit d'un consentement à une règle collective « stricte ». C'est l'un des apports dérivés par les sectes où l'ego est mis devant la scène et que le membre se sent écouté et au centre

d'intérêt. En outre, les membres peuvent faire des témoignages durant tous les cultes, où ils peuvent s'exprimer devant les autres. A cet instant précis, il se sent écouté et se trouve au centre des intérêts d'autrui.

Loin de nous l'idée de susciter un débat sur la foi ou la croyance à une religion ou un dogme. Ce n'est ni le rôle ni le devoir d'un anthropologue. Mais ce qui est certain, c'est que le pasteur est obligé de marier discours mythique et discours techniques ou scientifiques pour combler l'attente de ses membres. L'art de manœuvrer entre ces deux discours montre l'efficacité d'un pasteur qui conduit à sa réussite.

Nous avons aussi, en plus des adeptes de cette confession religieuse, tenté d'approcher certaines personnes qui sont en dehors de la secte, pour sonder leurs perceptions. Nous allons alors les présenter de manière qualitative, avec des histoires de vie, dans le but de reproduire leurs aspirations profondes. Il existe trois dimensions tendancielle. Il y a ceux qui veulent rester neutre, par rapport à l'existence, les actions et la présence de l'Eglise, dans le paysage religieux de Madagascar. Il y a ceux qui affichent une hostilité profonde, et pour qui une telle secte est pernicieuse, dangereux pour ses adeptes et inutile. Par contre, il y a ceux qui présentent une opinion relativisée, dans la mesure où ils procèdent par une démarche compréhensive, c'est-à-dire qu'ils considèrent qu'une certaine couche de la population a besoin d'une telle confession pour pouvoir avoir une assise spirituelle, ou encore que l'entrée au ciel n'est pas l'apanage de ceux qui disent « Seigneur ! Seigneur ! ».

TABLEAU 5 : Les raisons de l'adhésion dans la confession

Raisons d'adhésion	Proportions
Des problèmes financiers	43%
Des problèmes d'ordre sociaux (divorce, déception, exclusion, etc.)	24%
Des problèmes psychologiques et spirituels	18%
Autres problèmes	10%
Sans raison précise	05%
Total	100%

Sources : enquêtes personnelles 2010

Nous découvrons ici les problèmes particuliers que les gens rencontrent au cours de la vie quotidienne, et qui constituent une dynamique d'adhésion à la secte, dans la mesure où certains rites ou certaines façons de prier peuvent les résoudre. Ce que nous pouvons en dire, c'est que même sans grande action de persuasion, les gens chercheront toujours des solutions pour leurs problèmes et puisque les sectes avancent des discours tels que la guérison, la résolution des problèmes, etc., ce sera toujours facile. On peut alors avancer que c'est la pauvreté qui est un des soubassements de la dynamique de persuasion des sectes. Comme l'explique cette femme que nous avons rencontrée : « *avant, j'étais malade, j'avais eu une sorte de cancer. Mon mari d'alors était parti avec une autre, et m'a laissé avec mon bébé. J'avais des difficultés à nous faire vivre. J'ai entendu le pasteur à la télé et j'ai répondu à son invitation. Et ici, j'ai vu beaucoup de miracles. Maintenant, j'ai un travail et mon fils va à l'école, je me suis remarié l'an dernier avec un homme membre de cette confession...* »

TABLEAU 6 : Les raisons du non adhésion pour les non adhérents

Raisons de non adhésion	Proportions
Attaché aux Eglises institutionnels	45%
N'accepte pas les préceptes	37%
Sans avis	08%
Total	100%

Sources : enquêtes personnelles 2010

Quand nous avons demandé au reste de notre échantillon pourquoi ils ne veulent pas intégrer cette religion, des raisons touchant les préceptes sont avancées. Pourtant, ce sont ces préceptes mêmes qui séduisent les fidèles de cette confession, ou plutôt les résultats de l'observation de ces préceptes.

Cela ne veut pas dire que cette population ne veut pas guérir ou ne veut pas se débarrasser de leurs problèmes. C'est seulement, qu'elle possède d'autres moyens par les Eglises Institutionnelles, ou les réseaux familiaux, ou encore les cultures laissées par les ancêtres, pour se défaire des difficultés rencontrées.

Les choses que nous venons d'énumérer ne fonctionnent plus comme elles doivent l'être pour les gens qui préfèrent se délester de leurs fardeaux dans la secte. Il existe donc dans la société des modèles de régulations des difficultés à deux vitesses, qui pour les uns sont naturels, et pour les autres, à rechercher.

Impacts sociaux

L'adhérent y trouve son compte, mais c'est sa famille surtout ses enfants qui subit souvent une forte pression vu la rigidité des règlements dans l'église tels que l'interdiction de mettre un pantalon (pour les femmes), l'évangélisation obligatoire, le refus de certains aliments (considérées comme des animaux impurs « *biby maloto* », les crevettes sont par exemple écartées de l'alimentation) etc.

Selon un de nos enquêtés : « *Les populations sont solidaires sauf les sectes. Il en est de même pour le respect des pratiques ancestrales, les gens les respectent encore sauf ces « sectes ». Les gens n'arrivent pas à épargner sauf quand il s'agit de construire une tombe, faire le famadihana et construire une maison. Pour cela, il faut aller vers les devins pour connaître les jours propices. Et tout le monde le fait, pourquoi pas eux. Dans ma famille, il y a une tante qui est fidèle au Jesosy Mamonjy. Je vous le dit, la famille ne se met pas beaucoup en relation avec elle. D'ailleurs, c'est elle-même qui s'est mise en marge, avec sa façon de prier, ... »*

Les enquêtes nous montrent aussi que la plupart des membres sont des mères d'enfants. Ces mères emmènent évidemment leurs enfants avec elles à l'église, c'est-à-dire que ces enfants doivent se plier au règlement de l'église.

La violence exercée par le pasteur vis-à-vis de ses membres est de type symbolique. Le risque c'est le cumul de capital contrôlé par le pasteur. Dans ce cas, le pasteur a tendance à abuser son autorité et son pouvoir et risque d'imposer son point de vue à chaque situation. Le pasteur ne se contente plus du capital religieux, il tente de posséder d'autre capital pour compléter et renforcer sa domination.

A force d'accumuler ses capitaux, le pasteur risque d'exercer plus de domination que symbolique aux membres de sa paroisse. Dans le langage habituel on désigne violence tout acte qui emploie la force brutale pour contraindre, ainsi violence désigne répression,

coercition, agressivité. Dans un sens plus atténué, violence existe quand une partie impose son avis sans possibilité de faire concession.

Les discours pastoraux sont à l'impératif et surtout sans appel « *kabary tsy valiana* ». C'est pourquoi ces discours sont pourvus de violence car ils sont à sens unique et exempt de toute concession. Ces discours mythiques à impératif sont prédominants et accaparent un certain nombre de temps à chaque messe.

Perspectives et prospectives

Échec des églises traditionnelles

La prolifération des sectes s'est développée à cause du marasme socio-économique, consécutif aux crises politiques. La multiplication des Églises et sectes est devenue une « *affaire commerciale qui marche bien* ». Elles arrivent de l'étranger avec des moyens financiers importants, rendant l'action des Églises instituées caduques. L'église chrétienne a préparé le terrain pour ces sectes : « *Consciemment ou non, les premiers missionnaires ont bâclé le travail d'évangélisation ; le clergé occidental, premier responsable, envoyait sur le terrain les rebus de la société* ».

Cela peut vouloir dire que leurs enseignements médiocres basés sur des traductions approximatives et jamais recorrectées de la Bible, ont donné lieu à une certaine insatisfaction. Les sectes ont alors beaucoup de facilité à démonter le système mis en place pour imposer une nouvelle vision, plus proche des attentes des populations locales. « *Elles tiennent des discours simples, proches des préoccupations, et répondent aux fantasmes et attentes d'un peuple qui souffre* ».

La récupération électoraliste

Le père Sylvain URFER s'est exclamé : « *l'engagement du FFKM dans la politique est avant tout un excellent fonds de commerce pour les sectes. Ça leur permet de dire : "regardez ces Eglises qui font de la politique. Nous, nous n'en faisons pas, venez chez nous." Et ça marche !* ».

Cette optique peut se voir de deux façons : d'une part, les sectes exploitent les défaillances des Eglises historiques, pour attirer de plus en plus de gens ; et d'autre part, puisque FFKM doit maintenant réfléchir sur une possible coopération avec les confessions

en marge, les perspectives politiques et électorales sont plus ouvertes pour ceux qui veulent se faire élire à comme dirigeants.

Les dirigeants politiques voient une nouvelle possibilité de conquérir de nouvel électorat et tentent de multiplier la relation à ces groupements mais avec une telle prudence. Tout en continuant la collaboration avec les autres congrégations religieuses ces derniers s'ouvrent plus à d'autres possibilités. Peut-être, que ces dirigeants, des fervents chrétiens n'apprécient pas l'existence de ces nouveaux groupements mais la politique avant tout.

Clientélisme catholique

Les confessions chrétiennes ont chacune leurs adeptes et ont des attitudes différentes, depuis maintenant plus d'un siècle, à l'égard des « *fomban-drazana* ». Pour les catholiques, ils acceptent les pratiques traditionnelles notamment le « *famadihana* ».

Dans le cadre de l'inculturation, les catholiques observent une attitude de compréhension à l'égard des coutumes ancestrales. Ils s'accommodent des « *fomba* », et ils sont proches des « *petites gens* ». Même les « *mpanandro* » et les « *ombiasy* » ne sont plus rejetés et pourchassés par l'église catholique.

S'ils n'utilisent que leurs connaissances des astres et des plantes, ils comptent des chrétiens parmi leurs consultants ou leurs patients. Cette tolérance de la part de l'église catholique encourage davantage la population au syncrétisme, à consulter à la fois les deux. Ils continuent leurs pratiques ancestrales tout en étant chrétiens. C'est une sorte de légitimation de leur pratique ancestrale.

Clientélisme protestante

Chez les protestants, les adventistes et les sectes, la façon d'interpréter les « *fomba* » est différente. La continuation des ces pratiques ancestrales conduit à la pauvreté de ceux qui les pratiquent. Ils sont beaucoup plus rigoureux et distants sur tout ce qui touche les traditions ancestrales, le mode de vie et de comportement qui ne reflètent pas la conduite adéquate. Les Adventistes veulent de leur côté transformer la société avec une interprétation rigoureuse de la Bible. La Bible devient le seul référent et, dans la confrontation à la vie quotidienne, le croyant s'y réfère sans cesse.

Les communautés protestantes reposent sur une production normative : l'exemple du lien de cause à effet entre la maladie, voire la pauvreté, et le non-respect des

prescriptions établies par la Bible, autant de malheurs inhérents à la transgression de règles divines.

Le clientélisme des confessions en marge

Les adeptes des sectes, qui ne sont pas nombreux, veulent rejeter les pratiques ancestrales. Ils ne pratiquent plus le *famadihana* et rejettent toutes les pratiques ancestrales car la Bible est en opposition aux coutumes, et en contrepartie ils consacrent leurs activités et leurs revenus à l'avancement de la secte.

Foi et pratiques courantes

La base du vivre ensemble malgache se fonde sur l'interdépendance de liens multiples entre le culturel, le social et l'économique. Les traditions par exemple, sont des rites sociaux qui permettent de maintenir le lien avec l'accès garanti à la terre. Ceux qui refusent de s'y soumettre, sont donc en danger d'être coupés des conditions de l'accès à la terre, car la communauté risque de ne pas prendre en considération leur demande de nouvelles concessions.

Nous pouvons refléter ici la condition marginalisée et marginalisatrice du fait d'appartenir à une secte. Cela devient encore plus virulent, par le fait que même les modes de vie qui n'ont rien à y voir avec la religion ou les doctrines ascétiques ne sont pas pratiquées. Par exemple, ne pas manger du porc, prier le samedi, ou encore les façons particulières de se dire bonjour et au revoir, donc les salutations habituelles. Il existe aussi des vocabulaires typiques, qui reviennent constamment au cours des conversations, et qui dérangent ceux qui ne sont pas membres de la confession. Par exemple, il y a « *Misaotra ny Tompo* » (« *Merci au Seigneur* »), ou encore des exclamations tels que « *Jesosy ô !* » (« *Jesus !* »), que l'on entend à tout bout de champ, et qui bousculent les cours normaux de conversations.

Le syncrétisme urbain

Il est évident que les gens réagissent par rapport à ce qu'ils estiment utile et nécessaire. Les gens sont à la fois à l'église et aux sectes. Ils vont dans plusieurs endroits à la fois avec le souci de créer la sécurité et la paix. La population côtoie l'église catholique car cette dernière assure à travers son centre social la distribution gratuite de certains produits de première nécessité aux familles nécessiteuses qui fréquentent régulièrement l'église.

En outre, on peut observer aussi l'attraction faite par les sectes qui sont fortement présentes dans la capitale. Les quartiers pauvres se trouvent comme un carrefour des sectes à cause de la présence massive de personnes nécessiteuses en quête d'amélioration de leur situation et de leur niveau de vie.

Par ailleurs, les confessions en marge agissant dans un domaine populaire (médiatisation, attraction charismatique du leader, etc.), pour se rapprocher davantage du milieu populaire. Elle s'est répandue dans toute l'île et s'est adaptée aux conditions difficiles. Après s'être installée dans la capitale, elle a progressé aussi en milieu rural.

CONCLUSION GENERALE

Comme la toxicomanie, le phénomène sectaire frappe toutes les couches sociales et plante ses racines dans l'intimité la plus profonde de l'individu. Par ailleurs, Les sectes ont pour fonction de contenir les protestations et les frustrations sociales en les projetant vers un sentiment de perfectionnement religieux et le privilège du salut dans le monde à venir, le mythe prend plus d'ampleur mystificatrice dans ce contexte et revêt une dimension plus prophétique.

La manipulation mentale se nourrit des techniques les plus récentes de communication, de marketing et de persuasion. La « *mise sous dépendance* » des adeptes requiert une organisation interne complexe et un jeu de relations autorisant tous les processus de régression, du transfert à l'identification. Les angoisses apocalyptiques sont développées, la fin du monde est un spectre tout le temps arboré, à côté des difficultés quotidiennes que rencontrent les gens.

Niée par les sympathisants de ces confessions, la manipulation mentale est pourtant la pièce maîtresse de la mise sous dépendance. Sans manipulation mentale, il ne peut exister de secte : « *la manipulation mentale prive le sujet de tout libre arbitre et de toute capacité d'analyse le plaçant en situation de réceptivité totale vis-à-vis des discours de manipulateurs* ». Toujours selon ce dernier, « *la manipulation mentale est l'ensemble des manœuvres visant à modifier les processus décisionnels d'un individu ou d'un groupe social par utilisation de techniques individuelles ou groupales physiques ou psychiques " afin de le (ou les) placer sous contrôle partiel ou total de l'auteur de la manipulation* » .

En outre, la religion a une fonction sociale qui est la cohésion sociale de ses membres. La religion est comme un « ciment social » et facteur d'ordre. « *Un système (...)*

de croyances et de pratiques qui unissent en une même communauté morale tous ceux qui y adhèrent ». Elle est devenue aussi une sorte de lieu commun de la pensée qui voudrait que les religions soient avant tout des facteurs de conservation de l'ordre social et de l'intégration morale des individus.

A l'issue de notre recherche, le terme « sectarisme » et de fermeture sur soi tend à être la dynamique des confessions en marge, et tout à fait le contraire de ces idées premières sur la religion. Ce qui risque de les mener cette confession, soit vers une volonté de conquête, c'est-à-dire la conversion d'un nombre important de la population, pour s'assurer une visibilité sociale, soit de disparaître progressivement, pour cause d'effritement des fidèles. Quoi qu'il en soit, il faut que les dirigeants commencent à opérer des ouvertures, pour ne pas risquer de sombrer.

En guise de conclusion, il nous faut dire que dans cette perspective, les pratiques réelles des gens diffèrent quelque peu des principes énoncés par les dogmes. Ce qui justifie l'instrument ethnométhodologique que nous avons déployé, puisque nous avons pu faire une lecture de ce qui se fait dans les interactions entre les individus adeptes des confessions en marge et la société globale.

Nous disons alors que les impératifs de la vie quotidienne (pauvreté, nécessité d'un cadrage vital, etc.) font que les lignes de conduites énoncées et affirmées ne constituent que des repères, et qu'ils sont distants des besoins réels.

Mais, que dire alors du fait que les gens désertent les « *confessions officielles* » (les Eglises instituées), pour aller dans ces « confessions officieuses » (les « *sectes* ») ? Nous venons de donner quelques indications sur le fait qu'il existe une dynamique entre le réel et l'effectif. Il apparaît que ni les Institutions historiques (Eglises historiques), ni les Institutions nouvelles (les « *sectes* ») ne parviennent à donner une meilleure satisfaction, puisque les besoins de tous les jours dictent en quelque sorte les conduites.

Par ailleurs, DUBOURDIEU a dit : « *Qu'ils soient de solidarité ou de dépendance (...), la désorganisation des réseaux de convivialité est telle que, seul, le religieux semble capable de produire de l'identité collective et, avec elle, de l'ordre* ».

La fermeture des sectes dans le pays confirme ce côté obscur des sectes et l'intervention de l'Etat est soutenue haut et fort par les chrétiens. Mais de quelle manière les chrétiens se sentent-ils menacés par l'apogée des sectes. La perte de clients marque un

signe d'impuissance des pasteurs chrétiens conventionnels et prouve qu'il perd l'exercice de son pouvoir dans leurs paroisses.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ABGRALL (J.-M.), *La Mécanique des Sectes*, Payot, Paris, 1996

BOUDERLIQUE (M.), *Les groupes sectaires totalitaires : Les méthodes d'endoctrinement*, Chronique Sociale, 1998

DECRET de création du 24/09/2003 FAM

DUBOURDIEU (L.), *Territoire et identité dans les cultes de possession de la basse Betsiboka*, Cahiers des sciences humaines, vol 25, n04, « Les dynamiques internes de la transformation sociale » : 461-467, Paris, Orstom, 1989

DURKHEIM (E.), *les formes élémentaires de la vie religieuse. le système totémique en Australie*, document produit en version numérique par Jean-Marie TREMBLAY, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca, Site web: <http://pages.infinit.net/sociojmt>

FERREOL (G.), *dictionnaire de sociologie*, art. « religion », Cursus, ed. Armand Colin, Paris 1991

http://fr.wikipedia.org/wiki/Sociologie_des_religions

ORDONNANCE 62-117 du 1er octobre 1962 relative au régime des cultes

RAHAMEFY (A), *Sectes et crises religieuses à Madagascar*, Ed Karthala, Col Tropiques, 2007, (livre vu et lu sur le site WWW.decitre.fr)

SAPIR (E.), *anthropologie*, Tome 1 : culture et personnalité, Collection Le sens commun, Paris, Éditions de Minuit, 1967

www.prevensectes.com , la secte

URFER (S), *Le doux et l'amer*, éd- foi et justice, 2002

RODIN Serge Henri

Université d'Antananarivo

Titre de communication :

« Chansons populaires et nouveaux rites religieux : exemple des chansons de danse »

Références

Ratany, *Mpanolotsaina III*, Rakitra (1919-1927), Antananarivo : bibliothèque du DLLM/FLSH.

Firaketana ny Fiteny sy ny Zavatra malagasy, teny iditra : « Hira », laharana 174, août-décembre 1954, Antananarivo : Fiainana-Firaketana.

Bensignor, Francis (1994), *Danser Madagascar*, [en ligne, 2007], www.afromix.org/html/musique/articles .

Caune, Jean (1999), *la médiation culturelle : une construction du lien social*, article inédit mise en ligne le 22 novembre 1999.

Thomson, Shirley L. (28 february 2002), *Le pouvoir de la culture dans la société contemporaine*, Allocution prononcée à Paris [en ligne, 2006], <http://intranet.canadacouncil.ca/prix/ggavam/2008/wf128502615076629480.htm>.

Lamizet, Bernard (1999), *la médiation culturelle*, Paris: L'Harmattan, éd. 2006.

Deramaix, Patrice (2006), *Structuralisme génétique et littérature*, Lucien Goldmann, critique et sociologue, [en ligne, 2006], <http://membres.lycos.fr/patderam/gold1.htm>.

David Ledent (2009) « L'institutionnalisation des concerts publics », *Revue Appareil* - n° 3 – 2009.

Les textes des chansons de danse du palmarès musical à Madagascar, Rapport d'enquêtes du LABMED, 1^{er} semestre 2010. Antananarivo : LABMED/DEFF/FLSH.

Communications/Articles personnels sur le domaine :

Schulz, Bertram et Rodin, Serge Henri (1975-1976), *Hiran'ny vahoaka*, Antananarivo: INPF, Goethe Institut.

Schulz, Bertram et Rodin, Serge Henri (1977), *Des phénomènes vocaliques dans les chansons populaires*, Antananarivo : Académie malgache.

Rodin, Serge Henri (1981), A propos d'une chanson « mazava atsinanana », Antananarivo : revue *Ambario* n°2, Institut de civilisation/Université de Madagascar.

Rodin, Serge Henri (1982), Strates culturelles dans les chansons populaires malgaches, *Revue Recherches et Culture* N° 2, Antananarivo : DEF/ACEF.

Rodin, Serge Henri (30 desambra 2004), « Ny hery mikolosaina sy ny fihodin'ny torohay », Antananarivo: Akademia malagasy, *Bulletin de l'AM*, second semestre 2004.

Rodin, Serge Henri (2004-2010), *Culture contemporaine malgache, la chanson populaire*, L 3, *Littérature orale contemporaine*, M1, Parcours « Médiation culturelle », LABMED, **Rapports d'enquêtes**, Antananarivo: DEFF/FLSH/Université d'Antananarivo.

Rodin, Serge Henri (6 novambra 2007), « Ny tsenan-kira malagasy ao anatin'ny tsena miitatra », Atelier pré-colloque « *musiques de Madagascar : rencontres sud-nord et développement* », Antananarivo: FLSH, Université d'Antananarivo.

Rodin, Serge Henri (16-17 novambra 2007), « Musique malgache et marché de la musique », Colloque international : *Musiques de Madagascar : Rencontres sud – nord*, TNMundi, AHRC/University of Southampton/University of Aberdeen, Antananarivo: Cercle germano-malagasy, Vazimba Produktion en partenariat avec la TVM et le GTZ.

Rodin, Serge Henri (31 janoary 2008), « Tsenan-kira (madinika) malagasy sy tambajotra eto Madagasikara sy any ivelany », Akademia malagasy, Fivoriambe iombonana, *Bulletin de l'AM*, premier semestre 2008, Antananarivo: Akademia malagasy.

Rodin, Serge Henri (9 desambra 2008), « Musique populaire et marché interculturel : Musique populaire, marché et réseaux à Madagascar », Colloque international, *Construction identitaire et interculturalité dans le monde indo-océanique*, CIRCI, (atelier n°4 : arts, cultures et musiques de l'Océan indien), Fac DEGS, Département de sociologie, Université d'Antananarivo (Madagascar), Antananarivo/Saint-Denis : CIRCI sy Paris : L'Harmattan).

Rodin, Serge Henri (30 avrily 2009), Momba ny fironan'ny kanton'ny ankehitriny : **ny hira fandihizana**, Akademia malagasy Fivoriambe iombonana, *Bulletin de l'AM*, premier semestre 2009, Antananarivo: Akademia malagasy.

En préparation : (1, 2, 3 et 4 décembre 2010) Chansons populaires et identité à Madagascar, Vision du monde dans les chansons populaires, *Madagascar, 50 ans d'indépendance*, Colloque international organisé par le Centre de Recherches et d'Etudes

sur les Constructions Identitaires, Antananarivo : CRECI/FLSH/Université d'Antananarivo.

Texte :

1. Des changements notables sont constatés – en se basant sur les études citées en référence - dans les manifestations musicales populaires ces quarante dernières années ; si l'on prend l'exemple des chansons dites populaires, elles sont sorties du cadre « communautaire classique » pour être prises en charge (inventées ou recréées) par des individus de type mondialisé, et leurs lieux de mise en vie ont ainsi quitté le monde rural et ont intégré l'univers urbanisé ; des artistes, de même, sont même devenus des héros de mythes urbains (jeunesse dynamique, enrichissement exemplaire...).
2. Comment alors interpréter ces mouvements d'ensemble particuliers, rythmés et exécutés par toute une foule de danseurs aux ordres de chanteur(s), mouvements d'ensemble que nous pouvons (tous) observer lors de concerts, bals populaires et surtout fêtes familiales à Madagascar ?

Sont-ce des pratiques semblables à celles que nous trouvons partout dans le monde, auquel cas ce serait des modes d'expression corporelle mondialisés (comme les bras et mains levés) ? Ou des permanences / résurgences de pratiques anciennes/traditionnelles renouvelées par de nouvelles rythmiques et par un déplacement technique des donneurs d'ordre ?

3. Cadre scientifique et technique:

- 3.1. La sémiotique générale : la recherche de l'organisation du sens et du sens contextuel d'un acte : « La médiation culturelle consiste dans la représentation esthétique des formes de l'identité... L'instance sémiotique de l'identité donne

du sens aux pratiques et aux œuvres culturelles par l'interprétation et permet de penser l'investissement de la culture par le désir du sujet » (Lamizet, 1999) ;

- 3.2. Les théories et grilles d'interprétation en Médiation Culturelle applicables et/ou actualisées aux réalités malgaches (Jean Caune, Bernard Lamizet, Lucien Goldmann/Patrice Deramaix...) ;
 - 3.3. Les travaux du laboratoire de recherches en médiation culturelle (LABMED), comme observatoire de réalités culturelles ;
 - 3.4. Les enquêtes biannuelles faites par le LABMED, L3/P.MC, EC « Culture contemporaine à M/car, la chanson populaire » et L1/P.MC, EC « Introduction à la médiation culturelle », et leurs résultats les plus probants ;
 - 3.5. Et les communications publiées auprès de l'Académie malgache.
4. Le marché de la musique : le rythme 6/8 ou 5/7 + 1 et les textes rassembleurs
 - 4.1. Les statistiques de vente, de concerts, de passages radio/télé sont nettes ces dernières années: les chansons de danse sont les plus achetées, réclamées, écoutées par les consommateurs malgaches de l'intérieur et de l'extérieur (Rodin 2006-2010) ;
 - 4.2. Parmi ces chansons de danse, dominant celles à rythmes dits malgaches même très évolués alliées à des textes de donneurs d'ordre ;

4.3. Les textes de ces chansons à succès sont des suites d'invitation à danser – fait que l'on observe partout dans le monde en dance music ; mais leur particularité c'est de définir le groupe socio-national concerné « tsika malagasy », andao ry malagasy, miaraky midansy » (Tsiliva, Ambanimbany, 2010), de commander les gestes nécessaires « ambanimbany » et de nommer l'objectif de la danse : le fait de « s'amuser, misaoma, ambiansa be », d'être heureux ensemble loin des soucis (Rodin, 2008).

5. Description et Interprétation de « la quasi transe » : le bonheur dans l'espace et le temps de la chanson

Quatre paramètres peuvent servir de signaux à la mise en œuvre de la communautaire assimilable à une quasi transe :

- 5.1. La notoriété de l'artiste (supports à distribution nationale, œuvres présentes sur les ondes radio/télé, tournées nationales et internationales de concerts [Rodin 2008-2009] - un artiste célèbre, Tsiliva, a d'ailleurs recréé ou sublimé – à partir d'une gestualité dite traditionnelle - sa chorégraphie, devenue une des danses identitaires malgaches - ;
- 5.2. Le rythme de la chanson de danse : 6/8 ou 5/7 + 1 (cf. Schwarte, Mémoires de l'Académie d'enseignement de la musique), rythme plutôt particulier et défini comme « spécifiquement malgache, io no antsika jiaby » (cf. Académie malgache Schulze, Randafison, Rodin, sur les difficultés à le standardiser par une notation convenue, 1977-1983), rythme devenu signe identitaire - ce rythme entraîne les danseurs dans un état de « joie contagieuse » - ;
- 5.3. Le texte d'invitation à la danse, à « l'union dans la danse », dans lequel le chanteur assume son rôle traditionnel de « diseur de sens, mpiventy » et les danseurs leur rôle de « sujets, mpanaraka » (Rodin, 2008) ;

- 5.4. L'état mystique des danseurs « prenant possession de l'espace » et poussant de petits cris de jouissance : « eba, a, e... » dans un au-delà du langage mais en plein dans le sens. « ...on envisagera le geste dansé comme marqueur d'identité, réceptacle, porteur de mythes et d'idéologies... » (Anne Creissels, séminaire du CEHTA, 2010-2011, <http://figuresdugestedanse.blogspot.com>).
6. Rites religieux et pratiques chorégraphiques : l'effacement de l'individu (mondialisé) et le renouveau collectif identitaire (local/national)
- 6.1. L'obéissance aux ordres de la chanson, l'accomplissement des gestes requis, la construction de cercle « alalaho ny sehatra », l'évolution, à la queue leu leu, « valala manjohy » dans le lieu de danse comme appropriation de l'espace/temps : voilà les rites « comme pratiques réglées de caractère symbolique » ; leur accomplissement constitue « le devoir social, adidin'ny mpiara-beloma » de chaque danseur.
- 6.2. La danse devient un acte religieux : qui relie les danseurs entre eux et avec tous ceux qui sont définis comme leurs semblables, ny malagasy ; l'espace de danse est sacré ; les gestes constituent le « grand rite, fanompom-be » ; les danseurs sont dans un état de quasi transe, comparable aux situations décrites par des chercheurs et visionnées dans des documentaires dits ethnographiques ; le donneur d'ordre est le prêtre-laïc (conception mondialisé), le maître de cérémonie non seulement rituelle mais surtout (magico-)religieuse puisqu'il « reconstruit » le groupe socio-national : les sources et facteurs de division sont exclus, bannis, au moins retenus, « avelao any » hors du cercle ou de la queue transcendante qui « délimite » l'espace/temps de la joie. La Nation vit (ou revit) l'espace/temps de la chanson : « olo jiaby misôma, taisy mihafahafa, avy atsimo sy avaratra, avy antsinana manandrefa, jiska amin'ny kapitaly » (Farah John's, Assuré, 2010).

6.3. Avec une autre définition de la sacralité : ces musiques sont plus que profanes mais leur dimension unificatrice et surtout la communion chorégraphique manifeste leur donnent une sacralité dans un espace/temps transcendant. Les danseurs trouvent ou retrouvent une famille/société idéale. « Avec la Révolution, le concert public bascule du côté de la symbolisation politique en sacralisant l'idéal d'égalité sociale des auditeurs » (Ledent, 2009). Cet espace/temps sacré est un lieu de paix (de non agression) et de liberté partagée : « aza misy famorika, ataovy ze mety aminao » (BIG MJ, Tsinjaka triatria, 2010)

6.4. Toutes ces constations ramènent à la définition donnée par Thomson :

« La culture comme l'ensemble des phénomènes par lesquels les idées sont rendues manifestes, le processus par lequel les idées modèlent une société à travers la langue, les coutumes, les institutions, les rites et, surtout, les arts... La culture est aussi recherche de sens et de formes nouvelles qui oblige à s'aventurer hors des sentiers battus... Elle a une qualité spirituelle qui, souvent, permet l'expression de la représentation que les gens se font d'eux-mêmes et de leur appartenance. » (Thomson, 2002).

7. Conclusion

7.1. « **La médiation culturelle passe d'abord par la relation du sujet à autrui par le biais d'une "parole" qui l'engage, parce qu'elle se rend sensible dans un monde de références partagées.** Le sens n'est plus alors conçu comme un énoncé programmatique, élaboré en dehors de l'expérience commune, mais comme le résultat de la relation intersubjective, c'est-à-dire d'une relation qui se manifeste dans la confrontation et l'échange entre des subjectivités. **Le sens, auquel notre époque serait, dit-on, particulièrement attentive, n'est pas définition d'un but, d'une cause ou d'une idée. Sa quête ne saurait s'identifier à la recherche d'un principe prédéterminé : elle est**

de l'ordre d'une construction modeste et exigeante des conditions d'un vivre ensemble. » (Caune, 1999).

Voilà le phénomène des séances de danse populaire que l'on peut vivre partout à Madagascar, des fêtes privées, familiales - dont les mariages - aux concerts d'artistes renommés pour leur faculté à faire danser les spectateurs.

7.2. Les pratiques mondialisées rejoignent les pratiques locales ou le contraire. La circulation des informations musicales, la domination mondiale des Major Companies et celle plus localisée des Indies ont effectivement et en profondeur influé sur les expressions musicales populaires malgaches (Rodin, 2007), mais sur les aspects étudiés, il semble que les substrats culturels continuent à organiser l'univers sémiotique des musiques de danse et l'univers imaginaire des danseurs.

7.3. **« C'est ce développement de l'intersubjectivité, dont l'espace conceptuel devient en quelque sorte indépendante de tout individu isolé, qui est à l'origine de la constitution du sujet social. Ce dernier est producteur de représentations du monde qui deviennent, au cours des innombrables échanges interindividuels, communes à un groupe social particulier où les individus partagent des expériences existentielles semblables. A la place du je et il (relation sujet-objet), du je et tu (relation sujet-sujet) survient le nous, émergence d'un sujet collectif à la faveur d'une relation commune avec un réel partagé. »** (Deramaix/Goldmann, 2006)

7.4. Le temps de la danse est devenu un temps « hors du réel » - réel défini comme le contraire des descriptions internes de réjouissances « fety be » et des ordres/pactes de gestes/partage de joie « mihetsiketsika ambany ambony », les femmes devant, les hommes derrière, « manangy jiaby mipelipelika, manafy jiaby manaraka afara » (BIG MJ, Tsinjaka, 2010) ; et l'espace recrée une

véritable église dans un réel religieux idéal lorsque les danseurs exécutent le grand rite selon les prescriptions du donneur d'ordre. Dans la poétique et dans la gestualité - même à connotations sexuelles -, le trait commun le plus pertinent serait peut-être l'humour que d'aucuns trouverait déplacé dans un rite religieux, mais le « soratra », danse serpentine communautaire de possession d'espace sacré (Mahamasina), était un moment de joie et d'humour. La grille de Goldmann traduit cette opposition entre la comédie – seule échappatoire au réel – et la tragédie – que le donneur d'ordre et les danseurs ont rejetée hors du cercle rituel, signe aussi de dénonciation d'une société féodale sans espoir d'évolution.

7.5. Le foisonnement musical actuel – et la domination des chansons de danse – pourraient ainsi s'expliquer non seulement par les réalités mondiales (catharsis classique) en musique – et en danse music – mais surtout par une permanence/résurgence de pratiques cérémonielles/rituelles de récréation socio-nationale d'espace/temps religieux de rencontres, d'union ou de ré union, c'est-à-dire de micro société très temporaire (de refus de l'exclusion et de l'agression) dans lequel les danseurs « vivent vraiment ensemble », « tsy mila miady, miarak'amin-fokonolona » (Tsiliva, ambanimbany, 2010).

Serge Henri RODIN, novembre 2010

TAMBA MOUSTAPHA

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Titre de la communication :

« Dakar à l'épreuve des églises évangéliques protestantes et des sectes étrangères »

INTRODUCTION

Jusqu'à peu ou pas connues au Sénégal, les églises protestantes et les sectes sont apparues aux yeux de la majorité des Sénégalais depuis une vingtaine d'années. En effet, quelques situations ont favorisé l'implantation de ces cultes au Sénégal : d'abord, l'importance démographique des familles de diplomates, des fonctionnaires des Nations Unies et des représentants d'organisations de l'Union africaine, de la CEDEAO et de l'UMOA exerçant à Dakar ; ensuite, l'arrivée massive depuis 2000 d'étudiants chrétiens en provenance des pays comme le Bénin, le Cameroun, la Centrafrique, le Congo, la Côte d'Ivoire, le Gabon, Madagascar, la République Démocratique du Congo, le Tchad et le Togo, et enfin, la présence des réfugiés des pays en conflit ces dernières années (Guinée-Bissau, Sierra Léone, Libéria, Rwanda et Burundi).

Ce phénomène des églises indépendantes et des sectes, il faut le dire, s'inscrit dans le mouvement de mondialisation. En effet, on observe une augmentation de la mobilité internationale des personnes attribuable à la quête de richesse, de savoir, de paix et de qualité de vie. Ainsi, le mouvement des hommes charrie également des idées, des valeurs culturelles et religieuses. Notre intervention dans cette présente communication sera centrée autour de deux axes principaux :

- Le contexte religieux relatif à ce phénomène
- Les réactions des musulmans et des catholiques devant ces églises évangéliques et sectes étrangères.

I/LE CONTEXTE RELIGIEUX LIE A CE PHENOMENE

Aujourd'hui à Dakar, à côté des cultes musulmans et catholiques, existe une floraison d'églises indépendantes et des sectes. Ainsi, le paysage religieux s'est enrichi de nouveaux cultes. Ils sont constitués de groupes dissidents des grandes églises chrétiennes, de groupes issus du fond ésotérique, occultiste et gnostique de l'occident et en fin de sectes qui viennent de l'Orient.

Les églises indépendantes au Sénégal sont nées avec le développement du protestantisme. La plupart des églises protestantes sont réunies au sein de la Fraternité Evangélique du Sénégal (FES) qui est l'organe centralisateur des différentes églises de la capitale. Comme le montre le tableau ci-dessous. Dakar abrite une population importante de fidèles.

Tableau 1 : Répartition de la population des Églises évangéliques protestantes selon les régions

Région	Population des Églises évangéliques	Pourcentage
Dakar	4630	35,5%
Fatick	5325	40,5%
Thiès	899	6,5%
Tambacounda	498	3,5%
Kaolack	523	4%
Ziguinchor	445	3,5%
Diourbel	377	3%
Kolda	262	2%
Saint-Louis	112	1%
Louga	75	0,5%
Total	13.146	100%

Source: Fédération Evangélique du Sénégal (FES), Dakar, Mai 2005.

De même, Dakar abritait en 2005 soixante(60) églises protestantes évangéliques comme l'atteste le tableau n° 2

Tableau 2 : Répartition des Églises protestantes évangéliques au Sénégal

Ville	Effectif	Pourcentage
Dakar	60	34%
Fatick	28	16%
Kaolack	18	10%
Thies	17	9.5%
Diourbel	12	7%
Ziguinchor	12	7%
Tambacounda	9	5%
Kolda	8	4,5%
Saint-Louis	7	4%
Louga	5	3%
Total	176	100%

Source : Fédération Evangélique du Sénégal (FES) Dakar, mai 2005.

La capitale réunit à elle seule 34% des églises protestantes évangéliques. En effet, en raison de la densité démographique beaucoup d'églises évangéliques préfèrent s'installer à Dakar. Si à l'intérieur du pays, la majorité des protestants évangéliques sont en grande partie des étrangers. On y trouve surtout beaucoup de jeunes étudiants, mais aussi des fonctionnaires, internationaux des organisations interafricaines et sous régionales telles que l'ASECNA, la B.C.E.A.O, l'UMOA, etc. les nationalités les plus couramment rencontrées sont : congolaise, gabonaise, béninoise, togolaise, camerounaise, libérienne et sierra- léonaise.

Par ailleurs, on observe à Dakar une concentration de ces églises évangéliques protestantes dans les quartiers des classes moyennes comme le montre le tableau ci-dessous.

Tableau 3 : Présentation de quelques églises à Dakar

Église évangélique	Lieu ou comme
Église protestante du Sénégal	Dieuppeul III
Église Baptiste Internationale	Dieuppeul III
Assemblée de Dieu de Béthel	Dieuppeul III
Église Pentecôtiste de Béthel	Dieuppeul III
Église Évangélique	Zone B
Adventiste du 7e jour	Amitié I
Témoins de Jéhovah	Amitié II
Universel Royaume de Dieu	Grand Dakar (Niari Tali)
Temple protestant	Colobane
Église du Christ	Baobabs

Source : enquête personnelle, octobre 2010.

Les quartiers de Dieuppeul III, des Amitiés I et II et la zone B sont des quartiers où les classes moyennes dominent. On y trouve l’habitat planifié, des maisons de grand standing avec des architectures modernes. Ce sont des quartiers accessibles dans le périmètre urbain dakarois.

Sur le plan de la mobilité. Tous ces éléments ont facilité l’implantation des églises évangéliques. Par ailleurs, on constate que les cultes ont les mêmes programmes. Ainsi du lundi au dimanche, des prières occupent l’activité des églises. Ce sont des prières internes qui concernent : le bonheur, la prospérité, le travail, l’argent le mariage, la santé, la chance, l’amour, la famille, la paix, la réussite. Les heures de prière se passent le matin et l’après –midi respectivement de 6h30 à 10h et de 15h à 19h. Le dimanche reste le jour le plus important pour les messes.

Par ailleurs, en plus de ces églises, le paysage religieux s’est agrandi avec des sectes. Moins prolixes que les églises évangéliques, les sectes sont fréquentées par des élites financières et intellectuelles. La plupart des disciples sont des fonctionnaires étrangers travaillant dans les organismes internationaux (PNUD, BIT, UNESCO, UNICEF, etc.) des organisations sous régionales (CDEAO, UMOA) et quelques occidentaux

(Américains, Canadiens, Anglais, etc.) .Ces sectes proviennent pour la plupart des États-Unis d'Amérique ou des pays d'Orient après transit par les États- Unis. Elles se sont délocalisées en Afrique depuis un certain temps.

Le succès de ces sectes rejoint des besoins qui sont inscrits dans le cœur et le comportement de l'homme occidental selon le prêtre Jean Vernet. Ces besoins se résumeraient ainsi :

- Besoin de communauté et de relations, en réaction contre une société dure et dépersonnalisante. Beaucoup de gens sont malades de solitude ;
- Besoin de sécurité et de points fixes dans un monde en mutation rapide, où les certitudes traditionnelles paraissent céder sur le coup de boutoir de remises en cause perpétuelles et où la peur grandit avec la violence, les conflits, les perturbations de la planète ;
- Besoin de religieux et de sacré, d'expérience mystique et spirituelle inassouvie dans une civilisation hautement technicisée qui semble avoir perdu son âme.

Terre de tolérance religieuse où la majorité et les minorités religieuses ont toujours vécu dans la symbiose, le Sénégal et particulièrement Dakar est un lieu d'érection des sectes internationales. Ainsi, on peut citer quelques sectes SUKYO Mahikari, Baha'ie, Moon AMORC (Ancien Mystique Ordre de la Rose Croix), etc.

L'implantation des sectes à Dakar n'est pas liée au hasard. On les trouve dans les quartiers riches comme celui du Point-E (Baha'ie), Fenêtre-Mermoz (Ancien Mystique Ordre de la Rose-Croix), Almadies (Sukyo Mahikari).N'entre pas qui veut dans les sectes, il faut être parrainé, appartenir à un statut social élevé, être initié, etc. Contrairement aux églises évangéliques, les sectes n'affichent pas leurs programmes d'activités à l'entrée des lieux de cultes.

Par ailleurs, après avoir situé le contexte religieux de ces églises et sectes, il est utile de connaître les rapports qu'entretiennent les musulmans et les catholiques avec elles.

II/ LES RÉACTIONS DES MUSULMANS ET DES CATHOLIQUES DEVANT LA PRÉSENCE DES ÉGLISES ÉVANGÉLIQUES ET DES SECTES

L'érection de plus en plus importante des lieux de culte des églises évangéliques pose des problèmes aux populations riveraines qui voient d'un mauvais œil la présence de ces disciples hors du commun.

Du côté des musulmans sénégalais, les églises évangéliques sont des sectes dangereuses qui sont là pour détourner leurs fils. En 2003, plus précisément les 9, 10 et 17 août, les populations riveraines du quartier de Dieuppeul se sont attaquées à l'Église des Assemblées de Dieu de Béthel.

Cette église a été implantée en 1990. En fait, la maison abritant l'église était une propriété de pasteurs américains qui y résidaient durant les années 60 jusqu'à leur départ à la fin des années 80. Ils utilisaient leur demeure comme maison d'édition d'œuvres bibliques (livres, cassettes, etc.) Ils légèrent à leur départ la concession à l'Église des Assemblées de Dieu de Béthel qui était localisée au quartier populaire d'« Usine Bène Taly ».

Comme toutes les « églises de réveil », l'Église des Assemblées de Dieu, de Béthel se caractérise par des chants, des battements de tam-tam et des sons de piano ou d'orgue dans les programmes de prière. Ne pouvant plus supporter la pollution sonore, les riverains soit 56 pétitionnaires tous musulmans envoient une lettre de protestation le 04 août 2003 au Commissaire de Police de Dieuppeul.

Face au silence du Commissaire, des jeunes du quartier s'attaquèrent le 9, 10 et 17 août aux adeptes des Assemblées de Dieu de Béthel alors qu'ils célébraient leur messe hebdomadaire. Ils saccagèrent l'église à coup de pierres et de chaises blessant au passage des adeptes. Le prétexte : ils les empêchaient de dormir.

La réaction de la Police ne tarda pas, les auteurs furent arrêtés et conduits au Commissariat de Dieuppeul. Après quelques conciliabules avec des autorités religieuses et politiques, le Pasteur Mignane Ndour décida de retirer sa plainte.

De même, la presse privée (Sud quotidien, Le Populaire, Walfadjri, Le Matin) fit la « Une » dans son quotidien et condamna cet incident grave qui reste une première au Sénégal.

Parmi les pétitionnaires et les casseurs, il n'y avait aucun catholique. C'est dire que les riverains catholiques ont respecté la liberté religieuse dans le quartier. En fait, l'Église catholique du Sénégal affiche une position neutre devant l'apparition de ces « églises de réveil ». Jamais le clergé catholique n'a émis une position hostile. Si les formes de pratiques divergent, il reste que tous se considèrent comme appartenant à la grande communauté chrétienne du Sénégal qui représente 5% de la population.

Dans l'ensemble, cet incident malheureux a été aussi condamné par de nombreux musulmans, des imams et des chefs religieux, des responsables d'organisations des Droits de l'homme. À ce propos d'ailleurs, la Rencontre Africaine pour la Défense des Droits de l'Homme (RADDHO) a vigoureusement condamné ces actes violents qui constituent une atteinte à la liberté de culte reconnue par l'Article 18 de la Déclaration universelle des droits de l'homme et par l'Article 24 de la Constitution sénégalaise. Elle appela aux résidents à veiller au respect de l'autre et à la tolérance religieuse reconnue par l'islam et les traditions sénégalaises.

Quant aux sectes, en raison de leurs activités secrètes, elles n'ont jamais connu de problème comme les églises évangéliques. Beaucoup de Dakarois ignorent leur existence et ne connaissent pas leur doctrine. Toutefois, quelques étudiants et des diplômés confrontés au chômage et au désespoir embrassent les doctrines des sectes. Ainsi, des familles musulmanes voient leurs membres se couper d'elles à la suite de l'intérêt que procurent les doctrines des sectes.

C'est dire que depuis l'arrivée des sectes, l'équilibre religieux de certaines familles est menacé notamment chez les jeunes. En ce sens, la secte japonaise, Sukyo Mahikari a en son sein un nombre important de jeunes et d'étudiants.

Durant notre enquête informelle, quelques témoignages confirment ce phénomène.

D'abord, le cas de Y. Sène (Homme, 58 ans, ethnie sérère, marié, 1 enfant fonctionnaire au Ministère de l'Urbanisme, quartier liberté II) dont la situation est décrié par son cousin :« *C'était un beau jeune homme qui pratiquait l'islam sans problème. C'était un exemple dans la famille. Il a eu une relation amoureuse avec une femme étrangère qui l'a détourné. Il a abandonné sa femme et il a quitté la maison. Il a rejoint la secte de SUKYO Mahikari sous l'influence de sa nouvelle compagne. D'ailleurs, en 1985, il est parti en France notamment à Lyon pour des activités initiatiques. Il est revenu très convaincu et a même démissionné de son travail.*

Il ne veut aucun contact avec les membres de la famille. D'ailleurs, depuis son retour de Lyon, il n'a jamais participé à des réunions de famille que nous organisons chaque mois. Après 25 ans d'attente, sa femme légitime vient de divorcer et s'est remariée le mois dernier ».

Ensuite, le deuxième cas porte sur A. Diédhiou (femme, ethnie diola ,26 ans, étudiante, musulmane, quartier Fass Delorme) :

« Elle a fait deux ans à l'université au département d'Anglais au moment de faire sa licence, elle a été détournée par un homme notamment un Togolais qui l'a épousée .Nous étions surpris de son comportement. Elle refuse de nous voir aujourd'hui elle est une adepte de la secte Sukyo Mahikari. Ses parents sont dans tous leurs états et même que sa maman a eu une attaque cardiaque récemment ».

Voilà deux exemples qui montrent la tragédie que vivent des familles musulmanes avec la migration des sectes à Dakar.

CONCLUSION

Nous disons un peu plus haut que la présence des églises évangéliques protestantes et les sectes s'inscrivent dans le vaste mouvement de la mondialisation. En effet, le paysage religieux dakarois a changé depuis un quart de siècle. Aux lieux de culte musulman et catholique, se sont ajoutées des églises de réveil et des sectes. La liberté religieuse aidant, elles envahissent les quartiers des classes moyennes et supérieures pour recruter des adeptes. Elles sont à notre porte comme disent les autres.

En somme, aujourd'hui à Dakar, il y a une quatrième forme de mondialisation : la mondialisation religieuse qui rejoint ainsi les autres formes que sont la mondialisation économique, la mondialisation politique et la mondialisation culturelle.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- MERCURE (Daniel), *Une société- monde ? Les dynamiques sociales de la mondialisation*, Éditions les Presses de l'Université Laval et De Boeck, 2001.
- VERNETTE (jean), *Les sectes*, PUF, Que sais- je ? n°2519,1990.
- DE GIBON (Yves) et VERNETTE (Jean), *Des sectes à notre porte*, Éditions Chalet, Tournai (Belgique) ,1994.

WALZER Nicolas

Université de Saint Denis

Titre de communication :

« Les pentecôtismes à l'île de la Réunion peuvent-ils être qualifiés de « sectes » ? »

Après l'affaire du Petit Lys d'Amour en 2007 à la Réunion et sa médiatisation (suite notamment à son évasion en hélicoptère), il semble urgent d'interroger sur le terrain par les méthodes sociologiques classiques (observations participantes, entretiens semi-directifs et compréhensifs...) l'actualité des sectes à la Réunion. Qu'en est-il de la forte présence de la Mission Salut et Guérison sur le sol réunionnais (équivalente aux Assemblées de Dieu / Pentecôtistes en métropole) qui rassemble plus de 20 000 personnes (sur 750 000 réunionnais). Il s'agit aussi d'interroger la réponse du catholicisme face à cela sous la forme du Renouveau Catholique (anciennement appelé Renouveau Charismatique).

Selon Bruno Raffi, avocat et correspondant anti-sectes à la Réunion (membre du Centre Contre les Manipulations Mentales à Paris), les sectes qui prospèrent à la Réunion sont celles qui se revendiquent d'obédience catholique ou hindoue et qui axent leur message sur leur capacité thérapeutique et thaumaturge.

A la Réunion, selon le dernier recensement officiel de 2003, **17** sectes ont été signalées représentant au total près de **5 000** adeptes. Un nombre peu élevé au regard des 250 000 personnes et des 172 sectes répertoriées dans toute la France. Mais il faut souligner d'emblée que le listage des sectes est un procédé contesté par presque tous les sociologues des religions.

La Réunion présente un terreau varié pour le surnaturel : sorcellerie, guérisons « miraculeuses », cultes animistes hérités d'Inde, de Madagascar et d'Afrique... Mais avant d'en venir au terrain réunionnais, une mise au point de la définition du terme « sectes » est primordiale.

Les « sectes » : un terme noyé par les dérives des médias

Le premier problème lorsqu'on parle de « sectes » est le traitement qu'en font les journalistes. Les médias liés par l'audimat faussent parfois le jugement impartial que toute

affaire mérite. Ils sont souvent à la recherche de « secrets d'Etat » (notamment dans l'affaire du Temple Solaire). Or disons-le d'emblée, les sociologues n'ont que faire des secrets d'Etat, il y en a toujours eu et il y en aura toujours. A l'inverse, en sciences sociales, on agit bien différemment ce qui entraîne un fossé entre journalistes et sociologues. Les uns voyant dans le recul et la complexité qu'exposent les autres un aveu de soutien masqué aux groupes « sectaires » incriminés. Les sociologues s'opposent aussi très massivement aux conclusions militantes largement relayées par la Mission Interministérielle de Vigilance et de Lutte contre les Dérives Sectaires (Miviludes).

Concrètement, sur le terrain, on observe que les amalgames médiatiques ont brouillé le sens commun. Des termes historiques et plurimillénaires comme *secte*, *gourou* ne sont jamais définis et l'opinion oublie qu'ils étaient il y a peine vingt ans considérés comme des mots synonymes de sagesse et de spiritualité hindoues. La sociologue anglaise Eileen Barker qui remet en question également la politique française à l'égard des « sectes » indiquait un exemple éloquent. On trouve souvent dans les titres de journaux : « *Un adepte de telle secte s'est suicidé* » mais jamais « *Un catholique (un juif, un protestant) s'est suicidé* ». Il y a en effet deux poids deux mesures dans la question sectaire. Lorsqu'il n'y a pas de problème, par respect pour un groupe il faudrait parler de **minorité religieuse/spirituelle**.

Car les mots ont un pouvoir, celui de stigmatiser, nombre de groupements ont subi de graves discriminations à cause de l'estampe « secte » que certains journalistes « pressés » leur ont accolé. Par conséquent, toute enquête sur les sectes demande d'emblée une phase définitionnelle très rigoureuse pour ne pas tomber dans les amalgames médiatiques. Ce qui ne veut pas dire que le sociologue ne doit pas relever les troubles avérés à l'ordre public lorsqu'il en est témoin. En effet, le chercheur reste avant tout un citoyen.

La sociologie des religions mobilise quatre facteurs principaux pour qualifier une emprise sectaire sur un groupe :

- 1. La mise sous tutelle d'un groupe par un leader charismatique.**
- 2. L'autarcie** : c'est le caractère liberticide du mouvement à risque.
- 3. L'argent** : palpation des revenus des membres du groupe.

4. Le langage : invention par le leader d'une série de néologismes destinés à rompre encore plus le lien avec la normalité, avec l'extérieur. Après la rupture physique : l'autarcie vient la rupture psychologique : nous sommes les « élus » donc nous avons un langage spécifique pour le signifier.

Précisons que ces quatre critères sont développés dans le petit ouvrage de référence de Nathalie Luca de 2004 : *Les sectes* (PUF, Que sais-je ?). Nous privilégions ici les travaux d'universitaires car ils se fondent sur une méthodologie claire et rigoureuse ce qui n'est pas toujours le cas des associations antisectes (l'administration de la preuve leur fait souvent défaut). L'opposition sociologues/antisectes que certains perçoivent est avant tout, à notre sens, un problème de méthodologie et non de condamnation ou de laisser-aller vis-à-vis des minorités religieuses.

Après ces définitions obligatoires, entrons maintenant dans le vif du sujet : l'île de la Réunion. Partons déjà du constat que le pentecôtisme est la religion qui progresse le plus dans le monde et cela bien avant l'Islam contrairement aux idées reçues (certains musulmans s'y convertissent d'ailleurs et sont parfois pourchassés pour cela).

Les enjeux du pentecôtisme dans la mondialisation

Selon les chiffres de 2007, il y a 2,23 milliards de chrétiens sur terre. Parmi ceux-ci, 50% sont catholiques, un quart se regroupe sous les confessions orthodoxe, anglicane et protestante traditionnelle. Le dernier quart est constitué uniquement de pentecôtistes.

Le plus frappant est que selon les prévisions, en 2025, ces derniers formeront 44% du total alors que les catholiques seront en forte baisse en étant seulement 33%. Ce sont surtout les régions d'Amérique Latine, d'Afrique et d'Asie qui viendront grossir les rangs pentecôtistes. Ce qui nous amène à la conclusion (qui reste au stade de l'hypothèse bien entendu) que le christianisme pourrait bien devenir dans quinze ans une religion **non-européenne et non-blanche**.

Après ce constat frappant, qu'en est-il, à la Réunion, de cette montée des pentecôtistes?

Les estimations d'appartenance religieuse à la Réunion :

A la Réunion, sur 750 000 habitants, il y a 450 000 catholiques (les cafres, créoles et chinois sont à majorité catholiques, les malbars baptisés sont aussi comptabilisés dans ce

chiffre. Attention, ce total est bien moindre si on ne les compte pas dans cette catégorie mais dans la suivante).

70 000 hindouistes (les malbars non baptisés uniquement donc, sinon les malbars dans leur totalité seraient 200 000).

70 000 musulmans (ils connurent une augmentation importante en 1972 après la chute du président Tsiranana à Madagascar)

30 000 protestants.

Le reste des habitants est surtout formé d'athées, de bouddhistes ainsi qu'un millier de juifs et un millier de bahai.

Sur ces 450 000 catholiques, 80 % sont baptisés et parmi eux 30 % sont pratiquants. C'est une grande différence avec la métropole où il n'y a que 51 % de baptisés dont 8 % de pratiquants.

Le pentecôtisme à la Réunion

A la Réunion, cohabitaient 20 000 protestants en 1988, 30 000 en 2007. Il y a quatre grandes confessions (parmi bien d'autres disséminées dans l'île et notamment les Eglise malgaches *Jesos Mamonjy* et FJKM de plus en plus populaires) :

- *L'Eglise Adventiste*, la première implantée en 1936.
- *La Mission Salut et Guérison*, c'est-à-dire l'équivalent des Assemblées de Dieu en métropole, elle est la plus importante numériquement.
- *L'Eglise évangélique*.
- *L'Eglise protestante réformée*.

La Mission Salut et Guérison représente plus de 20 000 fidèles aujourd'hui (sur 750 000 réunionnais). C'est une branche dissidente des Evangéliques. Cette Mission a connu une évolution fulgurante puisqu'elle est passée de 12 000 fidèles en 1988 à 20 000 en 2006. Aujourd'hui, on compte :

- 400 nouveaux baptisés chaque année
- 34 pasteurs
- 43 lieux de cultes
- 10 000 fidèles venus célébrer la Pentecôte dans l'Eglise du Chaudron à St Denis le 13 mai 2008 à l'occasion du grand rassemblement annuel de la MSG

On observe quatre tendances principales dans son comportement :

- a) *Un Message évangélique en premier.*
- b) *On croit à la Passion et à la Résurrection du Christ*
- c) *On se dit les « vrais » héritiers de l'Église primitive*
- d) *Il y a une désacralisation de l'institution ecclésiale*

Ce qui peut se voir sous un angle un peu différent :

- Un biblicisme
- Un crucicentrisme : Le Christ a racheté les péchés des hommes
- L'insistance sur la conversion
- Un fort prosélytisme

Le leader charismatique, Aimé Cizeron fonde la Mission en 1966. Il ignore les chrétiens missionnaires précédents et se considère comme le pionnier du christianisme dans l'Océan Indien. D'un très fort caractère et très charismatique (lors de ses débuts en Provence, il prêchait devant des chaises vides), il manie un vocabulaire presque d'envahisseur pour décrire sa conquête de la Réunion. Une fois implanté dans le Nord de l'île, il s'agit pour lui de « *foncer vers le Sud* » (Aubourg, 2011).

Il va structurer les lieux de prières : chaque cellule fait partie de l'AMADER (Association Missionnaire des Assemblées de Dieu de la Réunion). S'il ne reconnaît pas les chrétiens qui l'ont précédé, il connaît bien en revanche leur histoire puisque l'on constate qu'il va appliquer la technique d'enserrement de la population opérée par les missionnaires catholiques à partir du XVIII^{ème} siècle.

Les caractéristiques du culte

Chaque dimanche, une célébration se tient dans laquelle on assiste aux manifestations habituelles du pentecôtisme : des prières, des prédications, le phénomène de la glossolalie (le « parler en langues ») et les fameuses transes qui rendent les cultes très spectaculaires (ce qui est un facteur important du succès de la Mission). L'autre facteur expliquant l'engouement est l'imposition des mains pratiquée fréquemment par le pasteur.

Dans une Réunion où la modernité a été plaquée sur les traditions, les fidèles trouvent dans cette communauté une possibilité d'échapper à la rationalisation du monde sans être obligé de « tomber » dans la sorcellerie (œuvre de Satan pour eux). Au lieu de s'engager dans le cycle sans fin des carêmes et des sacrifices, le fidèle **rompt**, par sa nouvelle

naissance (qui est le baptême de l'adulte) **avec la question des ancêtres** de façon à échapper au tiraillement autour de sa généalogie (qui est incertaine du fait de l'esclavage).

Les fidèles surinvestissent leur identité chrétienne. Ils échappent ainsi au poids du passé historique très lourd (l'esclavage qui a laissé une trace profonde à la Réunion). Il s'agit donc d'une conversion par opposition. On rompt avec les divers héritages du passé pour se créer une nouvelle identité, une « **méta-ethnicité** », pour dépasser les configurations historiques et culturelles qui enferment l'individu.

Il s'agit d'un christianisme simple et rassurant qui redonne confiance en soi. On est dans les certitudes, fini le temps des questions métaphysiques. C'est une spiritualité clef en main, une « religion prête-à-porter ».

On assiste aussi à une grande moralisation des comportements. S'ensuit une ascension sociale de l'adepte, sa vie change radicalement. Il se construit un réseau de sociabilité entièrement nouveau dans lequel il va prendre des responsabilités. Il a enfin une vraie identité par rapport au monde extérieur. C'est une **stabilisation identitaire**. Le fidèle doit suivre des règles de vie strictes. La conversion va même parfois jusqu'à une re-socialisation de l'individu. On se purifie de son ancienne vie de pécheur grâce au baptême par immersion après profession de foi.

Nous sommes tous « **des frères et sœurs en Christ** » sans distinctions ethniques ou sociales. On assiste à une démocratisation du sacré : chacun peut avoir des visions, délivrer une prophétie, guérir. Les pasteurs sont instituteurs, coupeurs de canne ou demandeurs d'emploi. Il y a des *kaf*, *malbar*, *malgas* (termes créoles). L'Eglise catholique a du mal à être aussi égalitariste. Se convertir revient à renaître : le Christ accorde une seconde chance. C'est le principe « miraculeux » des *Born Again* de GW Bush.

La guérison est au centre du culte. C'est la principale raison du succès. Le fondateur Aymé Cizeron a insisté d'emblée sur la guérison miraculeuse, la lutte contre des puissances surnaturelles néfastes et les exorcismes. Le message a rencontré un grand succès dans les milieux créoles. Lors de ses débuts à l'île Maurice, on se jette sur Cizeron pour le toucher (Aubourg, 2011).

Un autre critère important est **l'anticléricisme**. Nous sommes les vrais chrétiens, au contraire des catholiques. Il y a une diabolisation des dévotions catholiques jugées idolâtres, une opposition aux intercesseurs comme les Saints et aux cultes dédiés aux

divinités hindoues ou aux ancêtres afro-malgaches. L'ensemble est souvent amalgamé à de la sorcellerie. Ces conceptions manichéennes se traduisent par un exorcisme omniprésent (comme le note l'ethnologue Bernard Boutter dans son brillant article pour une revue en ligne <http://www.ethnographiques.org/2003/Boutter>, consulté le 20/01/11). L'Esprit-Saint est au centre des attentions et c'est à travers lui que s'organise un office « *de guérison* », où l'on tente d'extraire le Mal du corps et de l'esprit des pratiquants. Spectaculaires, ces manifestations du combat du Bien contre le Mal choquent les réunionnais catholiques.

Par ailleurs, la Mission, comme tous les groupements pentecôtistes, a fortement tendance à se morceler. Cela s'intègre dans un mouvement de fond que la sociologue des religions Danièle Hervieu-Léger nomme « la religion en miettes » (Calmann-Lévy, 2001). Depuis 1983, les schismes au sein de la MSG se multiplient. Comment l'expliquer ? Disons qu'elle est caractéristique de ce type de congrégations car il y a :

- 1. Des personnalités fortes et des luttes de pouvoir.** Aimé Cizeron ne reviendra jamais sur ses positions anti-concurrence. Il n'acceptera pas de fusionner avec d'autres mouvements.
- 2. Une lecture personnelle de la Bible.** Chacun a sa propre interprétation et a tendance à vouloir l'imposer à ses coreligionnaires.
- 3. Des groupes qui ressemblent beaucoup à des « PME concurrentielles »** sur le « marché des biens du Salut ». On laisse libre cours au développement de la libre entreprise et donc s'en suivent des schismes, sous-schismes...

Parmi toutes ces caractéristiques qui représentent bien les enjeux de ces groupes, il faut enfin parler de la surveillance étroite des fidèles qu'organise les cellules de la Mission. En effet, s'il est facile de fréquenter une assemblée en tant que simple sympathisant sans délaisser les autres lieux de culte (l'Eglise si on est catholique ou la Mosquée si on est musulman), cela s'avère difficile lorsque l'on devient membre à part entière de la MSG. Car à ce moment-là, du fait de la surveillance étroite des fidèles les uns envers les autres, le moindre écart peut être sanctionné par un avertissement de la part des pasteurs, voire par une exclusion. Un postulant ne pourra être admis comme membre de l'assemblée que s'il s'avère avec certitude — et le pasteur se charge d'enquêter sur le sujet — qu'il a mis son existence « en conformité avec les règles évangéliques » (Boutter, 2003).

En 1975, c'est la réponse du catholicisme. On assiste à la naissance, au sein du catholicisme, d'une mouvance venant contrebalancer l'offre protestante. Elle s'adresse aussi aux couches populaires. Son développement est similaire en nombre à la MSG. Certains parlent même d'un pentecôtisme catholique. Comme le pentecôtisme, le **Renouveau Catholique** favorise une moralisation des existences, les fidèles viennent en aide souvent avec succès aux marginaux et notamment aux toxicomanes. Retrouvant une stabilité familiale, rejetant toute conduite addictive, cessant les jeux de hasard, ces nouveaux adeptes voient leurs conditions de vie s'améliorer. Ainsi, on peut dire que dans une certaine mesure, le Renouveau Catholique ainsi que la Mission Salut et Guérison permettent d'échapper à l'échec social, de rompre avec la solitude en tissant de nouveaux liens « familiaux ». C'est ici que la méta-ethnicité dont nous parlions intervient. Elle attire ceux qui sont perdus par la profusion des valeurs de la Modernité et leur fournit une **identité très forte.**

Par ailleurs, sur le plan confessionnel, le Renouveau Catholique a un double atout par rapport à la Mission Salut et Guérison. Il est certes plus vivant que le catholicisme officiel mais surtout ne rompt pas avec sa hiérarchie et sa tradition. **L'appartenance au RC ne marginalise pas l'adepte** puisqu'il continue à se rendre aux communions solennelles - à danser lors des mariages - et à participer aux veillées mortuaires. « Sa réputation de catholique fervent le conduit même à se voir particulièrement sollicité par sa famille pour animer les chants lors d'une messe de mariage, pour célébrer un office autour d'un mort... » (Aubourg, 2011). Ainsi, le Renouveau Catholique évolue en s'institutionnalisant par la réappropriation de sa Tradition catholique.

Les sacrements, l'Eucharistie, les malades et la réconciliation sont particulièrement remis en valeur. On revitalise sa paroisse par des :

- Chorales
- Visites aux malades
- Catéchismes
- Nettoyages de l'église

En nous inspirant de Danièle Hervieu-Léger dans son livre *La religion pour mémoire* (Cerf, 1993), ce phénomène peut se résumer par les trois « dé ».

Premièrement, on assiste à une vaste **déterritorialisation** des pratiques croyantes. Tout cela s'intègre dans les recompositions religieuses actuelles : le territoire et l'origine ne déterminent plus l'appartenance religieuse.

Deuxièmement, s'opère aussi une **désinstitutionnalisation** (ou déconfectionnalisation) : il y a une rupture avec la lignée croyante, une coupure avec le poids des traditions et avec ce christianisme « *parce qu'on l'a toujours fait dans la famille* ».

Et enfin, troisième et dernier « dé » : la **décléricalisation**.

Nous avons affaire à un religieux à la carte, un religieux hors-piste, certains utilisent même la métaphore douteuse de « macdonalisation spirituelle ». Sur le terrain, on constate que Renouveau Catholique et Mission Salut et Guérison apportent à leurs membres un **christianisme émotionnel** : avec des louanges, la pratique des charismes et des témoignages.

Ce pentecôtisme est concret et pragmatique. Mais il n'aurait pas « une si grande force de conviction s'il ne proposait que des discours. Son succès repose surtout sur sa capacité à mettre en scène l'Esprit-Saint dans le corps même du fidèle par des trances » (Boutter, 2003). **Chacun**, quelque soit sa différence, est concerné et peut manifester ces trances. C'est un universalisme absolu.

D'autre part, il occupe le même terrain que les cultes animistes. Cette connexion entre monde invisible et monde visible est souvent opérée par les cultes ancestraux. Or ici, il est repris dans un cadre chrétien. La MSG a du succès car elle opère sur le même terrain que les cultes traditionnels (malgache, tamoul/malbar) : le surnaturel. Comprenant bien les angoisses locales relatives à la sorcellerie, la MSG renforce les accusations portées par certains secteurs de la société contre les cultes ancestraux. Elle a remis au goût du jour les jugements virulents portés par l'Eglise catholique au XIXème siècle à l'encontre des pratiques animistes. Pourtant, bien qu'elle les diabolise, elle parvient à recruter chez eux, en profitant des tensions et des recompositions du champ religieux réunionnais (Boutter, 2003).

Conclusion : « *Tu m'inquiètes car tu es trop différent de moi* ».

Au total, c'est à cause de leurs coutumes « étranges » que nous disons de certaines minorités religieuses qu'elles sont des « sectes ». Comme elles sont trop loin de nous, elles nous apparaissent dangereuses. Or, les « sectes » n'engendrent que rarement des troubles à

l'ordre public. Elles indignent surtout par leur rythme de vie et leurs coutumes trop différentes du sens commun. Elles posent avant tout la question de l'altérité, des règles parfois très contraignantes que certains s'imposent mais que d'autres fustigent.

« *Tu m'inquiètes car tu es trop différent de moi* ». Cela travaille chez l'individu : « Pourquoi une telle différence ?? ». Parfois l'individu se sent même agressé par cette trop grande différence parce qu'elle le renvoie à lui-même, elle lui pose trop de questions sur ses croyances (ou surtout son incroyance). L'athéisme militant qui prend beaucoup d'ampleur dans les mégapoles françaises (s'appuyant sur des intellectuels médiatiques et tapageurs comme Michel Onfray) ne peut tolérer de tels « écarts à la raison ». Ce **reflet dérangeant** que renvoient certaines minorités spirituelles est l'une des dernières altérités radicales des sociétés démocratiques occidentales.

Pour autant, soulignons qu'à la Réunion, on ne peut qualifier de « sectes » ou de « dérives sectaires » la MSG et le RC. Car, parmi toutes les caractéristiques que nous avons évoquées, ces nouveaux mouvements religieux n'engendrent pas ou très peu de troubles à l'ordre public. En revanche, à Madagascar, lorsqu'on lit l'ouvrage *Sectes et crises religieuses à Madagascar* d'Adolphe Rahamefy (Karthala, 2007), les troubles à l'ordre public semblent réels et s'installent sur un fond de pauvreté. Plusieurs cas de palpations d'héritage sont avérés par exemple. D'où l'importance cruciale des travaux de nos collègues de Madagascar sur cette question qui nous révèlent plus largement la situation actuelle de la société malgache.

Nicolas WALZER, Docteur en sciences sociales, Laboratoire ORACLE, Université de St Denis de la Réunion, www.myspace.com/nicolaswalzer

PS : Pour les chiffres communiqués et nos discussions heuristiques, un grand merci à Valérie Aubourg qui achève une thèse de doctorat sur les nouvelles communautés chrétiennes à la Réunion (2011, sous la direction du Professeur Bernard Champion au laboratoire CRLHOI de l'Université de St Denis de la Réunion) et à Phanélie Penelle (doctorante sur la Réunion sous la direction du Professeur Lionel Obadia de Lyon III).

THEMATIQUE II (axes : développement et communication)
« Dynamiques territoriales et interactions entre groupes »

ETIENNE Stefano, HERINIAINA Harijaona Thierry Christian

Université d'Antananarivo

Faculté de Droit, d'Economie, de Gestion et de Sociologie

Titre de la communication :

« Ruralité et modernité, cas de l'adaptation paysanne face aux technologies nouvelles ».

Résumé de la communication

La création de Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication (NTIC) a généré de nouvelles formes de savoir, de nouveaux modes de communication et de nouveaux rapports sociaux dus à l'intelligence. Dans un premier temps, elle n'est réservée qu'à des élites (Cobol, Ms Dos) ; tout ce qui dit l'élite était accepté.

Mais la mondialisation, leitmotiv des grandes puissances, devenu une nouvelle maîtresse de la culture sociale, ne cesse d'entraîner dans ses sillons une concurrence de dimensions inconsidérables et irraisonnables au niveau des grandes puissances pour asseoir une nouvelle forme de pouvoir.

Ainsi, des niveaux de communication inscrits dans le monde du media frayent de nouveaux chemins pour faciliter et surtout de tisser de nouvelles relations au niveau de la communauté. La télévision ne cesse d'alimenter les débats quant à engendrer une nouvelle dimension des comportements sociaux au niveau des individus. En milieu rural, les émissions transmises influent les individus pour favoriser les nouvelles adoptions des modèles culturels.

D'autres parts, la téléphonie mobile se structure pour créer des dysfonctionnements sur l'utilisation abusive et contrôlée de son système. Cette réalité provoque une transgression, liée à l'interaction, privilégiant ainsi de soubresaut et ainsi de changer le monde paysan.

Mots-clés : monde rural, nouvelle technologie, comportements sociaux, télévision, media, téléphonie mobile.

I-Contexte

Quand nous visualisons le monde selon l'existence du centre et de la périphérie, de même, et selon certains points de vue, il existerait aussi une situation de dominants et de dominés. Cette situation est marquée par l'utilisation des outils technologiques à la pointe et à l'échelle de toutes les activités quotidiennes dans les pays du Nord si l'opposé pourrait être constaté dans le Sud. Nous avons aussi le concept d' « e-devide », qui marque la fracture entre ceux qui peuvent aisément s'accommoder aux technologies modernes, surtout l'informatique, et ceux qui ne le peuvent pas. Sur ce point, il est constaté une forme de développement à deux vitesses, pour lequel les uns sont à la pointe, rapide et efficace, les autres restent à la traîne.

Dans les termes de la mondialisation, Madagascar n'échappe pas non plus aux impératifs de l'accommodation aux nouvelles technologies de l'information et de la communication. Ceci présentent quelques problématiques et effets pervers, avec la situation de pauvreté, la défaillance en matière d'instruction et le manque d'une politique nationale, pouvant prendre en charge la démocratisation, la systématisation et l'appropriation par les masses populaires des technologies nouvelles.

Nous entendons ici par technologies nouvelles ou NTIC, les outils permettant d'automatiser certaines facettes de la vie, de réduire les distances et le temps, mais aussi de donner une dimension de rendement meilleur à la production. Cependant, nous allons surtout nous focaliser sur la technologie des multimédia, à savoir les outils de communication (le téléphone ou l'internet) et ceux de l'information (la télévision, la radio). D'emblée, nous mettons aussi sur le devant de la scène théorique la portée actuelle des lecteurs CD/DVD (surtout d'origine chinoise) qui prolifèrent et qui, selon nous, opèrent des mutations dans les termes des interactions dans le monde rural.

Notre ambition est de dépasser un point de vue partiel dans notre étude, c'est pourquoi nous faisons appel à plusieurs théories de la sociologie et à des techniques qui vont de l'appréhension de la totalité (étude documentaire, observation) à celle de l'individu (récit de vie, interview, observation).

Nous pouvons nous référer à la « *théorie des consciences* » d'Emile Durkheim. Ce dernier affirme l'existence de la conscience collective qui est définie comme « un état

représentatif, cognitif et émotionnel qui embrasse, outre la personne elle-même, tous les individus du groupe, de même que les intérêts et les valeurs culturelles, facteur de cohésion sociale et de solidarité intergénérationnelle »¹.

Ainsi, pouvons-nous encore appliquer cette notion de conscience collective à la société malgache actuelle : cette conscience collective s'établit au cours de l'histoire, se transmet de génération en génération et est admise et pratiquée par la majorité des individus composant la société en question.

Trois grands auteurs dont : Auguste Comte, Emile Durkheim et Karl Marx ont résumé le paradigme de la Sociologie aux trois points suivants :

- le refus d'expliquer les faits sociaux en termes d'individualisation ou de projet individuel,

- la recherche des lois susceptibles d'éclairer la nature et l'évolution de sociétés.

- Par ailleurs, Emile Durkheim considère la société « *comme état de nature* », d'après lui, on ne peut comprendre les faits sociaux en partant de chaque individu car les volontés individuelles ne peuvent fonder un ordre social, elles diffèrent les unes des autres.

C'est pourquoi nous avons adopté l'approche holistique qui accorde plus d'importance au tout ou à l'ensemble que forment les individus membres d'une communauté donnée. En effet, un fait social ne peut s'expliquer par l'observation d'un seul individu car celui-ci agit généralement sous l'influence de tous les membres de la communauté à laquelle il appartient. Ainsi, une communauté se distingue-t-elle par une culture propre à elle-même et qu'elle essaie de transmettre tant bien que mal à chacun de ses membres ; la culture étant définie comme « *un ensemble lié de manières de penser, de sentir, et d'agir plus ou moins formalisée qui, étant apprises et partagées par une pluralité de personnes, servent d'une manière à la fois symbolique à constituer ces personnes en une communauté particulière et distincte »².*

II-Réalisations méthodologiques

L'objet d'étude étant de cerner les problèmes, qui se manifestent sur la mise en place de la NTIC au niveau du monde rural. L'objectif global de cette recherche se ramène dans l'amélioration de la prestation de la nouvelle technologie de l'information et de la

¹ DURKHEIM (E.), *Le suicide. Étude de sociologie*, Paris, Alcan, 1897, cité d'après la nouvelle édition, Paris, PUF 1956

² DURKHEIM (E.), *Le suicide. Étude de sociologie*, Paris, Alcan, 1897, cité d'après la nouvelle édition, Paris, PUF 1956

communication pour s'adapter à la culture paysanne. Et les objectifs spécifiques se rapportent sur :

- Connaitre les différentes contraintes qui deviennent des obstacles quant à la mise en place des moyens de communication moderne dans le milieu rural.

- Contribuer à la recherche des solutions pour adapter la NTIC à la réalité paysanne.

- Rehausser la face du milieu rural tout en gardant son identité loin de l'enculturation transmise par la NTIC.

Pour essayer de vérifier la question de départ, devenue un dilemme d'analyse ainsi que l'hypothèse émise, nous avons adopté la méthodologie suivante : on s'est situé d'abord en premier lieu par rapport à la démarche à suivre. Pour mieux se structurer, on doit planifier sous forme d'étapes le travail et par là de minimiser les différentes erreurs causées par l'empirisme non validée pour une recherche fondamentale. C'est dans cette acception que vient la méthode proprement dite subdivisée en plusieurs parties scientifiques et rationnelles.

Nous avons commencé par la construction, c'est-à-dire la délimitation du travail et de recherche. On a opté pour une méthode constituée par l'application de la démarche objective, systématique et démonstrative en basant le tout sur la vérification de l'hypothèse : en quelque sorte, nous avons appliqué la méthode hypothético-déductive. C'est ainsi que le premier travail consistera à poser la question initiale constituée par l'assemblage de différents problèmes et d'essayer de chercher une question explicite par rapport à cette question. Et de là en découlent les hypothèses ou les réponses anticipées.

Mais quelle est la méthode et technique d'enquête pour qui nous permet de vérifier les hypothèses après la construction de ces hypothèses ?

Des descentes systématique au terrain de recherche dans la région du Vakinankaratra et d'Itasy mais réparties sous des différentes zones ont été concrétisées. Le choix est dû à la connaissance du terrain. L'intérêt étant de faciliter les enquêtes. Pour les techniques proprement dites, on s'est structuré à partir des recherches des documents : ouvrages généraux et spécifiques suivant nos besoins en information sur la NTIC adéquate à notre besoin et notre terrain d'analyse. On est passé par la suite à l'élaboration du questionnaire envisagé d'être posé aux cible.les questions seront choisies suivant la

technique d'échantillonnage. Il convient de noter que l'enquête est un questionnaire et que la technique pour la concrétiser étant le sondage d'opinion.

Dans le choix de la population cible à enquêter, n'avons-nous effectué aucune distinction de catégorie ou de fonction. Nous avons procédé par la technique d'interview avec des questionnaires semi-ouverts. Nous avons aussi opté pour les récits de vie, car avec les conversations formelles, certains individus ont voulu aller au-delà et ne pouvaient raconter ou commenter des faits à partir de leur expérience personnelle. Nous pensons aussi que le récit de vie peut apporter beaucoup d'éclaircissements dans la genèse d'un choix, d'une intentionnalité ainsi que la configuration et l'interdépendance des relations sociales, car nous nous situons du point de vue de la socialité l'individu et non de sa psychologie.

Nous avons ensuite réservé sept semaines pour l'observation de la vie quotidienne. Ce fut l'occasion des conversations informelles qui ont permis de relativiser les réponses des questionnaires lors des interviews. La production de ce travail s'est faite sous plusieurs contraintes.

La première est la difficulté d'accès à Madagascar à toute la documentation voulue par rapport au thème choisi, en particulier dans le domaine de la technologie surtout en matière de statistiques officielles concernant le sujet. De nombreux livres qu'il aurait été souhaitable de consulter n'étaient disponibles, ni sur place, ni sur Internet.

La seconde est le temps. Nous nous sommes posés comme défi de tout boucler rapidement. Nous avons toutefois souhaité considérer ces contraintes comme une motivation supplémentaire, et non comme des obstacles.

Malgré tous nos efforts, nous sommes conscients que les résultats des travaux peuvent encore présenter des imperfections, tant dans le fond que dans la forme.

III-Réalités objectives

Comme nous avons mentionné au dessus, notre terrain est contextualisé dans la Région du Vakinankaratra (Commune rurale de Soanindrariny et de Betafo) et d'Itasy (Commune rurale de Mandiavato et de Miarinarivo), des zones dans lesquelles nous avons un accès privilégié, par le fait où nous avons souvent à nous déplacer dans ces contrées. Nous avons observé et constaté certains problèmes, au niveau de la vie des populations de ces régions, par exemple, sur des optiques d'acculturation ou encore d'inculturation. Ainsi

proposons-nous comme problématique la proposition suivante : quels sont les effets du développement actuel des NTIC dans le cadre du monde rural malgache, avec les défaillances constatées en matière de pouvoir d'achat, d'instruction et de politique étatique insuffisante ?

Si notre objet d'étude concerne les mutations en termes de mode de production, en termes culturels et en matière des effets de la mondialisation sur les interactions sociales, nous proposons les expressions hypothétiques suivantes :

Premièrement, il existe des effets pervers du développement des NTIC dans la vie rurale, à cause des phénomènes de précarité.

Deuxièmement, la configuration actuelle des choses rend difficile le positionnement de la ruralité malgache dans la mondialisation.

Troisièmement, un effort en termes de politique nationale doit être déployé pour endiguer les perspectives de dévalorisation paysanne malgache, consécutivement à l'utilisation des NTIC.

La ruralité malgache se base pour la plupart des cas sur la culture de subsistance, c'est-à-dire, et pour la commodité de cette présentation, il s'agit d'un mode de vie au jour le jour, dans lequel l'accumulation du capital ne constitue pas la raison première. Quant à la notion de modernité, sans vouloir entrer dans les détails des débats entre sa circonscription temporelle et ses caractéristiques, nous allons considérer seulement comme définition, le fait pour l'homme d'utiliser des technologies pour faciliter la vie quotidienne. Spécifiquement, nous n'allons considérer que le période qu'au cours de laquelle le développement des outils informatiques et électroniques ont commencé à envahir la vie quotidienne, jusqu'à devenir des notions incontournables, à la fois dans le domaine de la production (ou du travail), dans les interactions sociales au quotidien, ou encore dans les positionnements stratégiques au cours de la trajectoire de vie de chaque individu.

Nos explorations ont pu montrer les quelques éléments suivants que nous allons présenter. Tout d'abord, nous avons cherché à connaître l'effectif de l'échantillon qui ont la radio et l'écoutent. Combien lisent les journaux et s'ils n'ont pas la télévision vont chez le voisin regarder des films ou d'autres éléments de divertissement audiovisuels.

Cela nous intéresse, dans la mesure où nous voulons connaître l'impact des médias dans le positionnement paysan face aux actualités et à l'environnement médiatique qui leur est habituel. D'ailleurs, dernièrement, les médias n'ont pas encore été aussi au devant de la scène malgache, avec les événements sensationnels et les frasques de la crise de 2009, qui ont ébranlé beaucoup de chose dans la vie de chaque individu.

Par ailleurs, les médias d'aujourd'hui véhiculent à la fois des valeurs mondialisées (la culture occidentale, les pratiques qu'à travers le monde, etc.) dont les impacts sont utiles pour l'analyse de la configuration actuelle du paysannat.

Nous avons relevé les données suivantes, concernant l'accès aux équipements ménagers : 76,67% possèdent une radio, contre 23,33%. Les appareils de poste de radio sont assez faciles à acquérir, ce qui explique le fait qu'un effectif important en dispose. Par contre, concernant la télévision, les tendances s'inversent, quand 78% de l'échantillon, contre 21% en possèdent. Consécutivement à cela, nous avons aussi l'appareil suivant :

Tableau 1 : Accès aux équipements ménagers

Ménages équipés de radio			Ménages équipés de VCD		
Radio	Tot al	%	VCD	Total	%
Non	46	76,67	Non	59	81,67
Oui	24	23,33	Oui	21	18,33
Total	80	100	Total	80	100
Ménages équipés de TV			Ménages équipés de frigo		
TV	Tot al	%	Frigo	Total	%
Non	47	78,33	Non	69	81,67
Oui	33	21,67	Oui	11	18,33
Total	80	100	Total	80	100

Source : nos propres enquêtes 2010

Nous avons pensé que ces quatre (04) matériels sont des équipements pouvant qualifier les modes de vie des ménages malagasy. Avec un taux de 23,33% des ménages enquêtés équipés d'une radio, de 21,67% équipés d'une télévision, ces appareils à usage

d'information et de détente restent inaccessibles aux ménages les plus démunis. Les moyens d'information restent faibles et que d'autres ménages sont obligés de s'informer chez leur voisin.

Lors des grands événements rediffusés sur télévision, par exemple les matches de football internationaux, les ménages ne se gênent pas pour rester tard, voire même très tard chez leurs voisins pour voir les matches. Ce faible taux d'équipement est handicapé par la faible pénétration de l'électricité dans ces endroits. Les infrastructures sont existantes mais ce sont leur coût à l'investissement, le prix à la consommation qui semble hors d'atteinte par la plupart des populations des bas quartiers. Si nous avions pensés à l'avance que dans les grandes villes, personne n'utilise plus les bougies comme moyen d'éclairage dans la maison, nous avions tort.

Tableau 2 : types d'émissions les plus suivies

EMISSIONS	ORDRE D'IMPORTANCE
Divertissements	1
Informations politiques	2
Informations autres que politiques	3
Actualités internationales	4
Education	5

Source : nos propres enquêtes, 2010

IV-Réalités subjectives (autres réalités avec dynamiques, acteurs, structuralisme de P Bourdieu ...)

L'utilisation des matérielles technologiques provoquent la fission de deux cultures différentes, surtout au sein de la dynamique sociale. La dynamique sociale de la communauté villageoise et/ou paysanne malgache se rencontre avec la dynamique des sociétés modernes et technologiques comme George BALANDIER invoque dans « dynamique du dedans et du dehors » nous ramènent à déterminer l'analyse de la réalité suivante :

En guise de conclusion, l'utilisation des technologies nouvelles dans le monde rural ne porte qu'une domination mercantiliste des pays développés sur le commerce des matériels informatiques et électroniques. Il n'y a pas réellement d'avantage substantiel

pour les paysans, créant une forme de statisme, et même de régression dans l'utilisation de ces différents matériels.

Les paysans eux-mêmes constituent finalement des entités dans lesquelles la modernité est une notion mythique, dans la mesure où la base utilitaire et le savoir faire et savoir être réclamée par les NTIC n'ont pas encore été maîtrisés. Voilà pourquoi nous entrevoyons une politique nationale tendant tout d'abord à ce que la masse paysanne puisse être mieux préparée. Sinon, le paysannat restera à son niveau actuel et risque même de régresser et ne sera pas capable d'affronter la concurrence au niveau mondiale. Et ce puisque nous savons que de nos jours, les notions d'ouverture au monde, de concurrence mondiale font rage, dans des niveaux qui peuvent atteindre la ruralité malgache.

Bibliographie

- ANDRIANIRINA (L.), *Décentralisation et institutions publiques territoriales à Madagascar : processus et perspectives*, Ecole nationale d'administration 2006 (CIL 1998-2000)
- Banque Mondiale, *Développement participatif et la Banque Mondiale*, Washington DC, Février 1992
- BESSETTE (G.), *Communication et participation communautaire : Guide pratique de communication participative pour le développement*, Canada, Presses de l'université Laval, 2004
- BISILLIAT (J.), *Pauvreté, exclusion et citoyenneté*, in BISILLIAT (J.) (dir.) *Femmes du Sud, chefs de famille*, Karthala, Paris, 1996, 410 p
- BOLYA, *L'Afrique en kimono*, Editions nouvelles du Sud, 1991
- BOURDIEU (P.), *Habitus, code et codification*, Actes de la recherche en sciences sociales, n°64, 1986
- BOURDIEU (P.), *La situation d'enquête et ses effets*, in BOURDIEU (P.), « La misère du monde », Seuil, Col. points, Paris, 1993. in DANTIER (B.), « Textes de méthodologie en sciences sociales », un document produit en version numérique par Bernard Dantier, bénévole, Docteur en sociologie de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales

Membre de l'équipe EURIDÈS de l'Université de Montpellier 3. (Courriel :
bdantier@club-internet.fr)

DELEIGNE (M.-C.) et MIAUTON (F.), *La pauvreté à Madagascar, Etat des lieux, facteurs explicatifs et politiques de réduction : Education et pauvreté à Madagascar, une problématique à reconsidérer*, Communication Provisoire, 5-7 février 2001, Antananarivo.

DOMENACH (J.-M.), *Approches de la modernité*, Palaiseau/Paris, Ecole Polytechnique/Marketing-Ellipses, 1986.

DURKHEIM (E.), *Le suicide, Etudes sociologiques*, Paris, Alcan, 1897, cité d'après la nouvelle édition, Paris PUF, 1956

FAO, *Approche participative, communication et gestion des ressources forestières en Afrique sahélienne : bilan et perspectives*, Rome, 1995.

FMI, *La mondialisation : faut-il s'en réjouir ou la redouter?*, 12 avril 2000, www.imf.org

FOUGEYROLLAS (P), *L'attraction du futur essai sur la signification du présent*, Edition Klincksieck, Paris, 1991

GALIBERT (D.), *Etat et citoyenneté à Madagascar depuis l'indépendance*, 2002,
<http://amis.univreunion.fr/Conferencier/presentation.html?Id=582>

MAFFESOLI (M.), *Le Rythme de la Vie. Variations sur les sensibilités Postmodernes*, Ed. La Table Ronde, Paris 2004

OLIVIER M., *Six ans de politique sociale à Madagascar*, Grasset, Paris ,1931.

PEEMANS (J.-Ph.), *Le développement des peuples face à la modernisation du monde*, Collection Population, Développement, Paris, l'Harmattan, 2002

SUE (R.), « *temps et ordre social* », Seuil, 2001

www.map.gov.mg/index.php/les-8-engagements/engagement-2.html articles sur les engagements contenus dans le MAP (2007)

RAZAFINDRALAMBO Martial

Université d'Antananarivo

Titre de la communication :

Fondation DURELL : une autre stratégie de conservation et de développement

Introduction

Depuis la conférence de Stockholm en 1972, des principes de base ont été adoptés en matière de Conservation en liaison avec le Développement. Il s'agissait d'identifier le responsable aussi bien de la dégradation des ressources naturelles que de la protection et de l'amélioration de l'environnement pour les générations présentes et futures. La sauvegarde de la terre doit faire l'objet d'une programmation et d'une gestion appropriée par l'homme et par extension par toute l'organisation sociale afin que la capacité de la terre à produire des ressources renouvelables soit conservée et améliorée. Les sommets suivants tels que le sommet de la terre à Rio en 1992 devrait apporter une nouvelle dynamique à l'engagement mondial en faveur du Développement durable.

En quelque sorte il s'agit de mener une protection environnementale à l'échelle planétaire : tous les pays, toute l'humanité reçoivent comme message de veiller à la diminution des atteintes portées à l'environnement et à la dilapidation des ressources disponibles. Le sommet mondial de Durban devrait spécifier la nécessité d'augmenter les superficies protégées.

La division internationale du travail en matière de protection de l'environnement distinguait les pays du nord comme bailleurs de fonds et concepteurs de la lutte ainsi que les organismes et organisations qui en dépendent tandis que les pays du sud ont la lourde tâche d'exécuter et de prendre les mesures nécessaires dans ce sens.

Faut-il rappeler les définitions des concepts Conservation et Développement du fait de l'évolution de la lutte engagée à l'échelle planétaire :

- ✓ la Conservation est un mode de gestion durable, rationnelle et équitable des ressources naturelles. C'est ainsi qu'il s'agit dans tous les sites de protéger

l'environnement des risques de dégradation possible et d'éduquer la population pour un transfert de pouvoir et de responsabilité.

Encore faut-il connaître tous les biens et services fournis par la biodiversité et les écosystèmes et savoir analyser les menaces directes sur ces derniers. Comme toute l'humanité s'est sentie mobilisée afin de trouver la meilleure manière d'arrêter la dégradation chronique de l'environnement, et de mettre sur pied une gestion appropriée et efficace des ressources naturelles, différents projets et des multiples sites de Conservation ont été mis sur pied notamment à Madagascar, constituant une sorte de maillage véritable sur l'étendue du territoire.

Le Développement durable implique un respect de l'environnement et une utilisation prudente et rationnelle de la nature et de ses ressources. Mais il appartient d'abord à la communauté de base de préserver les processus écologiques fondamentaux comme première action destinée à assurer un Développement durable. Il s'agit ensuite de comprendre les stratégies de survie des différentes personnes, d'identifier en même temps les caractéristiques décisives du Développement, et de concevoir enfin des plans d'actions jugés comme priorités du Développement. Pour les paysans en particulier, il apparaît primordial de promouvoir un système de production compatible avec la gestion durable des ressources naturelles. C'est à cette condition qu'on peut espérer satisfaire de façon appropriée les besoins fondamentaux de l'humanité.

De cette façon les conditions nécessaires du Développement durable sont :

- Conservation de l'équilibre général de l'environnement ;
- Distribution et utilisation des ressources équitables entre tous les pays et toutes les régions du monde ;
- Prévention de l'épuisement des ressources naturelles ;
- Rationalisation de la production et de la consommation d'énergie.

Ainsi le Développement durable doit tenir compte de toutes les relations et les interactions existantes entre les systèmes, et que les approches rationnelles doivent se baser sur des indicateurs et des évaluations périodiques.

L'objectif visant à maintenir la Biodiversité et à respecter les principes écologiques pour un Développement durable, a été la mission première de toutes les interventions en matière de Conservation et de Développement.

I. INSTITUTIONS ET STRATEGIES UTILISEES EN MATIERE DE CONSERVATION

Si l'on jette un regard sur les institutions et les stratégies utilisées en matière de Conservation l'on constate un net recul des superficies forestières, la poursuite de la dégradation environnementale, l'augmentation des dépenses de fonctionnement chez les divers projets et organismes qui comptent sur la compétence et la technicité de leurs agents d'une part et d'autre part, l'existence d'une certaine perception de la Conservation et de la gestion des ressources naturelles chez les communautés rurales organisées le plus souvent en associations. C'est sur ces communautés de base que repose la bonne exécution du programme envisagé par les intervenants. Généralement projets et organismes ont des difficultés à comprendre les différences sociales existant dans les communautés. Les couches pauvres et marginales des populations rurales se révèlent la plupart du temps réfractaires à toute organisation et sont pourtant les plus actifs dans l'exploitation effrénée des ressources naturelles.

Il est important d'analyser jusque dans les détails les attitudes et comportements des intervenants extérieurs, des agents de Développement aussi bien que ceux des communautés rurales.

Les intervenants extérieurs, il est vrai, bénéficient d'un pouvoir relatif, de privilège et d'une certaine sécurité.

Les agents de Développement ne peuvent s'occuper seuls des problèmes vécus par les communautés. Si dans un premier temps le paradigme communicationnel a consisté à transmettre la technologie nécessaire à l'accroissement de la productivité, dans un second temps, il est question de susciter le changement dans toutes les dimensions de la vie sociale afin d'amorcer le processus de Développement communautaire. La participation des populations au processus de Développement devient donc le concept clé.

Les agents de projet et tous les intervenants en Développement en général qui travaillent avec des communautés doivent être des agents de communication : la façon d'approcher une communauté locale, l'attitude adoptée dans l'interaction avec les membres de cette communauté, le degré de compréhension de leurs problèmes et la manière de recueillir l'information et de la partager, tout cela implique une manière

d'établir un processus de communication. De cette manière, les gens se sentent concernés par les problèmes abordés, et participeront à toute initiative visant à les solutionner.

Le WWF a toujours appuyé la gestion des parcs et autres sites de Conservation en proposant des activités censées intégrer la population au Développement (pisciculture, agriculture. etc.) et qui servent en même temps de préservation des ressources naturelles anciennement exploités. La sensibilisation de la Population sur l'importance des ressources naturelles est décisive pour l'avenir de l'homme.

De même l'ex-ANGAP ou MNP insiste dans sa politique environnementale sur l'amélioration des politiques foncières et des aménagements ruraux ainsi que la prépondérance des mesures de Conservation et la valorisation des ressources naturelles.

Si des efforts ont été consentis en matière de lutte pour la défense de l'environnement, la conjoncture internationale caractérisée depuis quelques années par la hausse rapide du prix du baril de pétrole sur le marché mondial et l'inflation très élevée dont les retombées n'ont fait qu'accentuer la pauvreté des pays sous-développés, en même temps l'on assiste à la multiplication des allocations de subventions aux actions de défense de l'environnement.

Tandis qu'au niveau national, on a projeté de mener une politique de réduction de la pauvreté tout en mettant en application la politique de libéralisation économique et en faisant appel à des investissements étrangers. Le désengagement de l'Etat, le processus de décentralisation exigent une prise en main du Développement à travers des interventions pour la Conservation et le Développement tant au niveau régional que communal.

Les pays sous-développés sont partagés entre la nécessité d'innover, d'adopter des technologies nouvelles selon les injonctions des développeurs et intervenants extérieurs et l'attachement aux pratiques traditionnelles et à des conceptions de Développement spécifiques. Si des institutions nouvelles telles qu'associations, conseils ou comités semblent avoir la préférence des bailleurs de fonds et des organisations extérieures, les communautés de bases sont gagnées par le doute face à la non prise en compte des Fokonolona et du Conseil des Anciens.

La plupart du temps, les pratiques traditionnelles aussi bien que les traditions en général sont jugées illicites et nuisibles à l'environnement par l'extérieur. Des préjugés ainsi que des clichés sont brandis afin de dévaloriser ces institutions traditionnelles. Le fait

de sous-estimer les Fokonolona et le Conseil des Anciens occulte les actions de ceux-ci dans la résolution des problèmes de communauté et dans l'efficacité de l'administration des affaires communautaires. Si dégradation il y a, on peut se demander comment améliorer simultanément l'utilisation des ressources naturelles et les potentiels humains ? Comment aussi peut-on chercher à réduire l'écart entre les besoins des communautés et ce qui est proposé par le Développement ? Enfin comment mettre en œuvre une stratégie fondée sur une participation consciente et une responsabilisation efficace pour des communautés noyées dans la pauvreté ?

D'une façon générale, l'incompréhension de la population confrontée de plus en plus à l'insuffisance alimentaire et à la pauvreté de façon globale s'est traduite par une exploitation des ressources naturelles aussi bien au niveau des zones tampons que des zones périphériques des parcs.

La population des villages limitrophes a toujours vécu de la forêt et par la forêt (bois pour la construction des maisons, bois de chauffage, champs de culture, pâturage, etc.). Les pratiques anciennes telles que le défrichement, puisque le Tavy est perçu comme une manière de respecter et de maintenir les habitudes ancestrales car les ancêtres représentent la sagesse, aggravent les dangers menaçant les parcs et toutes superficies forestières par extension.

Le mode de vie adapté aux conditions naturelles (nourriture à base de plantes ; chasse aux petits animaux, utilisation de matériaux pour la construction) ainsi que la méconnaissance des équivalents monétaires qui doivent guider l'utilisation des ressources naturelles constituent les causes principales des pressions.

Ce sont surtout les petits producteurs et les migrants dans bien des endroits qui sont les plus demandeurs de ressources forestières par rapport aux autres catégories sociales rurales. Les comportements humains sont guidés par des tabous, des «fady» qui ont pour vocation d'apaiser les ancêtres. A mentionner que des «fady» nombreux concernent l'environnement.

De la sorte, il apparaît que tous les projets mis en œuvre liant les objectifs de Conservation et de Développement ont dénoncé ces pratiques qualifiées d'irrationnelles et il en résulte que la législation et l'interdiction d'accès aux forêts protégées ont été renforcées.

Cependant, l'application de plans et de programmes environnementaux s'est soldée par la poursuite de la dégradation environnementale et la non-implication directe des populations dans la Conservation et la gestion des ressources naturelles.

Somme toute, la stratégie la plus utilisée consiste à lutter contre les traditions et les pratiques populaires qui sont jugées globalement comme illicites et nuisibles à l'environnement. Il s'avère nécessaire d'exiger des communautés de base un changement de comportement.

Il faut cependant se convaincre du fait que seules les populations peuvent devenir en fin de compte des facteurs majeurs de l'exploitation durable des ressources naturelles et à long terme de la Conservation des parcs, réserves et Forêts protégées.

II. INTERVENTION ADAPTEE

L'étude de ce qui a été menée dans la région de Mitsinjo, plus exactement à Soalala peuplé de clans et de lignages Sakalava, est significative à cet égard : cette zone renferme des espèces de faune et de flore endémiques uniques à Madagascar et qui sont menacées de disparition si rien n'est fait pour les protéger. C'est ce qui a amené la FONDATION DURRELL à les préserver car le rôle de cette organisation consiste en priorité à sauvegarder les espèces menacées d'extinction :

- l' « Angonoka » (tortues de couleur jaune)
- le « Komanga » (sorte d'arbuste hazomalany)
- le « Rere » (grandes tortues d'eau douce)
- le « Mireha » (canards sauvages migrateurs)

Participant à la sauvegarde de ces espèces à Madagascar, plus particulièrement à Soalala très fréquenté par les croisiéristes qui aiment effectuer de l'écotourisme. DURRELL et sa fondation en sont venus à défendre l'habitat de ces espèces en s'occupant de la préservation de l'écosystème (Mangrove) dans toute cette zone du nord-d'ouest jusqu'à Sambirano.

Le site de Soalala a été établi comme site de Conservation et de Développement. C'est ainsi que les intervenants se sont adonnés à l'observation participante pendant un certain temps avant d'approfondir à travers des questionnaires l'étude du milieu et ce qui a été entrepris en matière de Conservation par les communautés locales. Ce qui a abouti à identifier les responsables de la destruction de l'environnement et à chercher la manière de

les transformer en responsables de la préservation. En un mot il s'agit d'œuvrer avec les communautés de base pour réaliser l'objectif de préserver de telles espèces, ainsi que tout leur environnement.

Ces communautés sont considérées comme les propriétaires spécifiques de cet environnement et l'intervenant doit donc solliciter auprès d'elles l'autorisation de préservation des ressources de cet environnement. Il a donc fallu apprendre la culture traditionnelle Sakalava, amener les membres de ces communautés à valoriser cette culture locale et à instaurer avec eux la Conservation participative.

Diverses étapes ont été franchies dans la conscientisation, l'organisation, la légalisation de ce qui est mis sur pied avant d'aboutir à l'action environnementale et sociale. Par une intervention patiente, les villages ont été intégrés successivement au projet de Conservation et de Développement : de 5 villages-clés au départ l'opération a regroupé actuellement près de 15 villages abritant des communautés-mères et ainsi que des communautés satellites. Ce qui forme un total de 30 petites communautés responsables.

On peut invoquer toute sorte de facteurs pour expliquer les modifications de l'état de socialisation et apprécier ce qu'il en est devenu actuellement. Les influences de la sensibilisation menée dans toute la zone rurale de façon originale écoute, collecte des connaissances traditionnelles telles que la culture de l' « Angonoka » ont provoqué beaucoup d'effets sur la culture et l'éducation familiale. Il en résulte aussi qu'après la conscientisation c'est-à-dire la manière de rendre rationnelle ce qui ne l'était pas. la population s'est montrée moins rigide et plus tolérante vis-à-vis des dysfonctionnements de la vie communautaire.

En quelque sorte, le projet en usant des théories d'anthropologie sociale et culturelle ainsi que de socio-écologie a pu se rapprocher de la population locale dans la recherche sur la situation socio-économique et socioculturelle dans la zone d'intervention (site de Soalala). Il ressort clairement de cette étude que la population est attachée au mode de vie traditionnelle et tourne carrément le dos aux innovations. Ce qui a donné une impression d'immobilisme de la société. Mais en réalité, ces communautés à travers leurs différenciations sociales par le sexe et par l'âge notamment, ont pu s'organiser facilement et identifier les priorités et les potentialités des hommes comme des femmes.

Le projet a mis en relief les pratiques traditionnelles de Conservation (observance des lieux sacrés, tabous sur la consommation de certains animaux ou de certaines plantes) et a procédé après invitation à la participation à une responsabilisation communautaire sur la préservation des ressources.

A travers les étapes, études du milieu, compréhension des préoccupations et des besoins des communautés, le dialogue est favorisé et l'écoute privilégiée de façon à avoir la confiance des leaders sociaux d'abord puis de l'ensemble des membres des communautés associés aux cercles de discussions élargis. Par la suite, comme les rites jalonnent la vie communautaire, il en a été tiré la nécessité d'organiser des fêtes environnementales comme nouveau rituel consacrant la valeur attribuée aux ressources naturelles et à tout l'environnement, elle-même liée au renforcement de la conscience sociale (Joro).

Les différentes pratiques religieuses engendrent des lois, des normes et des contraintes sociales qui règlementent la vie et les comportements du groupe vis-à-vis du type de religion adoptée par la communauté. La multiplication des cérémonies rituelles témoignent de l'actualité et de la vitalité de la vie traditionnelle, d'autant plus que ces formes religieuses répondent directement aux besoins des sociétés rurales qui cherchent avant tout à se protéger des agressions extérieures. Si à l'origine, l'homme a subi la domination de la nature, la collaboration et l'organisation entre les hommes ont rendu possible la prise de conscience de pouvoir maîtriser et dominer la nature (transformation de la nature dans un processus et production de biens matériels). Avec l'apparition d'une force sociale dominante, la représentation religieuse va être obligée de s'adapter à l'ordre social et cela a conduit à la vénération et à la sacralisation de la force sociale dominante (culte des rois et de leurs ancêtres par exemple).

A chaque découverte de nouvelles ressources et habitats de faune endémique, des sensibilisations et explications sont menées jusqu'à persuasion des communautés. Chaque découverte est ponctuée par des fêtes environnementales, et ceci regroupe tous les membres ainsi que les représentants de l'administration et les techniciens.

A remarquer qu'au départ, toutes les dépenses nécessitées par ces fêtes dans tous les villages concernés sont supportées par le projet et que par la suite on s'est orienté vers la

recherche de bailleurs de fonds soucieux de la pérennisation de cette organisation et de cette responsabilisation communautaire pour la Conservation et le Développement.

Si l'on raisonne en fonction des dépenses engendrées par les cérémonies rituelles qui semblent exorbitantes, la pratique du joro peut être jugée irrationnelle. Mais il ne s'agit aucunement d'apporter des changements au niveau de la pratique religieuse car elle est tributaire d'une certaine manière de procéder dans les activités de production et il ne s'agit pas de risquer à frustrer les paysans.

La culture dans son ensemble est un élément moteur de la reproduction sociale. Elle contribue à l'épanouissement individuel en enrichissant les connaissances, en développant les liens affectifs et en perpétuant la solidarité et la cohésion du groupe.

De telles façons de procéder posent aussi le problème de communication dans des communautés composées de diverses catégories sociales ainsi que d'immigrants. L'individu qui fait partie de plusieurs groupes sociaux cherche par imitation à se rapprocher du groupe de référence, et à prendre une certaine distance par rapport à son groupe d'appartenance. Il n'appartient pas par la naissance, par l'origine, par le lieu d'habitation et par son environnement à ce premier groupe auquel il aspire à appartenir. De plus en plus l'individu calque ses croyances et ses actions sur celle du groupe de référence et cherche la meilleure manière de s'y conformer.

Cependant le rôle de leaders sociaux joué par les chefs lignagers n'est pas négligeable aussi bien sur le plan politique que sur le plan culturel, car ils arrivent à convaincre plus facilement la masse sous leur domination à se conformer à leurs groupes d'appartenance et le projet a vu juste en les considérant comme des partenaires. Ces leaders d'opinion diffusent les informations de façon continue et favorisent le même style de vie chez les membres de la communauté.

La hiérarchie nouvelle introduite par l'existence de Fokontany et de Commune ne peut porter atteinte aux structures lignagères mais au contraire elle ne fait que renforcer ses dernières.

Les autorités issues de la modernisation font tout pour intégrer les chefs traditionnels dans leur organisation afin de pouvoir attirer la masse (attribution de postes de responsabilité, charge de transmettre les messages venant des autorités supérieures).

Il n'est pas question d'interdire les usages mais de gérer l'exploitation des ressources de façon modérée en amalgamant les valeurs traditionnelles de Conservation et la législation en vigueur en matière forestière.

A souligner que structurellement, des associations sont constituées légalement en vue de faciliter les formalités administratives concernant la production et l'évacuation des produits, fruits de l'entreprise d'actions de développement.

Des ateliers villageois auxquels participent chercheurs, autorités locales traditionnelles et responsables des services déconcentrés sont organisés afin de consolider la conscientisation et de favoriser la prise de décisions sur une base consensuelle. Ces ateliers sont suivis de repas communautaire, élément primordial pour observer et cimenter la cohésion sociale.

Sur tout ce qui se fait en matière de Conservation et- de Développement, les collectivités décentralisées ainsi que les services administratifs et techniques sont toujours associés, ceci afin de ne pas s'attirer les foudres du Fanjakana (Etat), car la peur de l'Etat hante toujours les esprits.

Des concours pour identifier les communautés rurales les mieux impliquées dans les activités de Conservation, sont organisés avec comme lots la réalisation de micro-projets dans le domaine du développement. Les meilleurs micro-projets qui correspondent à leurs besoins exprimés sont prioritaires. L'émulation suscitée de cette façon encourage les diverses associations à rivaliser d'ardeur dans l'accomplissement des tâches de conservation et de développement.

Il est donc clair qu'aucun appui aux actions de Développement n'est octroyé si les tâches de Conservation ne sont remplies correctement.

Les Dina mises sur pied ne font que reprendre et renforcer les règles traditionnelles qui ont toujours été observées, et cela constitue une garantie d'une meilleure Conservation par rapport à ce qui est exigé par les lois.

En gros, les points forts de ces interventions sont importants :

- Valorisation écologique et du système traditionnel.
- Utilisation de traditions favorables à la protection d'animaux afin de favoriser la pratique communautaire de Conservation.
- Protection de l'environnement indissociable des actions de Développement.

En revanche, on décèle quelques points faibles :

- La collaboration entre tous les acteurs, en particulier entre élus et paysans, peut provoquer des dissensions à la longue si on n'y prend pas garde car les responsables veulent des fois faire prévaloir leurs prérogatives.
- Irrégularité des revenus.
- Reproduction de ce qui a trait à la subsistance essentiellement, faisant ainsi entrave à l'intégration dans l'économie de marché.

Comment faire en sorte que les communautés s'approprient les activités de Conservation et comment peuvent-elles réaliser leur Développement sans aide extérieure ? Le Projet est-il intégré comme il se doit aux communautés rurales des zones périphériques ?

Les efforts consentis, du genre attribution de la moitié des recettes des droits d'entrée (DEAP) pour les parcs les plus visités, renforcement de capacité afin d'associer les communautés aux tâches de suivi, de planification des activités et de la gestion qui a été avalisée par elles-mêmes, par les autorités locales et les responsables du Projet, ont certes réduit les pressions mais ne les ont pas arrêtées.

L'opportunité représentée par l'écotourisme et certains types de tourisme pourrait être mise à profit non seulement pour générer des revenus au bénéfice des communautés locales mais aussi pour valoriser leur culture afin de les inciter à protéger ces ressources et à défendre leur identité.

Enfin, le système des Aires Protégées de Madagascar (SAPM) est appelé à promouvoir la Conservation de l'ensemble de la biodiversité unique de l'île (écosystèmes, espèces, variabilité génétique), et en même temps la Conservation du patrimoine culturel dans l'optique de surmonter les réticences plus ou moins manifestées par les communautés rurales.

Conclusion

Le fait de partir de l'approche participative et de déboucher sur la responsabilisation des villageois considérés comme acteurs principaux permet de viser un Développement harmonieux des communautés rurales. Les communautés villageoises prennent effectivement part à la décision de planification et de réalisation des actions dans une stratégie intégrée. Ce qui renforce l'efficacité des interventions de Conservation et de Développement au nom de l'intérêt général.

SOLOFOMIARANA RAPANOEL Bruno Allain

Université d'Antananarivo

Titre de la communication :

« Analphabétisme / Illettrisme, facteurs d'exclusion sociale »

L'éducation joue un rôle primordial aussi bien pour le bien-être de l'individu que pour le développement de la société. Il y a, sans conteste, une relation étroite entre qualité du capital humain et productivité. Depuis quelques décennies, les notions de pauvreté et de développement sont devenues une polémique autour de laquelle est centré le débat à Madagascar. Pour que l'homme puisse assurer parfaitement son rôle d'acteur actif, il doit se munir de deux qualités indispensables : être en bonne santé et avoir une bonne éducation. En d'autres termes, pour échapper à la pauvreté, il faut avoir la possibilité de se soigner et surtout de s'instruire.

Dans le contexte actuel, pour l'atteinte des Objectifs du Millénaire pour le Développement (O.M.D.), l'Etat malgache, les organismes non gouvernementaux nationaux et internationaux, et d'autres entités prennent conscience de l'utilité incontournable de l'éducation dans le processus du développement, et essaient non seulement d'accroître le taux de scolarisation et le taux de réussite, mais de diminuer également le taux d'analphabétisme. De ce fait, il faut axer les interventions sur deux volets : améliorer le système éducatif pour les enfants et mener une politique d'alphabétisation des adultes. En effet, les études statistiques montrent qu'une grande partie de la population n'a accès à l'enseignement : près de 47% des gens de plus de 4 ans, en 2001, ne savent ni lire ni écrire, un pourcentage assez conséquent d'élèves abandonnent très tôt l'école. L'éducation est devenue une source de disparité et d'inégalité socioéconomiques. En général, elle favorise plutôt les riches que les pauvres, les citadins que les ruraux, les garçons que les filles. Un lien de causalité existe bel et bien entre la pauvreté et l'éducation.

La présente communication essaiera d'apporter des éclairages quant aux relations entre le niveau intellectuel de la population et le développement du pays. Nous avons

choisi comme cible un milieu rural, la commune d'Ambano dans la région de Vakinakaratra qui peut être représentative des communes rurales malgaches. Parmi les raisons de notre choix c'est que cette zone constitue un carrefour de plusieurs programmes de développement mis en oeuvre par l'Etat, des organismes non- gouvernementaux. Ceci nous permettra de voir les comportements et les réactions des paysans face à tous ces programmes. La principale question est de savoir quel est le poids de l'analphabétisme et de l'illettrisme dans le développement rural ? Une telle question fait appel à d'autres : comment vivre une telle situation (non savoir) en milieu rural ? Les concernés peuvent-ils contribuer au processus de développement ? Les capacités intellectuelles des paysans suffisent-elles pour développer les activités agricoles ?

En guise de réponses provisoires à ces questionnements, nous proposons l'hypothèse que l'illettrisme et l'analphabétisme constituent des facteurs de blocage au développement rural, que celui qui ne sait grand-chose, ne peut rien et n'aura rien. Nos observations ont porté sur 30 ménages tirés au hasard dans la commune cible.

Pour le cheminement de notre étude, nous procéderons dans un premier temps à une présentation générale de l'illettrisme et de l'analphabétisme par un cadrage théorique et une approche diachronique de ces deux notions ; puis nous exposerons les réalités vécues dans cette commune en décelant les liens entre le manque de capital culturel et le développement ; enfin, nous terminerons par la proposition de pistes de réflexion pour améliorer la situation qui prévaut.

I- Généralités sur l'illettrisme/ analphabétisme

A- Essai de définitions

Initialement ; l'illettré est celui qui n'est pas lettré, qui n'a point de connaissance en littérature. L'idée d'inculture contenue dans l'illettrisme est cependant actuellement supplantée par celle d'analphabétisme qui exprime, en principe, l'incapacité de lire et d'écrire pour une personne qui n'a jamais appris ou qui a oublié.

Est-ce à dire qu'illettrisme et analphabétisme peuvent être employés indifféremment l'un pour l'autre ou y a-t-il démarcation entre eux ? Dans leurs acceptions modernes, quoiqu'il ne soit pas toujours aisé de les différencier nettement, la nuance est quand même perceptible. En effet, compte tenu de leurs situations réelles, les pays

développés préfèrent utiliser le vocable illettrisme à celui d'alphabétisme qui s'appliquerait davantage aux pays pauvres.

Le mot illettrisme a, peut-être, été également adopté par analogie avec l'anglais « illiteracy ». Dans les pays anglo-saxons, ce terme désigne de façon élastique les divers degrés de l'insuffisance des connaissances de base, l'analphabetisme y compris.

D'après l'UNESCO, l'analphabetisme est l'incapacité de lire et d'écrire, en le comprenant, un exposé simple et bref de faits en rapport avec la vie quotidienne. Même les personnes sachant lire sans savoir écrire se rangent donc dans cette catégorie. Il y a néanmoins plusieurs niveaux d'analphabetisme allant de l'ignorance complète de toute forme d'écriture à une certaine capacité aléatoire de déchiffrement. Si l'analphabetisme radical concerne essentiellement les pays en voie de développement, il n'épargne pas pour autant les pays occidentaux (les analphabetes y sont toutefois peu élevés étant donné la scolarisation obligatoire jusqu'à 16 ans). Selon les dernières estimations, il y a dans le monde, en 2003, 860 millions d'analphabetes de 15 ans et plus, les 2/3 d'entre eux, soit 573 millions, sont des femmes. L'objectif de la communauté internationale est de faire progresser le taux d'alphabétisation de 50% d'ici à 2015. Aussi, pour la démarginalisation des analphabetes de la planète, les Nations Unies se proposent-elles d'axer leurs actions, dans les années à venir, sur l'alphabétisation des femmes et des filles avant de parvenir à l'objectif final d'une alphabétisation universelle.

A la différence des analphabetes radicaux qui n'ont jamais appris à lire et à écrire, les illettrés, eux, ont été en contact avec les apprentissages fondamentaux de la lecture, de l'écriture et du calcul, mais les ont oubliés pour ne pas les avoir bien assimilés et exploités. Les expressions usitées à l'endroit des individus jeunes et adultes, affectés par l'illettrisme, comportent un point commun constant : le constat d'échec de leur apprentissage de la lecture, de l'écriture, du calcul. En voici des exemples :

- de très faibles capacités dans les branches précitées qui gênent gravement leur vie quotidienne et/ou professionnelle ;
- un très bas niveau en instruction de base qui handicape leur vie active ;
- une absence d'assimilation, un manque de pratique, une perte des acquis scolaires les plus élémentaires pour faire face aux exigences minimales requises dans la vie professionnelle, sociale.

Pour le cas de Madagascar, l'amalgame de l'analphabétisme et de l'illettrisme n'est pas rare, les autorités étatiques n'ont pas éprouvé le besoin d'en faire la distinction jusqu'à présent. La réalité se penche plutôt vers l'analyse de l'analphabétisme, mais le contexte actuel doit prendre en considération la définition de l'illettrisme au niveau international.

La spécificité de Madagascar se reflète à travers la place et le rôle joués par la langue maternelle (le malgache) et celle de l'ancien colonisateur (le français). Rappelons l'importance fondamentale de la langue dans le phénomène de l'analphabétisme, de l'illettrisme. Il est vrai que la langue est au centre de toutes les situations où l'homme doit être soumis à un apprentissage. Dans le processus d'interactions à l'intérieur des milieux sociaux, partie intégrante de l'éducation, la langue demeure le principal outil : nous nous servons essentiellement de la parole et/ou de l'écriture pour communiquer et pour tisser des relations dans le cadre du travail et de la société en général. Bref, la langue est à la fois l'objet et le sujet majeurs dans tout système éducatif. Dans le cas de Madagascar, l'illettrisme concerne donc d'une part la langue malgache, et d'autre part la langue française.

B- Politique et pratiques d'alphabétisation à travers les trois Républiques à Madagascar

Divers politiques et programmes ont été mis en œuvre lors des différents régimes qui se sont succédés pour combattre l'analphabétisme.

1- Politiques générales de l'Etat en matière d'alphabétisation

a/ Lors de la 1^{ère} République

Lors de son accession à l'indépendance en 1960, Madagascar a hérité de la période coloniale d'une scolarisation relativement faible, caractérisée par une minorité de population instruite inégalement répartie dans l'espace, et ce à l'avantage des hautes terres et des milieux urbains. Des écoles de base, dénommées « écoles du premier cycle », dépendant des communes rurales, ont alors été instituées, conformément à la politique du gouvernement qui a visé à réduire l'injustice sociale. Plus proches des réalités locales, les fonctionnaires étaient plutôt des fonctionnaires communaux qui ont participé à l'animation des villages. L'alphabétisation a été ainsi considérée sous l'angle de l'animation rurale comme moyen d'ouverture du monde rural au progrès technique et au développement.

b/ Pendant la deuxième République

Se voulant d'inspiration socialiste, elle a prôné un courant idéologique incluant plusieurs mouvements dits de libération nationale et a axé les actions de développement dans le contexte de lutte contre toute forme de discrimination et de domination. Dans tous les domaines de la vie publique se rencontrait un interventionnisme très accentué de l'Etat.

La loi 78-040 a défini le cadre général du système de l'Education et de la formation. L'éducation comportait quatre volets : l'éducation formelle, la formation professionnelle comprenant deux degrés et destinés à ceux qui ont fini les deux premiers niveaux de l'éducation formelle; la formation permanente, destinée à pérenniser et à perfectionner les acquis de l'éducation formelle. Aussi, les actions de l'alphabétisation ne semblent-elles pas être intégrées dans ce système. Le gouvernement a cependant tenu à reprendre la politique d'alphabétisation de la Première République à partir de 1978 en lui donnant une Direction spécifique, la Direction de l'alphabétisation et de l'éducation des adultes, au sein du ministère chargé de la population. Dès lors, a été avancée l'hypothèse selon laquelle la démocratisation de l'éducation de base a impliqué la considération de l'analphabétisme comme une situation provisoire et non pérenne, qui disparaîtrait normalement avec cette généralisation de l'enseignement. L'alphabétisation à instaurer a surtout concerné les adultes qui n'ont pas bénéficié de cette généralisation. Ce fut donc une œuvre de remédiation.

c/ La Troisième République

Elle s'est caractérisée par une grande instabilité gouvernementale, surtout au début. Plus d'une dizaine de ministres et autant de directeurs se sont succédés au ministère chargé de l'alphabétisation. Le ministère lui-même a changé plusieurs fois d'appellation, donc de structure ; quant à la direction, elle portait le nom de Direction de l'alphabétisation et de l'éducation des adultes pour se transformer un temps en Direction de l'Education non formelle.

La politique d'ouverture au partenariat, entreprise lors des dernières années de la Deuxième République, s'est poursuivie suivant les projets et les localités. Des formations de moniteurs et cadres responsables ont continué à être assurées par des partenaires privés, mais, faute de directives soutenues de la part de la direction centrale, les moniteurs, livrés à eux-mêmes, ont agi de leur propre chef dans la réalisation de leurs tâches. Toutefois, dans l'ensemble, la liaison des actions d'alphabétisation à des microprojets est restée la règle, et

de plus en plus, la plupart de ces microprojets se sont axés à des activités génératrices de revenus.

2- Les pratiques de l'alphabétisation

a/ Sous la Première République

La politique de l'alphabétisation a visé à faire bénéficier le maximum de personnes des bienfaits de l'instruction. Madagascar a été d'ailleurs choisi en 1968 pour faire partie des pays pilotes du Programme d'Expérimentation Mondiale de l'Alphabétisation (P.E.M.A.) avec l'assistance du PNUD et de l'UNESCO. A cette époque, l'alphabétisation a été considérée comme affaire d'Etat et a été particulièrement axée sur le monde rural. Les campagnes annuelles et limitées ont été alors adoptées, en tenant compte des contraintes du calendrier agricole, durant la morte saison qui a coïncidé avec les vacances scolaires.

Des structures différentes ont coexisté pour la mise en œuvre de ces campagnes d'alphabétisation :

- une structure de conception et de sensibilisation, dépendant des services de l'Etat, et opérant à travers un Bureau au niveau de chaque province, avec un inspecteur et des moniteurs qui ont réalisé seuls la campagne d'alphabétisation à ses débuts ;

- une structure de réalisation constituée d'une équipe villageoise d'alphabétiseurs composée de cinq personnes lettrées volontaires travaillant sous l'égide des moniteurs. Ce recours aux villageois lettrés montre l'impossibilité pour l'Etat de couvrir à lui tout seul les campagnes et également l'importance de la participation sociale dans la lutte contre l'analphabétisme.

b/ Sous la Deuxième République

La politique prônée à l'époque a eu comme objectif l'éradication de l'analphabétisme, considéré comme fléau national, et des campagnes de masse ont été instituées dans ce sens. Mais devant les résultats mitigés de ces dernières, elles ont été abandonnées à partir de 1983. L'approche sélective a été alors appliquée avec la nouvelle conception de la campagne d'alphabétisation comme composante d'un développement intégré, et notamment d'une ouverture au partenariat institutionnel. D'où la mise en place d'une Direction chargée de l'alphabétisation pour l'examen régulier des stratégies adoptées et de leur évolution. A cet égard, trois périodes principales ont été identifiées :

- la période de 1978 à 1982

Avec l'annonce officielle du choix de l'alphabétisation fonctionnelle, le Fokontany a été également déclaré comme une entité géographique et administrative de base de l'organisation des actions d'alphabétisation dont le programme était censé partir des réalités quotidiennes de la localité concernée. C'est à ce titre qu'un programme standard destiné à être adapté aux réalités a été conçu avec la mise en place de quatre phases : la pré-alphabétisation ; l'alphabétisation proprement dite avec deux niveaux A et B ; la post-alphabétisation ; l'évaluation finale.

- la période de 1983 à 1987

Des programmes sur mesure, basés sur des micro projets de développement et tenant compte du programme standard national, des spécificités du milieu, ont été élaborés. Parallèlement, une sorte de pacte pour responsabiliser toute la communauté a été établi, et un comité local comportant trois commissions (sensibilisation, pédagogie, suivi-évaluation) a été mis en place. Au niveau central, la Direction a pris le nom de Direction de l'Education Populaire et de l'Alphabétisation pour en souligner l'importance, et l'accent a été mis sur la post alphabétisation. Le programme quant à lui s'est trouvé allégé et les deux niveaux ne sont plus différenciés.

- la période après 1987

Le changement de l'orientation de la politique du pays à partir de 1985 a également entraîné des changements au niveau des pratiques de l'alphabétisation. Considérée comme composante d'un projet concerté et intégré du développement, elle est devenue une action de promotion technique et culturelle intégrant la formation professionnelle, la formation socioéconomique et la lecture- écriture.

A ce niveau, l'intégration des actions de la Direction dans des zones de développement où opèrent des partenaires (ONG et organismes internationaux) s'est avérée incontournable. L'approche sélective s'est alors imposée et l'existence d'un projet, dans lequel sont intégrées les actions d'alphabétisation, devient fondamentale dans la mesure où les stratégies adoptées en dépendent.

Par ailleurs, cette période a été marquée par le recours aux jeunes bacheliers accomplissant leur service national hors forces armées et qui suppléent parfois les alphabétiseurs villageois bénévoles. Et bien que le programme, tout comme les matériels

didactiques, soit conçu au niveau central, le fonkontany reste toutefois le point d'ancrage des actions d'alphabétisation.

c/ Sous la Troisième République

La suppression du service national a bouleversé les actions d'alphabétisation. Il a fallu rechercher un système de partenariat au niveau local et régional compte tenu du :

- caractère multidisciplinaire de l'alphabétisation fonctionnelle et qui dépasse la seule compétence de la Direction de tutelle ;

- la faiblesse des ressources, aussi bien humaine, financière que matérielle dont dispose la Direction ;

- la prise de conscience de certaines organisations oeuvrant dans le développement rural et confrontées au problème de l'analphabétisme.

Aussi le partenariat a-t-il revêtu plusieurs formes : contribution financière, en ressources humaines, en matériels, en prestation de services, en formation de cadres. Ce partenariat s'étend également aux autres ministères, aux organismes internationaux, aux ONG nationales et internationales, ou aux simples associations villageoises. Lors de ces dernières années, on peut remarquer que la Direction n'a plus agi seule, mais a toujours mené des actions en partenariat avec d'autres institutions.

Tel se présente le cadre général en matière d'alphabétisation à Madagascar depuis son indépendance. Il s'agit maintenant de voir les réalités au niveau de notre terrain d'étude et des impacts sur la population.

II- Analphabétisation/ Illettrisme et développement

Le phénomène d'analphabétisme/illettrisme aujourd'hui peut-être expliqué par des causes liées essentiellement à l'idée que les Malgaches, notamment les ruraux, se font de l'éducation scolaire. Ils se campent sur une méthode traditionnelle fondée sur les us et coutumes pour éduquer les enfants. Certains parents ont pensé que l'inculcation des valeurs et des sagesse à leurs enfants aurait suffi pour qu'ils puissent vivre en société et gagner leur vie. Etre sage vaut mieux qu'être instruit. D'où des générations de personnes adultes et jeunes se trouvent actuellement analphabètes et illettrées. Elles vont encore transmettre cet héritage culturel à leurs enfants, et le cycle continue. Le problème est de savoir s'il peut exister un lien entre analphabétisme/illettrisme et développement ?

A- Les effets de l'analphabétisme/illettrisme sur les activités économiques

Des liens macro socioéconomiques peuvent être perceptibles entre la non-instruction et la pauvreté, ces deux phénomènes semblent indépendants. Quels sont les effets directement visibles ?

1- Le sous- emploi et le chômage

Quel que soit le milieu, urbain ou rural, les non- instruits sont souvent marginalisés dans le monde du travail. En ville, les entreprises et sociétés ne recrutent que des jeunes diplômés, qualifiés et expérimentés pour avoir une bonne qualité de service et un meilleur rendement. De même en milieu rural où l'activité principale est l'agriculture, il y a corrélation entre production et savoir –faire : le paysan doit disposer d'une force productive (terres à cultiver et force physique au minimum) et d'un niveau d'instruction assez soutenu. C'est justement le problème car beaucoup de chefs de ménages (40%) ont arrêté leurs études sans avoir eu le C.E.P.E. ou sont des analphabètes et illettrés. En plus, ils n'ont pas de terres cultivables et deviennent des travailleurs temporaires chez les riches ou immigrer vers la ville pour chercher de petits emplois.

2- L'insuffisance de revenu

Pour avoir un bon rendement, l'agriculture, principale activité, a besoin d'importants investissements, ce qui fait défaut à la masse paysanne de la commune d'Ambano, les ménages pauvres ne peuvent payer ni la main d'œuvre pour le sarclage, le repiquage, la moisson, ni acheter les intrants agricoles ou les semences sélectionnées. Pour plus d'éclaircissements, le tableau suivant nous renseigne sur les revenus des ménages dont les chefs sont illettrés ou de niveau primaire, et ceux qui ont atteint le niveau secondaire et plus.

Tableau du revenu annuel des ménages selon le niveau d'instruction du chef.

Revenu (Ariary/an)	Niveau primaire		Niveau secondaire et plus	
	Effectif	Pourcentage	Effectif	Pourcentage
Entre 120000 et 480000	7	46,67	4	26,67
Entre 480000 et 960000	2	13,33	1	6,67
Entre 960000 et 1800000	1	6,67	5	33,33
Entre 1800000 et 3600000	3	20	3	20
Près de 10000000	0	0	2	13,33
Données non disponibles	2	13,33	0	0
Total	15	100	15	100

Source: enquêtes personnelles, 2008

La plupart des ménages ayant des difficultés financières sont dirigés par des chefs de famille illettrés ou à faible instruction. Pour notre estimation des revenus, nous avons dû user d'une fourchette de chiffres, vu que l'exploitation agricole n'est pas comme certaines activités professionnelles dont la rémunération (montant et durée) est fixe, et il est très difficile d'obtenir des données exactes relatives au revenu de la population. D'ailleurs les illettrés ne savent même pas exactement combien ils touchent mensuellement ou annuellement. Aussi, pour les ménages qui n'ont pas pu donner des valeurs approximatives ou exactes, nous avons établi la fourchette de salaires sur des valeurs calculées à partir des productions agricoles et des dépenses des ménages enquêtés.

Toujours est-il, le constat suivant est fait : l'illettrisme a des conséquences négatives sur le niveau de vie du ménage. En effet, les ménages dont les chefs sont des illettrés ou de niveau primaire, sont les plus exposés à la pauvreté, ne disposant que d'un revenu annuel entre 120.000 et 480.000Ar (46.67%). Les paysans ayant atteint le niveau secondaire et plus ont plus de chance d'améliorer leur condition de vie. D'après le tableau,

nous pouvons remarquer des paysans ayant un revenu près de 10.000.000Ar/ an, ce sont des diplômés du baccalauréat et plus et qui ont décidé de s'installer dans la commune et pratiquent en même temps l'agriculture et l'élevage de vaches laitières.

3- Une faible technicité

Les illettrés et les sans- instruction ont des problèmes d'assimilation et d'application de techniques nouvelles dans l'agriculture. Très souvent ils sont marginalisés pour intégrer les diverses associations et coopératives paysannes, un milieu où les membres peuvent bénéficier de différents avantages par le biais des échanges et de formation. Citons parmi les organismes et associations non gouvernementaux opérant dans la commune le FIKRIZAMA pour l'éducation des femmes dans l'artisanat et le petit élevage, le FAFITSARA pour la vulgarisation des thèmes techniques dans le domaine de l'agriculture et de l'élevage, la ferme école TOMBOTSOA, le centre de formation agricole FENOSOA, le SEECALINE pour le projet de sécurité alimentaire et de nutrition élargie et le Catholic Relief Service pour la lutte contre la malnutrition. A côté de ces ONG et associations, existent d'autres coopératives créées au niveau de différents fokontany (quartiers) dont FANIRISOA à Ambano pour l'agriculture et l'élevage, FIMPAVA pour l'arboriculture fruitière (à Ambano), FIRAISANKINA à Ankerambe pour la culture de pomme de terre, MIAVOTENA à Manampisoa pour l'agriculture et l'élevage de vaches laitières, SALOHY pour l'élevage des poules pondeuses (à Manampisoa), VATSY IRAY AINA à Tsarafara pour la riziculture irriguée et pluviale.

D'après notre enquête, 26.92% des exploitants agricoles seulement ont affirmé avoir reçu des formations et encadrements. La majorité des paysans, en particulier les pauvres, pratique des techniques traditionnelles, et ceci généralement pour trois raisons : le manque d'instruction, l'insuffisance de revenu et l'attachement à la tradition. Pour la riziculture, par exemple, les paysans ne pratiquent pas encore le système de riziculture intensif (SRI) qui a fait l'objet de vulgarisation de par son rendement élevé. Les semences utilisées par les 76.92% des producteurs ne sont ni sélectionnées ni traitées. L'utilisation d'engrais chimique est quasi inexistante. Cette incapacité technique a des impacts négatifs sur la qualité et la quantité de la production.

Finalement, la situation qui prévaut pour les paysans illettrés et/ou non- instruits fait qu'ils ne peuvent échapper au « *cercle vicieux de la pauvreté* ». Cette théorie s'énonce telle que la faiblesse du revenu ne favorise pas l'épargne, l'absence d'épargne ne permet pas l'investissement qui, lui, peut accroître la production. Et tout ce cycle trouve son origine dans l'absence de « *capital culturel* » dans le sens bourdieusien du terme.

B- Stratification sociale et phénomène d'exclusion

1- Stratification sociale

L'éducation (instruction) est à la base de la stratification et de l'inégalité sociales selon Bourdieu (P.) : ceux qui ont la chance de poursuivre les études peuvent avoir des conditions de vie meilleures par rapport à ceux qui n'ont pas eu cette chance. De ce fait, la société est devenue stratifiée et hiérarchisée sur le plan socio- économique. Pour notre commune cible, la classification peut- être établie en fonction de la possession de terre (et en conséquence de revenu) et du niveau d'instruction. Nous pouvons dresser la typologie suivante :

-Les exclus : qui n'ont aucun revenu parce qu'ils n'ont pas d'emploi (chômeurs, vieillards, orphelins) ;

-Les exploités : qui ne possèdent pas de terre et ne reçoivent que de salaires de misère en tant que journaliers dans les plantations.

Ces deux premières catégories sont constituées généralement de paysans analphabètes et illettrés.

-Les paysans pauvres et métayers : qui ont un lopin de terre mais exposés aux cataclysmes naturels (cyclones, inondations...) et risquent de se retrouver dans les deux premières catégories. Ils sont faiblement instruits et ont abandonné l'école sans avoir eu le diplôme du C.E.P.E.

- Les petits paysans intégrés dans l'économie marchande : ce sont ceux qui peuvent produire plus que leur besoin et vendent le surplus sur le marché local ou aux collecteurs. Toutefois, le manque de professionnalisme ne leur permet pas de s'ouvrir sur le marché international et de ce fait, les prix de leur production subissent les fluctuations des cours des matières premières. Leur niveau d'étude du 1^{er} cycle du secondaire ne leur permet pas

de maîtriser le fonctionnement des mécanismes macro- économiques, et très souvent, ils sont victimes du système de « l'échange inégal ».

- Les paysans riches et moyennement riches : ce sont les propriétaires de grands terrains cultivables et ont un niveau intellectuel assez élevé (secondaire du second cycle et/ou niveau supérieur).

Cet ordre s'est perpétué de génération à génération, et se pérennisera s'il n'y a pas de mesures à prendre.

2- Faible accès au monde relationnel et phénomène d'exclusion

D'une manière générale, les riches et les scolarisés sont les plus estimés dans la société, car ils détiennent le capital économique et culturel. Les analphabètes et les illettrés sont marginalisés et exclus du processus de développement qui requiert des gens compétents ayant des qualités et des potentialités.

Aussi, contrairement à l'éducation qui socialise l'individu en développant l'être social, l'illettrisme empêche l'épanouissement social de l'individu. Il crée chez le concerné un sentiment d'infériorité par rapport aux autres, il éprouve une honte et reste introverti dans ses relations avec l'autre (le lettré).

Pour ce qui est de l'ouverture avec l'extérieur, 55.66% des ménages enquêtés ont affirmé s'intéresser aux média écrits tels que les journaux, les affiches. Evidemment, les illettrés/analphabètes se trouvent exclus de ce système de communication ; et pour les chefs de ménage à faible niveau d'instruction, 23.33% seulement s'intéressent aux média écrits. En milieu rural, la communication orale est privilégiée mais celle-ci est obstruée par l'électrification et le coût élevé des sources d'énergie (piles, batteries...)

Enfin, en ce qui concerne la perception des paysans des impacts du milieu scolaire sur leurs activités, les réponses peuvent être classées en deux séries. 60% des enquêtés ont affirmé que les connaissances acquises à l'école ont eu des impacts sur les activités agricoles, et les 40% restants ont affirmé le contraire. Pour plus de précision, serions les réponses selon les niveaux atteints.

D'une part, 53.33% des paysans à faible niveau d'instruction ont effectué leurs activités suivant les pratiques traditionnelles avec la division sexuelle du travail habituelle. Par contre, 46.67% pensent ne pas avoir disposé de connaissances nécessaires pour la

production agricole, d'autant plus que celle-ci a évolué et exige des techniques nouvelles. Ici encore se manifeste le phénomène d'exclusion par le manque de capital culturel.

D'autre part, 66.57% des ruraux de niveau secondaire et plus ont prétendu que leurs bagages intellectuels ont largement suffi pour effectuer leurs activités de production. Ils ont pu développer leurs connaissances techniques grâce aux échanges et formations avec les ONG et associations, et en conséquence accroître et améliorer leur production. Le reste, 33.33% toutefois, pensent ne pas avoir eu les connaissances nécessaires pour élargir leur exploitation.

Bref, l'illettrisme/analphabetisme a comme conséquence la faiblesse de revenu, la stratification et l'exclusion sociale des concernés. Aussi, face à ce phénomène qui constitue un handicap au développement, proposons-nous quelques axes de réflexion qui puissent améliorer la situation.

III- Vaincre l'analphabetisme et l'illettrisme : sortir de la pauvreté ?

A- Sérier analphabetisme et illettrisme dans la lutte

La situation à Madagascar, et particulièrement le nombre d'analphabètes qui a atteint 5.765.467 individus en 1999, mérite réflexion si les dirigeants veulent réaliser le développement humain durable par l'éducation. Sur le plan du combat contre l'analphabétisme et l'illettrisme, les décideurs se trouvent toujours dans la recherche des voies et moyens efficaces et efficients pour les éradiquer mais sans résultats probants jusqu'ici. Ils n'ont pas jugé opportun de faire la démarcation entre analphabetisme et illettrisme étant donné que leurs manifestations, et particulièrement leurs conséquences, sont pratiquement identiques. Et comme le phénomène d'analphabétisme est plus visible, l'illettrisme semble quelques peu occulté, contrairement à ce qui se passe dans les pays développés où il est devenu un véritable problème de société vu l'évolution des NTIC qui ont engendré de nouveaux illettrés.

S'il est établi que savoir lire et écrire est un facteur d'épanouissement et d'intégration dans la mesure où l'action d'alphabétisation résout un certain nombre de problèmes liés à la maîtrise de l'écrit (possibilité de comprendre les mécanismes bureaucratiques pour accéder aux micro crédits, pour traiter des affaires administratives, signer après avoir voté, pour comprendre le sens de l'écrit), nous estimons que l'illettrisme

dépasse ce stade. Ce n'est pas seulement un problème intellectuel, culturel, ou seulement un problème social sollicitant la mobilisation générale, c'est aussi un problème économique parce que l'évolution des structures de production fait désormais que le niveau élémentaire de la formation ne cesse de s'accroître et que tous ceux qui se classent sous ce seuil demeurent improductifs. Qu'advient-il alors de ces improductifs ? Resteront-ils prisonniers du cercle vicieux de la nécessité, de la pauvreté sous toutes ses formes ? Des mesures s'imposent afin de proposer des réponses adéquates et de sensibiliser un large public, aux réalités de ce phénomène de société plus subtile que l'analphabétisme dans les pays en voie de développement comme Madagascar.

B- Lutter contre l'analphabétisme

Le développement d'un pays repose avant tout sur ses capacités à mobiliser des ressources humaines à la hauteur des tâches et des attributions qui leur incombent. Un adage bien connu dit : « *ny olona no harena* » (lit. « il n'est de richesse que d'hommes »). Toutefois, disposer de cette richesse potentielle n'est pas toujours acquis d'office. Les grandes nations développées dans le monde n'ont pas ménagé leurs efforts avant de pouvoir récolter les bénéfices générés par une population active, instruite et bien formée.

Si l'éducation pour tous est aussi devenue une préoccupation majeure au niveau international, il est donc important de placer l'éducation et la formation dans le processus de développement humain durable à Madagascar et dans la stratégie de la lutte contre la pauvreté. Ces domaines assurent effectivement deux bases sûres et pérennes pour rendre plus efficaces les diverses actions et discours pour le progrès. Une population éduquée et informée peut agir pour la transformation de la vie de chaque individu ainsi que celle de sa propre communauté.

L'éducation et la formation devraient cibler toutes les forces vives de la nation. La promotion de l'éducation des groupes défavorisés, et plus particulièrement dans notre étude des adultes analphabètes, des populations rurales, doit être une des priorités pour Madagascar. En effet, comme le relèvement socio-économique du pays demande la participation active et efficace de l'ensemble de la population, l'on ne peut se permettre d'ignorer l'énorme potentialité humaine que constitue cette frange de la population.

Cette prise de conscience, pour aider tous les groupes sociaux à acquérir et à maintenir les savoirs-faire fondamentaux, se justifie également par le fait que dans

l'évolution du contexte universel global, le savoir est désormais une variable importante de développement. Les personnes dépourvues d'un capital symbolique suffisant deviennent, de ce fait, fonctionnellement superflues. Ainsi, comme l'éducation est désormais une des conditions essentielles de l'exclusion sociale, de l'acquisition des biens culturels et de l'exercice de la citoyenneté, elle devrait être accessible à tous, sans aucune restriction.

C- L'éducation non formelle : une alternative

Face à la performance limitée (pour les enfants uniquement) et encore non satisfaisante du système d'éducation formelle, il serait judicieux de prendre en compte l'alternative de l'éducation non formelle.

Malgré les diverses déclarations sur le rôle que devrait jouer l'éducation non formelle, ainsi que de l'importance numérique du groupe de population ciblé par ce système éducatif, force est de constater le vide juridique et l'absence de document de référence devant présider la conduite des actions dans ce domaine. Ce vide se traduit nécessairement par un vide au niveau de la coordination et de la structure des actions. L'éducation non formelle s'effectue actuellement en dehors de tout cadre institutionnel et normatif, favorisant l'anarchie des activités, la carence qualitative des prestations et la déresponsabilisation de la communauté.

L'élaboration d'une Politique de l'Education Non Formelle s'avère indispensable afin d'institutionnaliser cette approche. Elle marque ainsi l'engagement de l'Etat malgache à relever le défi majeur de l'Education Pour Tous et à ériger une culture commune d'inclusion et de solidarité. L'objectif est de permettre à chacun de jouir de ses droits, d'améliorer ses conditions de vie et de participer pleinement au développement rapide et durable du pays.

En guise de conclusion, nous dirons que le système éducatif en vigueur dans un pays exprime le pays ; et que l'éducation formelle et l'éducation des adultes sont complémentaires, si la première peut être prise pour un investissement à long terme, la seconde doit avoir une influence immédiate pour le développement national. Vaincre l'analphabétisme/l'illettrisme est considéré comme un moyen de choix pour sortir de la pauvreté économique, de la pauvreté intellectuelle et de la pauvreté sociale. Plus un individu est éduqué, plus il est productif et plus la société est développée. Dès lors, il est

fort compréhensible que la lutte contre l'analphabétisme/ l'illettrisme devienne une préoccupation constante de tous les pays, surtout les pauvres qui ont un long chemin à faire. En ce qui concerne Madagascar, le droit fondamental à l'éducation ne doit pas se limiter à apprendre à lire, à écrire... mais il faut acquérir plus dans ce monde en perpétuelle évolution. Aussi, osons dire qu'être alphabétisé n'est pas une exigence individuelle mais une exigence sociale. Ce n'est que le minimum qu'il faut disposer pour pouvoir survivre et pour être considéré dans la société. Pour cela, nous rejoignons JAULIN (R.) quand il affirme que : « *savoir lire et écrire ne sont nullement des fins en soi, mais des instruments dont la raison, la valeur ne sont que dans les impératifs du milieu* »

BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE

1. BOUDON – BOURRICAUD : « *Dictionnaire critique de la sociologie* » (PUF, 200)
2. BOURDIEU (P) – PASSERON (J.C.) : « *Les héritiers* » (Ed Minuit, Paris, 1985)
3. DURKHEIM (E) : « *Education et sociologie* » (7^e édition, PUF, 1999)
4. INSTAT : « *Tableau de bord social* » (2002)
5. JAULIN (R) : « *La paix blanche* » (Ed Seuil, Paris, 1970)
6. MARX (K) et ENGELS (F.): « *L'idéologie allemande* » (Œuvre choisies en 3 volumes, Tome 1^{er}, éditions du progrès, Moscou 1976)
7. MINISTERE DE LA POPULATION: « *Politique de l'éducation non formelle à Madagascar* » (Juillet 2003)
8. UNESCO : « *Planification de l'éducation pour la réduction des inégalités* » (Les Presses de l'UNESCO, Paris, 1981)

THEMATIQUE III (axes : socio-économie et politique)
« Dimensions socio-économiques des crises politiques »

Titre de la communication :

« Sciences humaines et enjeux de la mondialisation. Les lumières de la musique et des musiciens »

Aujourd'hui, dans le contexte chaotique de la mondialisation, nous avons le sentiment envahissant que nous ne vivons plus seulement des changements et même des bouleversements à l'intérieur de nos frontières établies, mais que celles-ci s'écroulent, se transforment, se déplacent, et que de nouveaux mondes s'offrent à nous sans que nous sachions comment les délimiter, pour les organiser comme pour les penser. Pour caractériser et tenter de comprendre les changements que nous vivons, nous employons volontiers, et à tort et à travers, le terme de mutation. Mais si nous prenons ce terme à la lettre, cela signifie que nous changeons de monde et que nous ne sommes plus seulement dans un monde à l'intérieur duquel s'opèrent des changements, même si ces deux mouvements se chevauchent. Nous constatons également que ces mutations ne relèvent pas foncièrement des interventions des pouvoirs en place, même s'il ne faut pas les sous-estimer. Des soulèvements populaires, d'ampleur différente selon les contextes nationaux, démontrent aux yeux du monde la nécessité des changements de régime, des gouvernements et des modes de gouvernance, pas plus que de révolutions, même si ça et là des mouvements politiques et des soulèvements populaires démontrent aux yeux du monde la force des mutations en cours des sociétés, de leurs structures, exigeant de repenser leurs finalités, leurs sens, pour un autre social, pour de nouveaux équilibres, pour une autre histoire. De nouvelles représentations du monde, comme des exigences de la vie quotidienne émergent de ces mutations pour dépasser les épuisements et les apories des sociétés établies et du poids que la mondialisation fait peser sur elles, et pour les recomposer autrement, pour mettre en œuvre ses ressources et ses énergies, pour découvrir de nouvelles possibilités et de nouveaux horizons. N'en est-il pas de même pour les sciences humaines et sociales?

C'est pour ma part dans cette perspective de mutation que je situerais ma contribution sur les relations entre « les sciences sociales et les enjeux de la mondialisation ».

I.

EXPÉRIENCES INTERCULTURELLES

Nous sommes bien obligés, désormais, de constater le malaise qui les envahit. Leur ethnocentrisme occidental s'effondre avec les eschatologies du progrès et du monde meilleur qu'elles assuraient. Le relativisme puissant de leurs modèles et de leurs analyses les plonge dans la confusion et l'incertitude. Le foisonnement de leurs travaux dans tous les domaines les disperse, bouleverse leurs frontières, modifie leurs rapports à la société. Comment peuvent-elles alors contribuer à l'intelligibilité d'un monde privé de ses repères et des certitudes de son destin? Comment penser les problèmes contemporains observables dans la singularité des situations et comment penser celles-ci (ce qui relève de notre métier au quotidien) en relation avec les phénomènes mondialisés? Comment redéfinir alors leur scientificité, sans laquelle leur légitimité sociale ne peut se justifier?

On peut déjà tirer, à la lumière de ce qui se passe, une première conclusion : les sciences humaines et sociales qui s'annoncent et déjà s'élaborent sont et seront interculturelles, métissées, ne pouvant rester enfermées dans l'anthropologie qui les a configurées et portées. Elles résulteront d'une anthropologie réciproque dans un nécessaire dialogue entre les cultures, si elles veulent rebondir dans une scientificité adaptée à leur temps.

J'ai eu la chance ces dernières années de traverser des cultures différentes au cours de colloques, de séminaires, que ce soit dans le cadre du CR 16 de l'AISLF, de missions, d'observations sur le terrain. J'ai eu ainsi l'opportunité de fréquenter les cultures maghrébines, palestiniennes, africaines, chinoises... mais aussi quelques années auparavant la culture japonaise, ainsi que la culture américaine. Je n'ai surtout pas la prétention de connaître ces cultures, mais leur fréquentation passagère, celle de leurs littératures en sciences sociales, mais aussi de leurs littératures romanesques, les échanges, au cours de séminaires avec collègues et étudiants (notamment en Chine) et de nombreuses conférences, les observations directes au cours de missions, la série de rencontres depuis

quinze ans du CR 16 de l'Aislf, ont insensiblement bouleversé ma vision du monde et mes idées et m'ont conduit, à mon insu, comme c'est sûrement le cas pour bon nombre de sociologues, à redéfinir mes repères, à modifier mes conceptions de la sociologie, à creuser de nouveaux manques obligeant à la réflexion. Mais je crois qu'il n'est point besoin de beaucoup voyager pour que nous ayons tous, peu ou prou, ce sentiment, et observer que d'autres objets d'intéressement, d'autres approches, d'autres regards annoncent inéluctablement d'autres aventures intellectuelles, d'autres auteurs de référence que celles et ceux des sciences occidentales et de leurs auteurs prestigieux.

Pour participer à ce mouvement, certes les débats généraux restent nécessaires, mais les échanges autour de situations singulières, concrètes, d'expériences et d'expérimentations le sont encore davantage. En effet qu'est-ce qui peut fonder nos analyses, les rendre pertinentes, et éventuellement scientifiques, si elles ne sont pas capables de nous faire des propositions vérifiées. Si les sciences sociales veulent rendre compte de ce qui se joue dans cette période de l'histoire, pourront-elles faire autrement que d'examiner comme à la loupe ce qui s'élabore, ce qui se trame, ce qui se construit dans les situations singulières ? Mais pouvons-nous le faire encore dans la tradition de nos disciplines abordant et expliquant ces situations par leurs propres structures, contradictions, dynamismes et évolutions et s'attacher à l'examen de situations dans d'autres sociétés, dans d'autres cultures dans les seuls buts d'établir des comparaisons ? Ne sommes-nous pas dans l'obligation désormais d'aborder chaque situation singulière comme résultant d'interdépendances endogènes et exogènes et, en conséquence, reconsidérer nos visées heuristiques, nos paradigmes, nos certitudes et modifier nos attitudes à l'égard des situations analysées ? C'est pourquoi, pour apporter ma contribution à cette question fondamentale des relations entre « les sciences sociales et les enjeux de la mondialisation, je m'appuierai principalement sur un cas concret pour illustrer la confrontation de ces disciplines à des réalités de situations précises

Au cours des sept missions que j'ai effectuées en Chine depuis 2003, j'ai eu l'occasion de fréquenter des univers très différents (celui des universitaires de l'Université de Tsinghua à Pékin, de Tongsi à Shangai, celui des acteurs du développement urbain à Shangai, et celui des campagnes de la lointaine province du Guizhou). Cet été je suis allé de nouveau dans cette province. J'ai pu vérifier que cette région pauvre de Chine située au sud

central du pays est peu connue, même en Chine, en dehors des tours operators chinois mais aussi internationaux. Cette province est en effet une région magnifique, de moyennes montagnes parcourues de vallées très encaissées, aux flancs abrupts. On comprend qu'au fil des siècles de nombreuses ethnies soient venues chercher protection à l'intérieur de ces murailles naturelles. Aujourd'hui, 40 minorités environ figurant au registre des ethnies reconnues et à statut particulier en Chine, sont présentes dans cette région, verte, couverte de forêts et de cultures, où pas le moindre pouce de terre disponible n'est cultivé.

Je me suis rendu l'été dernier dans cette région éloignée dans le cadre du Forum Chine-Europe, qui a lieu tous les deux ans. Celui-ci a réuni au cours de la 3^{ème} édition plus de 60 ateliers qui se sont tenus sur les sujets les plus divers dans une dizaine de villes de Chine avant leur rassemblement (environ 1000 personnes) à Hong Kong le 12-13 et 14 juillet 2010.

J'avais pour ma part avec un collègue anthropologue chinois, le professeur Zhang, de l'Université de Tsinghua la co-responsabilité de l'atelier « Patrimoine culturel matériel et immatériel ». Cet atelier comportait 8 européens et une dizaine de chinois. Parmi les européens, deux anthropologues, responsables de recherche dans des grands établissements scientifiques, deux enseignantes, deux musiciens, un responsable de musée de traditions populaires et lui-même musicien

La mission a duré douze jours. Celle-ci a comporté quelques rencontres officielles avec des responsables de la Province et de districts, un séminaire à l'Université de Guyang, et surtout des visites de minorités Miao, Tong et Sui. La mission s'est déplacée dans une dizaine de villages de montagne pour voir différentes expériences de protection du patrimoine culturel et de tourisme culturel en région rurale. Au cours de ces déplacements les échanges ont été particulièrement intenses avec les habitants des villages, et leurs responsables. Différentes activités artistiques ont été présentées (musique, danse, chant, orfèvrerie, broderie, poterie... rites sociaux traditionnels...), ainsi que des actions de formation auprès des enfants.

De cette mission, je vous propose deux réflexions 1. sur les enjeux de la mondialisation, 2. Sur les sciences sociales face à ces enjeux ?

II

UNE PROVINCE CHINOISE DANS LA TOURMENTE DE LA MONDIALISATION.

Inutile de rappeler les transformations qui se déroulent en Chine. Chacun les connaît, de même que la place prise par ce pays dans la recomposition du monde aujourd'hui. Il est d'ailleurs curieux que l'on continue à qualifier la Chine de pays émergent (donc modernisant sur tous les plans sa propre société) alors qu'elle est classée aujourd'hui comme la deuxième puissance mondiale après les USA. Mais passons sur ces incohérences. Tirons quelques leçons en s'en tenant à la province du Guizhou.

Univers ruraux, urbanisation et mondialisation

Le cas de la province du Guizhou.

Le Guizhou est une province principalement agricole. La majorité des paysans sont de petits agriculteurs, vivant sur quelques lopins de terre, minutieusement entretenus pour pouvoir subsister. Ce qui donne l'apparence au visiteur d'un jardin luxuriant, mais qui dissimule une grande pauvreté, puisque le Guizhou est classé par le gouvernement chinois lui-même comme une des provinces les plus pauvres du pays, l'avant-dernière avant le Thibet. Lorsque vous êtes à Pékin, vous êtes prévenu par vos collègues et par la documentation que vous allez atterrir dans une région pauvre, où il n'est pas facile de vivre, où les toilettes sont nauséabondes, où les routes sont cahoteuses. En résumé, « mais qu'est-ce que vous pouvez aller faire dans le Guizhou ? »

Lorsque vous arrivez à Guyang, vous êtes surpris de traverser une ville moderne, hérissée de gratte-ciels, ou de vastes immeubles tout neufs. Dans une grande partie de la province, vous voyagez sur des autoroutes, et sur de belles routes nationales s'enfonçant dans les montagnes. Il faut quitter celles-ci pour vous retrouver sur des routes bourrées de nids de poule, où les voitures avancent péniblement, où il faut même franchir des ponts à pied pour alléger les véhicules. Vous arrivez au fond d'une haute vallée. Les habitants vous attendent, les femmes vous offrent à boire les alcools traditionnels, et puis vous vous retrouvez sur les places des villages animées de chansons, de danses, de musiques, précédant ou suivant des repas surprenant par la finesse des plats. Vous êtes plongés au cœur de la Chine ancienne, et de plus dans l'univers des minorités qui a conservé, même

pendant et malgré la Révolution Culturelle, ses traditions, ses modes de vie, et ses mentalités. Vous entrez dans les maisons des habitants. Vous êtes devant un tableau de pauvreté : un ameublement très souvent traditionnel, rudimentaire, des outils ancestraux pour exercer des activités artisanales de tissage, d'orfèvrerie, de poterie...d'une qualité et d'une beauté saisissantes.

Vous disposez de peu de temps pour comprendre ce qui se trame derrière ce tableau d'une société apparemment heureuse de vivre selon ses traditions et à l'abri des grands chambardements observables dans les villes chinoises et sur toute la planète. Vous êtes dans un autre monde, celui que j'ai pu connaître il y a plus de cinquante ans dans ma région natale la Bretagne, juste avant la période de modernisation de l'agriculture et de l'invasion consumériste.

N'est-ce pas les mêmes observations que nous pouvons faire aujourd'hui dans une grande partie du monde et ici même dans les campagnes malgaches. Un univers ancien où la vie de chacun et des groupes sociaux est organisée au rythme des obligations quotidiennes : cultiver, assurer sa production artisanale, et dans le cadre d'une communauté, celle-ci réunissant la congruence des trois paramètres fondamentaux de tout être humain, le lieu, le temps et le milieu. Ces trois paramètres forment ici un tout, une unité de lieu (le village), de temps (ordonné par le rythme des travaux), et du milieu (tous paysans : agriculteurs, instituteurs, petits cadres du parti). Cette unité du groupe social, c'est ce que la sociologie a historiquement qualifié de société traditionnelle, organisée en communauté, vivant pour une grande part en autarcie.

Et puis vous entrez dans les maisons des habitants. Vous discutez avec eux. Tout d'un coup, le téléphone retentit. Un jeune sort son portable, discute longuement, puis en profite pour consulter ses SMS, puis s'excuse. Vous apprenez en poursuivant la discussion avec lui qu'il reste avec ses parents, pour assurer leur vieillesse. Son père est aveugle. Sa mère quasi grabataire. La famille dispose seulement d'un quart d'hectare, d'une vache, nourrie de l'herbe de la forêt voisine, et d'un cochon qui se contente des restes. Pas de compte en banque, pas d'économie. Un revenu avec les ventes des quelques produits du lopin de terre, de la retraite des parents d'environ 100^e par mois et de quelques journées de travail chez des voisins plus aisés. Le jeune a le regard triste, mais dès qu'on parle avenir, ses

yeux brillent, le sourire revient, les répliques intelligentes fusent. Pour ce jeune, l'avenir n'est pas un problème. Il va aller travailler en ville. En évoquant cette perspective son regard, porté sur ses parents, s'assombrit, mais s'éclaire de nouveau quand il nous dit qu'il ira à Shanghai, Guangzhou, Beijing, mais sûrement pas à Guyang ou dans les villes du Guizhou. Il veut quitter ce monde. Celui des villes inconnues fait vivre ses rêves.

Inutile de multiplier les exemples de ce genre de scènes. Celle-ci illustre parfaitement ce qui se joue dans les campagnes chinoises, comme dans les campagnes des pays du monde entier, et particulièrement dans les campagnes vivant traditionnellement de l'agriculture et de l'artisanat. L'industrialisation et la modernisation des pays développés ont fait reculer, notamment depuis un demi siècle, la place de l'agriculture dans les diverses sociétés. Une région de France comme la Bretagne où la population d'agriculteurs dans les années 1950 était d'environ 70% n'en compte plus aujourd'hui que 7 %. A l'échelle mondiale, les mêmes causes ont produit les mêmes effets. Les populations concentrées dans les villes se chiffrant 30 % en 1950 ont franchi en 2007 la « barre » de 50 %. Cette concentration s'est faite essentiellement au détriment des campagnes, des petites villes et des villes moyennes. Les populations non urbaines tombées aujourd'hui sous le seuil des 50 %, vont se réduire à toute vitesse, puisqu'on annonce qu'après les années 1960, la population urbaine atteindra vraisemblablement les 80 %, si l'on suit les tendances actuelles. Et cette population se concentrera principalement dans les mégapoles qu'on appelle encore les mégacités. Nous ne sommes pas dans la science fiction, puisque que les jeunes qui assistent à ce colloque connaîtront et vivront cette situation.

Notre jeune chinois du Guizhou vivra à Beijing, Shanghai, Shenshen ou Guangzhou, c'est-à-dire dans l'une de ces villes de la cote est de la Chine qui comptent accueillir environ 500 millions d'habitants dans les années à venir. C'est la ruée vers l'est, le nouvel eldorado des chinois. Une ville comme Shanghai, dont la population vivant dans le périmètre administratif de la ville est encore « relativement modeste » puisqu'elle n'a pas franchi le seuil des 20 millions d'habitants. Mais elle est au cœur d'un réseau de villes proches qui compteront prochainement une population de 60 millions. Nous pourrions poursuivre la démonstration sur la Chine, mais aussi sur l'Inde, le Brésil, et plus généralement à l'échelle de la planète. On observerait alors que la concentration urbaine dans les mégapoles et les grandes villes est un phénomène généralisé. Certains pays sont

même devenus macrocéphales, cela voulant dire que la plus grande partie de la population vit dans la capitale. Oublions dans le cadre de ce propos les conditions de vie difficiles dans ces mégalofoles.

Alors dans ce monde urbanisé, que vont devenir des régions rurales comme le Guizhou? Car il faut rappeler que un peu moins de la moitié de la population mondiale habite encore les campagnes. Le Guizhou rassemble à lui seul les enjeux actuels de la mondialisation, ou du moins de ce que ce terme imprime dans les représentations de l'évolution du monde.

Les orientations voulues de l'avenir de cette région apparaissent en effet dans toutes leurs contradictions avec leur cortège de conflits potentiels. Les sociétés des campagnes sont encore apparemment solides, puisque l'obligation essentielle pour les habitants est de vivre, voire de survivre. Mais on peut pressentir que la très petite agriculture traditionnelle, peu outillée, de cette région ne va pas résister longtemps à la modernisation de l'agriculture qui s'accélère en Chine, d'autant plus qu'elle est fortement soutenue pour éviter que des écarts trop explosifs ne se creusent avec les villes. Cette agriculture, même si elle sauve quelques espaces en se modernisant où cela est possible, compte tenu de la topographie, va disparaître avec le départ des migrants vers les villes. Des dirigeants de la province ou de districts veulent alors en faire une grande région touristique. Des efforts significatifs ont été accomplis. Des villages entiers ont été livrés aux promoteurs, et au tour opérateurs chinois mais aussi étrangers. Des quantités impressionnantes de touristes arrivent chaque année dans ces villages, font un petit tour et puis s'en vont, sans que l'économie locale en bénéficie vraiment. Des habitants sont payés pour de rapides exhibitions folkloriques habituelles, offertes aux vagues de touristes qui se succèdent. L'opportunité de gains rapides et faciles ne manque pas de transformer des minorités d'habitants en vendeurs acharnés.

Face à cette évolution, divers acteurs, dirigeants, universitaires, artisans, commerçants, chefs et habitants de village, entendent s'opposer à ce qu'ils perçoivent comme une destruction assurée des ressources et du capital social et historique de leur région. Pour l'instant, leur discours traduit leur volonté de mettre à profit ces ressources pour une société locale fondée sur ce qu'ils appellent une économie durable.

Le dirigeant d'un district, après avoir déclaré que « le monde et la Chine marchent sur la tête » avec le modèle économique et urbain de développement actuel, soutient que l'alternative d'un autre modèle de développement est possible. Il montre alors, exemples à l'appui comment il élabore et conduit sa politique territoriale autour de trois axes majeurs :

a) L'écologie, en prenant des mesures pratiques de protection de l'environnement naturel, et d'incitation à requalifier cet environnement,

b) La culture, en préservant le patrimoine culturel matériel et immatériel des minorités, y compris leurs langues (rappelons qu'on en compte au moins quarante quatre minorités dans l'ensemble de la province), mais en assurant la promotion de ce patrimoine pour en faire un atout du développement local, contribuant à valoriser les populations, à retenir les jeunes ;

c) un tourisme diversifié qu'il qualifie de durable lorsqu'il contribue certes à la fréquentation des sites naturels, mais surtout s'il favorise les productions locales et si les bénéfices servent aux populations, et qu'il leur permet ainsi d'envisager leur avenir dans leur propre territoire.

Dans le Guizhou, des programmes ont été mis en place, certains ont échoué, d'autres annoncent des réussites probables. Dans le contexte de ce conflit d'orientations, un fait majeur pourrait devenir déterminant, c'est le rôle des associations et des initiatives d'habitants, pour chercher et expérimenter des solutions de développement local, et cela dans presque tous les domaines, économique, social, culturel, et même politique (élections des chefs de village...). Dans le domaine du tourisme, nous avons pu voir des expériences d'accueil, et de recherche de formules adaptées pour les différentes catégories de touristes, et bon nombre veillant et visant avant tout à mieux faire connaître les problèmes locaux, la vie dans les villages, leur histoire, leur patrimoine.

Recomposition et dynamismes des sociétés locales

L'exemple du Guizhou suffit à montrer que les États nationaux, et leurs gouvernements, ne sont plus en mesure, dans cette période historique de mutations, d'assurer et de contrôler l'organisation et la conduite des évolutions des sociétés, et cela quelle que soit la nature des régimes. D'autres formes de puissance publique se forment dans la nécessité et la volonté de trouver des solutions partielles à l'avenir des territoires.

Les villes ont déjà conquis leur statut de nouvelles puissances publiques, capables de définir à leur échelle leur bien propre et les règles pour l'élaborer et le mettre en œuvre. Parmi elles, les mégalo-poles ont acquis une telle puissance que cela fait dire à Manuel Castells que ces mégalo-poles, formant des mégacités par les réseaux qui les lient, et qu'elles transcendent désormais les frontières nationales et domineront le monde. Mais si l'on observe les pays décentralisés, on se rend compte que les villes, même moyennes, et les régions sont devenues de réelles puissances publiques, capables, souvent mieux que les États d'organiser les sociétés, d'assurer leur vie quotidienne, et de penser leur avenir. Cela ne signifie nullement que nous assistons à l'effondrement ou à la disparition des États, et à la formation de nations sans États comme le soutiennent déjà des sociologues imprudents. Mais nous assistons assurément, et cela depuis quelques décennies à la recomposition des États-nations, à la recomposition de leur puissance publique et de la redistribution de ses instances, à la recomposition des sociétés locales, structurées généralement autour de villes importantes, tenant un rôle métropolitain, et animées de dynamiques territoriales et interterritoriales propres. C'est un fait désormais bien établi par les sciences sociales.

Cela n'est pas nouveau dans l'histoire, puisque tel a été le rôle des villes dans la structuration des territoires, des États et des nations. Mais ce phénomène se reproduit aujourd'hui dans le contexte de l'urbanisation généralisée de la planète et qui modifie le rapport de l'homme au temps, à l'espace et à ses semblables. L'être humain est désormais un être cosmopolite, dans la mesure où il vit dans plusieurs lieux réels ou virtuels, où l'étranger menaçant qu'il fallait combattre ou bienveillant avec lequel il convenait de s'allier est devenu « l'autre » au quotidien avec lequel il faut composer sans cesse pour instituer le Nous. L'homme est aussi cosmopolite dans la mesure où il ne vit plus une temporalité unique mais plusieurs temporalités dépendantes de son travail, de sa famille, de ses loisirs, de ses déplacements, de ses rapports aux médias, etc. Et il appartient également à divers milieux sociaux dans le temps quotidien, celui de son travail, de sa vie quotidienne et de ses loisirs et de ses déplacements, et tout au long de sa vie...

C'est le sort probable de notre jeune chinois du Guizhou. Aujourd'hui prisonnier de sa condition de paysan pauvre, urbain demain, saisissant les opportunités de nouvelles appartenances et des possibilités variées de les vivre. Mais ce sera tout autant le sort d'un grand nombre de jeunes de sa génération et qui, eux, resteront dans le Guizhou. Ceux-ci

auront, autant que notre futur exilé, le monde à la portée de leur portable ou de leur iPad (la Chine en produit déjà des millions), et qui l'imprimeront dans la recomposition de leurs sociétés locales, par les choix qu'ils feront pour qu'elles ne disparaissent pas, mais surtout pour qu'elles constituent un cadre de vie aussi attractif que la Ville.

Cet exemple, comme une infinité d'autres pourraient le faire, illustre un des enjeux majeurs de la mondialisation : les moyens technologiques et leurs performances transforment les conditions mêmes de l'urbanisation de la planète. La concentration urbaine n'est aujourd'hui que l'aboutissement du modèle industriel de la ville. Mais celui-ci va-t-il être le modèle définitif des établissements humains, ou va-t-il laisser place à d'autres modèles d'occupation et d'organisation territoriales, puisqu'il ne sera plus nécessaire aux activités humaines ? Il faut alors se tourner vers ce qui se passe dans les territoires non mégalopolisés de la planète, comme le Guizhou, pour observer un des effets paradoxaux de la mondialisation, à savoir la recomposition de sociétés locales.

Bien sûr, ce qu'on appelle la mondialisation va se poursuivre. Les réseaux de production continueront à s'organiser pour imposer leur hégémonie, et construire leur propres univers en dehors des pays et des nations. Leur propriété est déjà transnationale. Tout cela est désormais bien connu. Wall Mart la brillante société américaine de distribution n'appartient-elle pas déjà, comme tant d'autres, aux chinois ? Toutes ces grandes sociétés, et pas seulement les sociétés financières, quel que soit leur objet, échappent déjà aux États-Nation, à leur contrôle et leur régulation. La crise actuelle n'est-elle pas assez éloquente pour le démontrer ? Ces réseaux économiques mondiaux vont poursuivre leur impact dans la déstructuration et la restructuration de territoires, et sur les modes de vie des populations. Mais dans le même temps des économies locales s'organisent avec des productions et des services de proximité. Elles redéployent leurs ressources dans des productions adaptées au monde contemporain et futur. Des territoires retrouvent la fierté de leurs cultures pour les réinventer et en faire des atouts de leur modernité et de leur avenir. Ils ont compris que le tourisme par exemple, qui va devenir d'ici quelques années la première économie mondiale, leur offre l'opportunité de refonder leur identité, comme facteur de rencontres et d'échanges avec leur environnement proche et le monde entier.

Ainsi les sociétés locales se recomposent sous nos yeux, sans qu'on ose trop en parler, face à l'hégémonie béate du terme de mondialisation. Elles se recomposent pour des raisons liées aussi bien à la géopolitique qu'à l'évolution structurelle, et entre autre, urbaine des sociétés, mais aussi pour des raisons anthropologiques, désormais bien connues, selon lesquelles l'humain ne peut concevoir l'universel, y tendre sans jamais l'atteindre, que s'il fonde et refonde constamment sa singularité, son identité. Dans les sociétés traditionnelles et industrielles, marquées par une anthropologie du lieu, l'identité était plutôt refermée sur elle-même. C'est cette identité que les courants irrédentistes, y compris en sociologie, veulent encore conserver et promouvoir. Dans un univers social cosmopolite, l'identité se met à jour dans sa raison propre, à savoir le rapport à l'autre, qui est la condition même de sa constitution et de son expression. Elle ne dépend pas du lieu social où elle se manifeste. Aussi, la recomposition des sociétés locales s'annonce, non comme des alternatives nostalgiques à une mondialisation hégémonique, mais comme des forces sociales qui vont compter de nouveau dans le cours de l'histoire.

Ainsi les sociétés locales ne sont plus enfermées dans leur territoire physique, mais elles instaurent et instaureront, à partir des systèmes métropolitains et des nouveaux modes de relations au monde, des territoires réunissant davantage l'enracinement et le cosmopolitisme.

Les métropoles urbaines elles-mêmes, par le rassemblement des populations qu'elles opèrent, par les activités qu'elles concentrent, par les cultures qu'elles composent et polarisent, par les politiques qu'elles conduisent, par les identités qu'elles marquent, font évoluer, transforment et configurent ces sociétés locales. On peut dire que les sociétés locales de demain ne seront ni les terroirs, ni les régions traditionnelles, mais bien les sociétés métropolitaines, qui, si elles s'affirment comme telles, intégreront à l'échelle de leur territoire d'influence, les terroirs, les régions, dans leurs formes, leurs dynamismes, leur identité.

L'hypothèse crédible de ces sociétés locales fait entrevoir l'obsolescence du modèle urbain traditionnel et industriel pour laisser apparaître un nouveau modèle urbain multipolaire, intégrant les espaces ruraux, et formant de nouvelles identités régionales. C'est ce qui se peut se dessiner dans le Guizhou, comportant un important réseaux de villes moyennes reliées à la capitale, Guyang, ainsi qu'au réseau des vallées agricoles.

Cette perspective possible de refondation et de recomposition de sociétés locales est source de tensions fortes dans le Guizhou entre une orientation calquée sur le modèle actuel du développement de la Chine et une orientation régionale qui veut s'inscrire dans ce qui semble faire la richesse et l'avenir de la Chine et ne pas manquer le train du développement industriel, mais qui veut en même temps préserver cet avenir incertain en ménageant ses propres ressources économiques et culturelles pour bâtir une société locale, capable d'avoir ses propres réseaux de relations au monde.

La pauvreté comme source de richesse

Un dirigeant local de district n'a pas hésité à nous dire que la pauvreté actuelle de sa région constituait un avantage et un atout. La sociologie classique du développement ne peut entendre un tel argument, prenant même à son insu, le modèle et le PIB des pays « développés » comme la référence de la norme à atteindre du bien vivre social. Il ne peut pas davantage être entendu par une sociologie radicale critique du développement inégal et jetant la seule responsabilité de la pauvreté sur la domination actuelle et l'égoïsme des pays riches et les marques de la colonisation. Sans nier ces facteurs, les débats sur les orientations à prendre dans le Guizhou, comme les initiatives innombrables prises à travers le monde, ou encore comme les évolutions structurelles des pays, montrent que les sociétés continuent à rechercher localement des solutions réelles pour se construire, et que cette construction ne dépend pas que des pouvoirs, que des systèmes établis, pas plus que des grands systèmes de domination économiques et culturels, mais de ceux qui par leurs initiatives modestes, par les contributions de leurs métiers et de leurs services, par les échanges qu'elles instaurent, continuent à construire, souvent dans la discrétion, des éléments déterminants des sociétés futures.

Je ne résiste pas à l'envie de prendre comme exemple ma propre commune d'origine. Jusqu'aux années 1960, c'est une commune de petite agriculture faisant vivre quelques petits commerçants.. La modernisation de l'agriculture bouleverse cette société séculaire. La majorité des agriculteurs disparaissent en une dizaine d'années, ce qui entraîne un exode rural massif. Les commerces ferment. Les forêts, les landes et les terres incultes qui couvrent plus de la moitié de son territoire donnent de cette commune une image de pauvreté, et la vouent sa disparition. Quarante ans après, c'est une commune d'une grande

vitalité. Des menhirs enfouis ont été arrachés à l'oubli par l'initiative d'un maire devenu passionné d'archéologie par la découverte de quelques pierres « étranges » dans ses propres champs (il s'agissait de silex vestiges de sociétés très anciennes). Aujourd'hui ce site est visité par 20000 personnes par an. L'ancienne école fermée a été restaurée et annexée de nouveaux bâtiments pour accueillir un Centre d'accueil. En quelques années celui-ci est devenu un véritable centre de culture scientifique, tirant profit de la biodiversité du territoire pour intéresser et initier enfants, jeunes et adultes à sa richesse et à sa protection. Il accueille 8000 personnes à l'année, dont 2000 passant la nuit dans sa propre hôtellerie. Grâce au soutien de la commune, un restaurant a été ouvert dans le bourg, de même qu'une nouvelle boulangerie-épicerie. Environ cent kilomètres de sentiers, traversant les forêts et les bocages, ont été aménagés pour les randonneurs à pieds, en VTT, en vélo, ou à cheval. Un hôtel de conception écologique originale est venu s'installer dans ce « coin perdu » et il est connu nationalement pour les jeux qu'il offre aux visiteurs. Moyennant en effet une faible participation, les familles et les personnes intéressées peuvent tester leur intelligence et leur adresse sur plus de 400 jeux venant du monde entier. Après un an d'ouverture, l'hôtel ne désemplit pas, accueillant des visiteurs de la région, de la France entière, mais aussi du monde entier. Un grand panneau recueille les commentaires de britanniques, d'allemands, d'américains, de chinois. A l'échelle de la commune, les landes et les forêts qui faisaient hier la pauvreté de son territoire, constituent aujourd'hui sa richesse. Leur biodiversité intéresse les scientifiques. Leurs paysages attirent aujourd'hui les promeneurs et les touristes. La municipalité a même engagé aujourd'hui avec des sociologues, des programmeurs et la participation de groupes d'habitants, une réflexion prospective sur l'avenir de la commune, afin de déterminer les choix à faire pour ses aménagements, mais surtout pour trouver les bonnes solutions de l'organisation de la vie sociale locale.

Dans une commune voisine, le maire a entrepris de redonner vie aux villages en offrant par son plan d'aménagement, la possibilité de construire et d'accueillir ainsi de nouvelles populations. Une autre commune proche, assurant jadis sa prospérité par l'activité d'artisans, était vouée au dépérissement quand une entreprise de produits naturels (l'entreprise Yves Rocher) s'y est installée et redonné vie, en créant quelques milliers d'emplois, faisant vivre toute la région environnante. L'industriel organise aujourd'hui

dans cette commune la plus grande exposition de photos en France (près de 300 000 visiteurs au cours de l'été 2010) en plein air et en accès gratuit, sur le thème des Hommes et la nature sur tous les continents de la planète. La prochaine exposition de l'été 2011 aura pour thème « l'Homme et la Forêt ».

Les mutations contemporaines vues au microscope

Des exemples de ce genre où l'initiative locale a transformé des territoires pauvres ou arriérés en nouveaux espaces de reconstruction sociale foisonnent sur tous les continents. Il suffit de consulter la presse ou Internet pour observer qu'en Afrique et ici même à Madagascar ces initiatives et expériences locales ne manquent pas. On peut observer également que celles-ci sont souvent interconnectées, qu'elles constituent leurs propres réseaux. Elles attirent d'ailleurs l'attention générale, et elles servent souvent d'arguments à ceux qui veulent un autre monde, qui serait enfin juste et bon à vivre et qui s'autorégulerait par la responsabilité et la bonne volonté. Autre illusion qui se substitue aux eschatologies désuètes. Il suffit seulement de constater que d'autres forces aujourd'hui sont à l'œuvre dans le champ de la mondialisation et qu'elles vont contribuer à l'histoire du 21^{ème} siècle. Leur destin n'est pas déterminé. Peut-être les sociétés locales donneront lieu à l'organisation de nouvelles cités-états, constituant les fondements et le ciment des futurs états-nations refondés et réinstitué, de leurs regroupement dans des ensembles fédérateurs, et des grandes aires géopolitiques.

Ce qui importe pour les sciences sociales dans cette période incertaine de l'histoire, c'est d'être attentives aux mutations qui surgissent de ces initiatives locales, et des réseaux qu'elles constituent, qui ne s'opposent pas aux grandes logiques économiques, mais qui s'imposeront dans les processus de refondation et de recomposition des sociétés et de leurs singularités. Les sciences sociales doivent se libérer du pièges dans lequel sont tombés les macro-économistes, et qui, croyant pouvoir tout expliquer par les grands mouvements d'échanges, ne voient pas plus loin que le bout de leur nez, qui restent aveugles aux petites choses de la vie quotidiennes, aux choix incontrôlés des personnes, et qui sont probablement plus déterminants que la main invisible de grandes logiques économiques. Ce sont ces mêmes économistes qui se réveillent quand la crise leur tombe dessus, mais qui montrent qu'ils ne savent pas davantage l'expliquer parce qu'ils restent prisonniers de leurs

paradigmes et de la doxa de leurs disciplines. Il est impérieux pour les sciences sociales d'observer et de comprendre les nouvelles singularités qui se forment dans l'interdépendance des réalités contemporaines, singularités de sa culture par lesquelles les êtres humains accèdent au monde et imagine son universalité.

Bien d'autres mutations configurent le monde actuel et à venir. L'appel à communication de ce colloque les formulaient avec pertinence, au point que c'est presque un programme pour les prochaines décennies .

Mais il nous reste une question majeure nous concernant. Les sciences sociales qui se sont construites dans l'effort de compréhension du monde moderne et industriel, qui ont défini leurs modèles et catégories d'analyse à l'intérieur de ce monde, sont-elles prêtes à affronter, - employons des grands mots -, épistémologiquement, théoriquement et méthodologiquement, les nouveaux défis de la connaissance de la période historique du 21^{ème} siècle. Vaste question à laquelle il serait prétentieux et périlleux de pouvoir répondre. Mais il y a bien quelques pistes que des évènements sans importance peuvent éclairer, si on les observe dans ce qu'il nous révèle de manière « expérimentale » comme dans un laboratoire.

III

« TOURNESOLOLOGUES » ET MUSICIENS DANS LES MONTAGNES DU GUIZHOU

Au cœur des campagnes du Guizhou

Pour illustrer cette question, je prendrais encore un exemple tiré de la mission effectuée l'été dernier dans le Guizhou. Ce n'était pas à proprement parler une mission anthropologique. Nous devions nous intéresser au patrimoine naturel, matériel et immatériel, visiter des villages, observer des expériences, et échanger nos analyses respectives de ces cas et parler de nos propres expériences. Les Chinois attendaient beaucoup de conseils sur ce qu'il convenait de faire pour sauvegarder un patrimoine menacé, le valoriser par le tourisme, et en investir les bénéfices dans le développement local. Selon les prescriptions des organisateurs du Forum Chine-Europe, nous devions faire de cette mission une expérience d'échanges interculturels, pour jeter les bases d'éventuels échanges réguliers dans ce domaine du patrimoine culturel.

Outre ces objectifs, je me suis attaché à observer les comportements des acteurs de ces échanges interculturels pour en tirer quelques enseignements, mais aussi quelques confirmations. Je parlerai peu des chinois, compte tenu de la difficulté de saisir leur propos en toute circonstance, malgré une interprétation exceptionnelle d'une très grande professionnelle. Concernant les huit européens dont seules deux personnes, la professeure de langue et moi-même étaient déjà venus en Chine, je distinguerai les comportements de trois groupes de personnes, les deux anthropologues, les deux enseignantes, et les trois musiciens. Nous avons les uns et les autres une occasion exceptionnelle d'aller au cœur des campagnes chinoises, dont on parle tant en raison de leur pauvreté et du fossé qui se creuse entre elles et les villes. Nous avons aussi l'occasion de rencontrer des minorités aux fortes identités, et très convoitées actuellement pour les atouts touristiques de leurs ressources culturelles. Nous avons d'excellentes conditions, y compris matérielles, pour des échanges interculturels intéressants.

« Tournesolologues » au regard perdu.

Je comptais beaucoup au départ sur les anthropologues pour enrichir les capacités d'observation du groupe. Ces personnes m'avaient été recommandées pour la qualité de leurs travaux. L'une d'entre elles, prévenante et réservée, exprimant discrètement son étonnement devant ce qu'elle découvrait, a révélé tout au long du séjour, par ses questions et ses réflexions, une incapacité à sortir de ses propres expériences de conservation du patrimoine populaire qu'elle présentait comme exemplaires alors qu'à l'examen celles-ci s'avéraient très limitées, et, selon ses propres aveux, avaient même connu l'échec. Sûre d'elle dans sa modestie non feinte, elle a résumé un jour ce qu'elle retirait de cette mission : « les chinois n'ont rien compris », assortissant sa sanction de recommandations sur ce qu'ils devraient faire. La plupart d'entre nous ont baissé les yeux, évitant de relever un jugement si abrupt. En fait cette personne, manifestement sérieuse dans ses activités professionnelles, aux qualités relationnelles indéniables, a montré tout au long du séjour qu'elle le vivait comme une chance, comme une aventure exceptionnelle, mais qu'elle ne pouvait s'intéresser à ce qu'elle voyait et ce qu'elle entendait qu'autrement qu'à travers sa culture et ses expériences, et finalement ses préjugés.

L'autre anthropologue était aussi une personne dans un premier temps agréable et apparemment satisfaite de cette aventure. Mais très vite, elle a montré une incapacité à

s'intéresser à ce qu'elle observait et vivait. Un égocentrisme exacerbé aurait pu expliquer ses critiques permanentes, ou son désintérêt des chinois, ou encore le choc de ce qu'elle découvrait et la richesse des moments vécus comme de belles et peut-être uniques expériences touristiques. Il s'agissait assurément d'une incapacité à comprendre un autre univers autrement que par le prisme du sien. Ce qui a été frappant tout au long de la mission chez cette anthropologue c'est son attitude dans les situations d'échanges. Que ce soit par ses questions ou par ses remarques, elle ramenait tout à ses propres visions, à ses propres connaissances. Finalement les cultures qu'elle rencontrait ne l'intéressait que pour elle-même, que pour sa propre valorisation dans la situation présente, que pour démontrer, tout compte fait, sons originalité dans le jeu des échanges.

Il ne suffirait pas d'expliquer de telles attitudes par la psychologie des personnes, qui n'est pas si exceptionnelles dans les milieux intellectuels, pas plus que par les difficultés méthodologiques d'approches d'autres cultures. Faudrait-il alors les attribuer à l'ethnocentrisme foncier qui marquerait les sciences occidentales et leurs intellectuels ? Cette explication courante ne nous prive-t-elle pas de la compréhension de ce qui se joue dans les relations interculturelles des sciences humaines et sociales ? L'ethnocentrisme est en effet général et incontournable. L'attribuer avant tout à la vision du monde construite par la domination de l'Occident est une explication établie mais qui nourrit bien des illusions et des apories. En effet s'en tenir à cette explication, c'est confondre les conditions historiques des relations entre les sociétés et entre les humains avec le processus anthropologique qui les fonde et par lequel elles se construisent. L'ethnocentrisme relève fondamentalement de ce processus structurel que l'analogie au langage peut éclairer. En effet si le langage est la capacité humaine, naturelle, à parler une langue et à participer à son univers culturel, il n'est pas, par cette capacité même, assujetti à une seule langue. Il est aussi la capacité à parler d'autres langues, donc à entrer dans d'autres univers culturels. Le langage comme processus anthropologique à poser des frontières pour dire et pour se représenter le monde montre comment il est en même temps capacité anthropologique à franchir ces frontières au sein même de son propre univers linguistique, mais aussi pour participer à d'autres univers en s'appropriant d'autres langues.

C'est le même processus anthropologique qui est à l'œuvre dans l'ethnocentrisme, celui-ci étant constitutif de notre univers quotidien, dans lequel s'élaborent et s'affirment

nos représentations du monde, nos conduites, nos modes de vie, nos valeurs. L'ethnocentrisme est constitutif de tout un chacun. On devrait d'ailleurs plutôt parler d'ethnicité comme capacité anthropologique à la construction de la personne dans sa nécessaire distinction avec les autres pour établir des relations avec eux, autrement dit du Nous, que celles-ci soient de l'entente, de l'activité partagée, ou de l'adversité dans le rejet, dans l'hostilité. Cette capacité foncièrement humaine s'investit, comme la langue, dans la construction de l'univers social de la personne. Mais elle est en même temps la capacité à franchir les frontières de cet univers pour pénétrer et s'approprier d'autres univers. Le terme d'ethnie, traduisant une société bien circonscrite par sa langue, ses modes de vie, ses cultures très spécifiques construites au fil des âges, ne doit pas occulter les processus humains qui les permettent. Si l'on admet que les humains ont les mêmes capacités fondamentales d'instaurer du social, quelles qu'en soient les formes, l'ethnicité est le processus même de la construction de tout univers social et donc de l'ethnocentrisme comme sa forme consolidée.

Si l'on admet ce modèle, on admet alors que toute rencontre entre humains appartenant à des cultures et à des univers différents ne peut que susciter des réactions et des comportements ethnocentriques. La médiation au monde ne peut se faire qu'à partir du sien, de même que ce monde ne peut être représenté et désigné que par la langue qui le dit et le signifie. Si les frontières d'un univers linguistique ne sont pas faciles à franchir, celles des univers sociaux et culturels ne le sont pas davantage, les langues participant d'ailleurs à cette difficulté. L'enjeu alors pour les sciences sociales est de dépasser ces frontières dans la relation même de la rencontre. Dans le contexte actuel de la mondialisation, quelles que soient les rapports (domination, entente, compréhension) entre les pays, les peuples et les cultures, l'observation et la compréhension mutuelle impliquent de part et d'autre le dépassement des ethnocentrismes respectifs par l'effort que fait chacun de prendre d'abord en compte le dire, le faire, le social et les valeurs de l'autre pour instaurer un espace de traduction dans lequel chacun peut se retrouver et construire une réflexion commune.

C'est alors une nouvelle perspective pour les sciences sociales. Elles peuvent s'inscrire dans la mondialisation par les rencontres les plus diverses de ses disciplines, cela ne signifie pas qu'elles parviennent à dépasser leurs catégories et leurs modes spécifiques. Dans le contexte de la mondialisation elles doivent en effet montrer leur

capacité à travailler ensemble à partir de leur propre univers culturel et institutionnel mais en le transgressant. Bien sûr on peut considérer que cela se fait déjà largement, si l'on prend en compte le nombre impressionnant de coopérations scientifiques, de colloques internationaux, de publications. Mais peut-on dire que les unes et les autres, si elles empilent les connaissances et les rencontres, produisent par elles-mêmes des approches et des modes de compréhension pertinentes des situations, des phénomènes et des problèmes singuliers dans un contexte mondialisé ? Si les diverses modalités de ces rencontres sont indispensables, sont-elles suffisantes désormais pour réunir les conditions de compréhension du monde actuel et ses interdépendances qui s'impriment dans les situations les plus singulières ? Tout en étant des moments de bonne entente, ces rencontres peuvent aussi occulter et même entretenir des ignorances et des enfermements, comme le montre l'exemple de nos anthropologues de la mission dans le Guizhou. Tout en traversant un autre monde, on peut rester enfermé dans le sien, dans le bunker de ses visions, de ses savoirs.

Il ne s'agit ici de fustiger qui que ce soit, entre autre nos communautés disciplinaires respectives ou certains de leurs représentants particulièrement hermétiques ou arrogants, mais seulement d'attirer l'attention sur les changements à opérer dans les paradigmes mais aussi dans les attitudes pour relancer de nouvelles conditions et des exigences encore plus fortes de production scientifique. Les relations interculturelles, quelles qu'en soient les modalités, peuvent être des moments et des espaces de prédation réciproque, où chacun prend pour soi, et se prive ainsi de l'attention et de compréhension de l'autre, comme conditions « d'une anthropologie réciproque » mise en œuvre dans le processus même de construction de connaissances. Il ne s'agit donc nullement, dans cette perspective, de renoncer à sa propre culture, pas même à son inévitable ethnocentrisme, mais plutôt de mobiliser les ressources de l'une et l'autre pour mieux percevoir, identifier et analyser une question commune, pour réunir les conditions d'une compréhension mutuelle, d'une coopération qui intègre, dans la production même des connaissances, les interrogations et les approches des autres. Les sciences humaines et sociales ne doivent-elles pas soutenir instaurer cette visée en principe méthodologique, en préoccupation heuristique constante, pour ressourcer ses approches, ses théories, et ses contributions pratiques. Utopie ou possibilité réelle ?

Le dialogue des musiciens

Les comportements des autres membres de la mission nous éclairent sur une nécessaire anthropologie réciproque dans les relations interculturelles. L'attitude des deux personnes enseignantes, l'une issue du secondaire, l'autre du primaire, est intéressante à commenter. Personnes habituées à écouter les élèves, à se situer de leur point de vue, à prendre en compte leur propre capacité d'apprentissage, elles se sont montrées impressionnantes par leur capacité d'observation et d'écoute. Partant souvent de détails concernant les villages visités, les personnes rencontrées, ces deux personnes attiraient facilement, par leurs questions ou remarques, l'attention des membres européens et chinois sur ce qui avait pu échapper au regard. Cela confirme comment le dépassement ethnocentrique ne relève pas avant tout des relations géopolitiques, mais bien de l'aptitude, ici acquise par le métier, c'est à dire le service d'autrui, à considérer d'abord l'autre dans ses points de vue, ses propres modes de vie, ses pratiques pour le comprendre. Il convient alors d'insister sur l'attitude des trois musiciens pour éclairer cette attitude.

Artistes de haut niveau de musique populaire, chacun a un autre métier ou une autre fonction. L'un est formateur et élu de collectivités locales (commune et Région), l'autre est facteur d'instruments à vent et président d'un Groupement Culturel, le troisième directeur d'un musée de patrimoine culturel. Ce qui explique probablement leurs intérêts particuliers respectifs manifestés, sans qu'ils soient exclusifs, tout au long du séjour. L'élu a toujours cherché à démêler et à bien comprendre l'organisation, les compétences et les pratiques des structures politico-administratives, l'artisan était particulièrement attentif aux objets, au patrimoine, aux langues. Le troisième a surtout impressionné par ses capacités relationnelles, et son plaisir d'être avec les chinois pour les comprendre. Mais ensemble ils ont surtout marqué la mission par leurs prestations musicales.

Lors d'une première visite, nous venions d'assister sur la place d'un petit village, Dong perdu au fond d'une vallée à un spectacle de chants et danses d'enfants, d'adolescents et d'adultes, lorsqu'ils sont venus vers moi pour me suggérer que ce serait peut-être intéressant de rendre la pareille aux chinois et de les remercier en leur offrant quelques morceaux de musique. Je n'ai pu que les encourager. Ils se sont alors précipités vers les voitures laissées à l'entrée du village, ont « chauffé » leurs instruments et nous avons tous entendu soudain un bel air de musique bretonne résonnant dans les rues d'accès

à la place. Après avoir fait entendre quelques morceaux, ils ont alors invité enfants, jeunes et adultes à danser sur ces airs pourtant étrangers. La place s'est remplie de danseurs, et de spectateurs. Le chef du village est allé chercher son propre instrument et s'est mis à jouer à son tour des airs locaux. Ce moment de liesse collective semblait devoir s'achever pour donner place au repas. Mais pendant celui-ci nos artistes européens et chinois ont poursuivi leurs chants et leurs dialogues, bravant les frontières de la langue. La séparation s'est faite en musique à travers les rues du village, les membres de la mission étant suivi par un cortège d'habitants.

Cette première expérience allait donner le ton à la mission et aux échanges. Elle allait se répéter en effet à l'occasion des diverses visites, mais aussi des repas pris en commun et des repas officiels. Lors des visites, nos musiciens observaient toujours le même protocole. Ils regardaient et écoutaient avec attention d'abord les prestations villageoises, participaient aux danses, puis sortaient alors leurs instruments et proposaient quelques airs entraînant les danseurs chinois et européens dans les mêmes rondes. Puis lorsque c'était possible ils tentaient quelques morceaux en commun avec les musiciens chinois. Lors d'une soirée notamment, nos partenaires chinois avaient invité au repas un artiste Miao. Répondant à sa magnifique prestation musicale, nos artistes européens sortent à leur tour leurs instruments et après avoir joué quelques uns de leurs airs, ils proposent à ce musicien de jouer ensemble. Les accords de notes n'étaient pas faciles, mais le plaisir de jouer ensemble était manifeste. Et un de nos musiciens, mais aussi chanteur, poursuivait la soirée, comme il le faisait partout, en proposant à l'assemblée des chants à répétition que les chinois ne manquaient pas de reprendre en chœur avec leurs propres prononciations. Les partenaires chinois appréciaient particulièrement ces moments de liesse, sans doute fréquents dans les échanges internationaux. Mais si les interventions musicales des chinois et des européens ont compté dans cette mission, c'est qu'elles ont constamment facilité les rencontres et les échanges, même dans les quelques soirées officielles et qu'elles ont contribué à créer un climat d'appréciation, de compréhension, et de confiance réciproques. Elles jettent aussi quelques lumières sur ce qui se joue dans les relations interculturelles, et ce qui peut se faire dans les relations entre disciplines des sciences sociales d'aires culturelles différentes.

Les lumières de la musique

Tout cela en effet peut paraître anecdotique et nous éloigner des questions de ce colloque. Elles nous y plongent au contraire. Le comportement des musiciens rappelle en effet quelques principes à mettre en œuvre et les bonnes manières pour franchir les frontières établies, dans les rencontres entre cultures différentes et les perspectives exigeantes sans lesquelles les sciences sociales ne pourront se renouveler dans le contexte actuel et relever le défi de la mondialisation.

a) Tout d'abord l'attention aux autres et l'écoute, non pour en tirer quelque profit, mais par satisfaction de la découverte d'une autre culture, comme nos musiciens heureux de découvrir la musique de minorités de la Chine. Tout au long du séjour ils ont d'ailleurs montré, comme nos deux enseignantes, qu'ils avaient mis entre parenthèses leurs préjugés sur ce pays, et les points de vue qu'ils pouvaient avoir en tant qu'occidentaux sur le régime chinois. Ils profitaient de cette chance qu'ils avaient de découvrir quelques réalités de cette société, de la voir sous d'autres angles. Ils questionnaient, demandaient des explications, cherchaient à comprendre, et encourageaient ainsi par leur propres intérêts celui de leurs partenaires.

Dans les sciences humaines et sociales, reconnaissons que nos modes de connaissance, l'assurance de nos savoirs, de nos vérités, de nos préjugés relèguent facilement l'attention aux « petites choses », aux détails, qui ne paraissent pas présenter de liens directs avec nos préoccupations, mais qui peuvent pourtant nous conduire à modifier notre regard et nos points de vue. Nous sommes habitués à construire nos connaissances par nos approches de chercheur, par l'enquête, la documentation, et l'observation ciblée, mais peu à lire dans ce que la société nous donne à voir sans qu'elle soit interrogée, et cela dans tous les domaines. Nous sommes peu enclins à nous laisser imprégner, et à vivre ce comportement comme une condition de meilleure compréhension. Ce comportement n'est pas réservé aux disciplines qui le pratiquent par méthode, comme l'ethnologie, l'anthropologie, ou aussi la sociologie. Il est tout aussi impérieux pour toutes les disciplines des sciences humaines et sociales. Avant d'établir les frontières incontournables de nos disciplines, il faut d'abord et sans cesse vivre la culture rencontrée hors de ces frontières. C'est le principe d'imprégnation, processus par lequel nous acceptons de

recevoir ce qui nous est donné, ce qui s'offre à notre regard, ce qui nous plaît comme ce qui nous heurte.

b) La relation interculturelle implique la capacité à recevoir le don par l'autre de ce qu'il peut offrir, mais elle ne peut instaurer la réciprocité sans contre don.

Par leurs prestations, nos musiciens ont assuré ce contre don, et en offrant leur propre cadeau musical, ils ont exprimé la considération qu'ils portaient à ceux qui les recevaient. Ce don ouvrait alors de nouvelles conditions d'échanges. Il ne s'agissait plus d'un don formel comme de ces dons achetés à la hâte sur le marché, et qui, dès qu'ils sont offerts, sont vite rangés puis oubliés, mais d'un don d'une partie de soi-même, de sa vie, de son art. Nos musiciens offrent en effet leur propre production, ce qu'ils ont de meilleur d'eux-mêmes.

Sommes-nous prêts, dans nos disciplines et nos métiers à présenter quelques morceaux de nos travaux non comme exemplaires mais comme des témoignages de notre propre expérience, sans se soucier de ce que l'autre va en faire, puisque c'est un cadeau. C'est le principe du don contre-don ? Nos disciplines ne sont-elles pas encombrées d'échanges convenus et formatés dans les rencontres, dans les colloques, les coopérations ? Ce qui est proposé à l'autre donne-t-il des indications sérieuses et crédibles sur ce que nous savons vraiment, sur ce que nous sommes capables de faire, sur ce que nous sommes en mesure de faire ? La mondialisation et l'essor croissant des rencontres entre les disciplines peuvent conduire, comme c'est très souvent actuellement et comme l'ont montré les comportements de nos « anthropologues », vers des relations où chacun assuré de la singularité irréductible voire de la supériorité de sa culture, veut à tout prix en faire état sans se soucier de sa réception, et ne s'intéresse à la culture de l'autre qu'en fonction du bénéfice, souvent dérisoire, qu'il peut tirer pour lui-même, s'il ne se montre pas indifférent. N'est-ce pas trop souvent ce que l'on voit dans les colloques internationaux où les communications se succèdent sans que le temps soit pris pour l'échange qu'elles devraient permettre ? N'est-ce pas aussi le sort de quantités de publications, répondant davantage à des objectifs de carrière plutôt que d'être des supports de construction collective d'échanges sur des questions précises à éclairer ?

c) Un des enjeux majeurs dans le contexte de la mondialisation n'est-il pas pour nos disciplines de redéfinir leurs frontières précisément pas l'interpénétration des cultures.

Comment dans les sciences humaines et sociales produire des connaissances communes, sans perdre pied, et sans renoncer à la solidité de nos savoirs singuliers et de leur propre contribution culturelle ?

C'est un défi familier aux musiciens. Ils savent que pour jouer ensemble et ne pas produire une prestation ridicule, il faut trouver les accords possibles, car les références musicales, les tonalités sont différentes. Malgré ces difficultés, et quelques essais infructueux, nos musiciens se sont acharnés à jouer ensemble, et si la musique n'a pas été parfaite, la production commune a été possible. Elle l'a été à plusieurs reprises. Elle a même été spectaculaire lorsqu'à l'ouverture du rassemblement de tous les ateliers du Forum à Hong Kong, musiciens français, espagnol, et chanteuses chinoises ont joué et chanté ensemble et fait chanter la salle.

C'est un bel exemple à suivre dans les sciences humaines et sociales. Autant dans les sciences de la nature, les accords sur les modèles d'analyse et sur ce qui les sépare peut être discuté et constituer une base objective d'échanges, autant dans les sciences humaines et sociales, malgré nos références théoriques connues, nous sommes toujours confrontés à la polysémie de leur interprétation et à celle des cas singuliers. Nous préoccupons rarement d'établir les accords qui pourraient ordonner nos échanges.

Comment mettre à profit nos propositions théoriques et nos travaux respectifs sans progresser dans l'explicitation des accords qui peuvent rendre possible leur interprétation et leur compréhension mutuelle. On peut répondre que la constitution des communautés scientifiques, les coopérations, les multiples échanges ont depuis longtemps contribué à construire et à garantir ces accords. Est-ce vraiment la réalité dans les disciplines des sciences humaines et sociales et de leurs communautés ? N'observe-t-on pas plutôt qu'elles perdent de leur exigence scientifique sous le poids de leurs foisons d'objets, d'analyses bien difficiles à comparer dans leurs contributions, tant elles ne reposent sur le moindre accord. Même en l'admettant, il paraît que cette exigence de l'accord sera encore plus impérieuse dans les échanges entre cultures éloignées, non l'accord théorique, pas plus que l'accord sur le contenu des analyses, mais précisément sur ce qui les permet et les rend discutables.

d) Comme nous l'avons vu ci-dessus nos musiciens de la mission ne se sont pas contentés d'offrir leurs propres morceaux. Ils ont saisi toutes les occasions possibles pour jouer avec des musiciens et des chanteurs chinois.

S'approprier la culture de l'autre pour reconsidérer et enrichir ses propres regards et analyses spécifiques apparaît également comme une condition tout autant impérieuse pour comprendre l'interdépendance des influences qui est à l'œuvre dans les situations singulières, locales que nous analysons et rendre plus intenses et plus pertinentes nos compréhensions réciproques. Que les anthropologues, les linguistes, les spécialistes d'autres cultures des différentes disciplines sachent le faire, que divers auteurs montrent toutes leurs contributions dans ce domaine, c'est indéniable. Mais ce n'est plus la question dans le contexte de la mondialisation, puisqu'il s'agit désormais de croiser et de mutualiser nos regards pour produire un savoir partagé.

Nos musiciens de passage dans le Guizhou ont bien ressenti l'intérêt de cette appropriation. Ils ont appris un air populaire chinois très connu pour le jouer à l'occasion et ont ainsi renforcé les conditions de l'appréciation réciproque et de l'envie de jouer ensemble. Les musiciens sont généralement familiers de ces pratiques. Ils parcourent le monde, connaissent les univers musicaux des uns et des autres, partagent des moments de prestations communes. Ils introduisent ainsi dans leurs propres musiques des éléments d'univers étrangers.

Les voies des musiques du monde

Si l'on prend le seul exemple de l'Afrique, que de musiciens, ont contribué à développer ce que les producteurs, les diffuseurs mais aussi les mélomanes appellent désormais la world music ou musiques du monde. En prenant dans leurs propres cultures ses couleurs, ses styles, ses rythmes, ils ont participé activement à ce vaste mouvement mondial contemporain de renaissance et d'essor musical, décloisonnant les frontières établies. Dans ce mouvement, chaque pays africain a offert ses talents, ses sonorités, a suscité le recours à ses instruments. Si on observe l'évolution de cinquante ans de musiques et de chansons françaises, on est stupéfié des transformations qu'elles doivent aux rythmes du monde entier, et entre autres aux rythmes africains, qui les ont pénétrées. Et combien d'artistes faudrait-il citer pour rendre compte de l'incomparable contribution africaine au renouveau musical contemporain. Et si l'on considère la contribution des

musiciens malgaches, qui se souvient encore de l'arrivée en France des six frères et sœurs composant le groupe "Les Surfs" et devenus très célèbres dans les années 1963-1971 ? Il y aurait une longue histoire à faire de la musique malgache et de son influence dans d'autres univers musicaux, mais aussi de ce qu'elle a reçu de l'Occident. JaoJoby affirme lui-même que le salegy a pris de l'importance et un nouvel essor grâce à l'apport des instruments occidentaux pour amplifier une musique faite pour la danse. Aujourd'hui Jaojoby parcourt le monde non comme sociologue qu'il aurait pu être, puisqu'il avait étudié la sociologie, pas plus comme journaliste, qu'il a été, mais comme un ambassadeur reconnu de la musique populaire malgache. D'autres musiciens malgaches parcourent le monde, font connaître les musiques de l'Ile Rouge, l'île qui chante et danse, en même temps qu'ils empruntent aux musiques pour leurs propres créations et interprétations.

Il faut d'ailleurs rendre hommage, à l'occasion de colloque, aux ethnologues et anthropologues qui ont étudié ces musiques et danses, leur rôle dans la vie sociale, ont fait connaître au grand public, leurs styles rythmiques différents et les multiples instruments traditionnels que les musiciens se sont chargés d'intégrer dans les groupes et orchestres du monde entier. Qui ne connaît aujourd'hui, ou du moins qui n'a vu une fois où l'autre, à un spectacle, sur une place de marché, ou à un coin de rue, en Europe, en Amérique, et même au fond de l'Asie, un balafon, un djembé, un ka, une kabosse, un ngoni, un nbira, un oud, un mvet, une calebasse, un tambour sabar, ou une kora à laquelle le malien Toumani Diabaté a donné, avec d'autres, ses lettres de noblesse? L'exemple des instruments de musique malgache témoignent de la contribution des instruments venus d'ailleurs transformés pour tirer de la musique locale ses meilleures couleurs. A leur tour ces instruments renouvellent les sonorités des orchestres étrangers.

Et les jeunes générations occidentales n'ont-elles pas pleinement intégré dans leur culture musicale les styles rythmiques africains, comme s'ils leur appartenaient ? On peut se promener dans les rues de Paris ou de Rennes, sur des lieux de vacances comme sur des chantiers, en entendant fredonner des airs de musiciens africains. Que de succès africains sont devenus des succès populaires à l'étranger. A leur tour, les musiques africaines n'ont cessé d'intégrer dans leurs créations les musiques d'autres espaces culturels, comme l'a fait Manu Di Bango, un des pionniers de l'interculturalité musicale, en fusionnant des musiques d'Afrique, de la Jamaïque et d'Amérique du Nord.

Les palettes musicales des sciences humaines et sociales

Manu Di Bango exprime ainsi son expérience musicale : « Je me considère comme un peintre, les musiques sont mes couleurs et toutes m'appartiennent pour réaliser mes propres tableaux ».

Dans nos disciplines, ne sommes-nous pas dans le même cas de figure que dans celui de la musique, et plus généralement de l'art? Leurs auteurs et interprètes nous montrent que la mondialisation n'efface pas forcément les différences culturelles, mais au contraire pour leur redonner vie et les recomposer dans un autre système de relations ?

Avec la mondialisation des échanges, n'avons-nous pas désormais les conditions historiques d'élaborer des sciences humaines qui gagnent en universalité des différences, et donc de mieux fonder leur renouvellement et leur créativité? N'avons-nous pas l'opportunité historique d'une refondation anthropologique des sciences humaines, configurant, par le métissage actif de nos savoirs, une autre pensée, de nouvelles pratiques, de nouveaux métiers, de nouveaux rapports à nos propres sociétés comme à celles de nos semblables ?

Ainsi, comme dans le domaine de la musique, il ne s'agit pas de renoncer à nos particularités. Bien au contraire, elles sont plus que jamais nécessaires si nous voulons contribuer à la refondation des connaissances et à l'essor de leurs échanges, comme conditions d'une inspiration plus riche et du renouvellement de notre propre expression. Cela ne signifie donc nullement que nous devons faire une sociologie unique, pratiquant le même regard, encore moins une sociologie totalisante. Cela ne signifie pas davantage que nous devrions nous libérer de la connaissance de nos sociétés respectives, mais plutôt que nous devons désormais échanger sur nos propres modes d'explication issues de nos propres sociétés et de leur histoire, et voir en quoi non seulement ils nous éclairent, mais comment nous pouvons les partager avec l'ambition d'élaborer nos propres modes de compréhension comme ceux d'une compréhension réciproque sans laquelle il n'y a pas de savoir en marche. En effet les sociétés humaines seront toujours singulières (qu'elles soient territoriales ou non), et nous aurons toujours en tant que sociologues à rendre compte de ces singularités, et il sera toujours indispensable d'échanger sur nos propres singularités. Mais l'exigence scientifique implique que nous tentions d'élaborer, par le croisement de nos regards et de nos expériences respectives, de nouvelles approches et perspectives

heuristiques, pour traiter comme il convient la variété de ses modes de connaissance. Faut désormais de références communes imposées, il nous revient de les fabriquer pour apporter quelque intelligibilité à ce monde qui se diversifie et se refait plus rapidement que nous lui prêtons attention. Puisque rien n'est acquis désormais ni du passé, ni de l'avenir, profitons en pour contribuer à la connaissance de cet « homme probable » selon la formule du philosophe Jacques Bouveresse. Il nous faut alors nous tourner résolument vers une anthropologie réciproque.

CONCLUSION

Belle leçon de nos musiciens bretons et espagnols dans le Guizhou. Pour accéder à l'univers de l'autre, il faut avoir soi-même quelque chose de singulier et de sincère à offrir. C'est le moyen d'attirer l'attention de l'autre, c'est aussi le ressort de sa propre attention et de l'acuité de son regard. C'est le moyen de réinvestir la connaissance de l'autre dans sa propre œuvre, d'opérer des connexions inattendues mais fortement heuristiques. Un bel exemple, une belle épistémé, des démarches fécondes pour les sciences sociales face aux défis de la mondialisation. Et maintenant place à notre musique sociologique.

RABEHERIFARA Jean-Claude

Université Paris-Ouest Nanterre-La Défense

Titre de la communication :

« Investir autrement le champ politique en Afrique : Nouveaux mouvements sociaux et alternatives sociales et démocratiques »

La présente communication rapporte quelques grandes lignes des réflexions personnelles et références sur l'état actuel du politique en Afrique et sur sa prise en charge alternative.

D'emblée, il convient de préciser que les sociétés africaines contemporaines sont impliquées dans la mondialisation en cours et sont imprégnées par elle. LE politique (c'est-à-dire les principes et cadres organisant la vie de la collectivité) et LA politique (autrement dit la quête ou l'exercice du pouvoir, l'engagement institutionnel) fonctionnent largement sous la contrainte d'enjeux mondialisés. Les ravages sociaux produits par les outils de la mondialisation capitaliste (à l'exemple des PAS ou plans d'ajustement structurel) sont, pour une grande part, à la source du désaveu de la politique. C'est sur ces bases qu'ont émergé les sociétés civiles de nouvelle génération sollicitées pour restructurer les tissus sociaux et, possiblement, soit à accompagner soit à aiguillonner une restructuration, voire une refondation du politique.

Le constat assez partagé d'impasses politiciennes où s'engouffrent les crises politiques dans maints pays ces dernières décennies amène néanmoins à s'interroger sur la nécessité de démarches alternatives aux postures dominantes. En effet, s'il est question d'impasses c'est que, en toute hypothèse, les rapports au réel seraient faussés et, en conséquence, les interventions sur celui-ci potentiellement décalées, mal à propos. Il faut alors vérifier si les actions dans le cadre du politique se réfèrent ou non à une expression conforme et cohérente des caractéristiques des réalités existantes, des processus en cours et des intérêts en jeu. Il incombe aux sciences sociales que l'approche et l'étude de ces caractéristiques soient le moins polluées possible par des scories idéologiques, l'idéologie étant entendue comme déformation ou rationalisation de la réalité aux fins de justifier celle-ci.

De la mondialisation et des crises politiques contemporaines en Afrique

La mondialisation est un phénomène séculaire. Depuis 50 000 ans, l'humanité s'est fractionnée en de nombreuses sociétés qui ont, peu à peu, colonisé la plupart des terres émergées. Ces sociétés se sont différenciées et opposées, tout en tissant simultanément des liens entre elles, à l'échelle régionale, puis mondiale.

Le quotidien *Le Monde* et l'hebdomadaire *La Vie* tracent comme suit, à leur manière, le « Film des mondialisations » :

- De -50000 à -30000 av JC : Diffusion d'Homo sapiens
- De -30000 à -5000 av JC : La révolution néolithique
- De -5000 à -2000 av JC : Les premiers états
- De -2000 à -50 av JC : Un axe d'échanges apparaît dans l'ancien monde
- De -500 av JC à 500 ap JC : Le temps des empires
- De 500 à 1200 : L'islam au coeur de l'ancien monde
- De 1200 à 1400 : La mondialisation terrestre des Mongols
- De 1400 à 1500 : La Chine ou l'Europe ?
- De 1500 à 1700 : Les Européens partout dans le monde
- De 1700 à 1850 : L'Europe initie la révolution industrielle
- De 1851 à 1914 : Le monde européen
- De 1914 à 1945 : Suicide de l'Europe et fin d'un monde
- De 1945 à 1991 : Apogée des USA et guerre froide
- De 1992. à 2000 : Le retour de l'Orient
- Après 2000 : Vers un monde chinois

Dans la séquence « 1945-1991 : Suicide de l'Europe et fin d'un monde » du « Film des mondialisations » présenté ci-dessus, les indépendances limitées ouvraient la voie au néocolonialisme, il y a cinquante ans, dans une grande partie des pays d'Afrique. En moins d'une décennie, celui-ci est entré en crise qu'une succession de réorganisations tendanciennes du procès néocolonial depuis le début des années soixante-dix ne peut

résorber jusqu'à aujourd'hui : le délabrement de l'Afrique postcoloniale est fondamentalement inhérent à la crise du néocolonialisme.

À l'enthousiasme du début des années soixante, succède la cristallisation de contradictions qui étaient latentes dès avant les indépendances. Ce sera alors le début des coups d'Etats militaires puis, plus tard l'avènement des PAS, en même temps que se déclenchent des mouvements sociaux de nouvelle génération, en rupture avec les anciennes « actions sociales ».

Comment s'analyseraient les termes des crises politiques africaines contemporaines ? Qu'exprimeraient contextuellement ces crises ? Des conflits d'*ego* pour partie et médiatiquement... mais, quant au fond, une exacerbation d'enjeux plus larges (économiques, géostratégiques, internationaux etc.) et une surenchère pour maîtriser des parts de rente étatique, pour satisfaire des appétits de clientèles etc.

LE politique précédant en toute logique LA politique, on assiste à la faillite de celle-ci, à la crise de celui-là et au discrédit des deux à la fois :

- D'un côté, faillite de LA politique, c'est-à-dire celle du pouvoir par représentation, des processus électoraux, des institutions (gouvernement, partis...);
- De l'autre, crise DU politique... en l'occurrence, crise des principes qui organisent la vie de la collectivité.

Mais la crise de la « démocratie » en Afrique n'est-elle pas inhérente aux politiques successives menées depuis l'indépendance au détriment de l'intérêt au long terme des populations ? Un politicien (voire un politique) africain est-il aujourd'hui maître de la politique qu'il voudrait conduire au nom du « peuple » qu'il est censé représenter ? Le cas échéant, est-il un commis de l'État ou un serviteur de la finance internationale dans le cadre d'accords économiques libéraux-liberticides ?

LE politique a cédé son *leadership* à l'économique, mettant *de facto* LA politique à la remorque.

Quels futurs possibles ? Renouer avec LE politique et/ou refonder LA politique ? Là où LA politique s'articule à DU politique serait peut-être d'avoir le sens de ce qui maintient la collectivité dans sa cohérence et ce qui permet à cette collectivité d'agir pour défendre son intérêt, autrement dit : d'avoir du pouvoir sur elle-même. C'est à ce niveau qu'un rôle spécifique est dévolu à LA société civile : restructurer le tissu social (d'autant plus ravagé

de façon conjuguée, dans le cas d'un pays comme Madagascar, par le libéralisme et par le socialisme administratif qui a préparé son avènement) pour que puisse être éventuellement refondus LE et LA politique.

Quelle posture alors pour les sociétés civiles par rapport à LA politique et AU politique ? Quelles conquêtes pour avancer ? S'agit-il pour elles de contribuer à faire émerger une « élite » alternative ? Par-dessus tout, quels liens avec les mouvements sociaux ?

De l'avènement de sociétés civiles de nouvelle génération en Afrique

Désormais, quand on parle de l'Afrique on fait immédiatement mention de la « société civile ». Multiforme et socialement ambivalente, elle est devenue, de par son importance relative, le principal partenaire des bailleurs de fonds aux dépens, parfois, des structures des Etats africains. Ce qui ne va pas sans poser problème au niveau politique.

Je distinguerai d'emblée société civile à l'état brut et société civile organisée.

- La société civile à l'état brut serait l'ensemble des habitants sans autre attribut ni qualificatif.
- La société civile organisée c'est l'ensemble des CITOYENS, membres conscients de leur statut de SUJETS et agissant comme tels dans la collectivité.

La société civile de nouvelle génération, censée être indépendante de l'Etat et des appareils politiques, représente potentiellement un moyen d'auto-organisation des citoyens pour défendre leurs droits et mener des projets émancipateurs. Cette auto-organisation veut faire coopérer les structures, mutualiser les ressources, renforcer les capacités et, pour cela, met en place généralement des plateformes fédératives.

Ces coopérations peuvent avoir plusieurs formes :

- ▶ Appui institutionnel (structuration du réseau, appui méthodologique, informatique, communication...)
- ▶ Formations d'acteurs des réseaux et entités ;
- ▶ Campagnes communes sur les grands enjeux du développement (financement du développement, OMC, APE, dette, éducation, santé, droits de l'Homme, résolution des conflits etc.)

Les plateformes existantes sont de plusieurs types et de plusieurs niveaux. Plusieurs plateformes peuvent coexister dans un même pays. Une plateforme peut être membre de plusieurs réseaux.

Les Plateformes nationales d'ONG

- Afrique du Sud : SANGOCO - South African NGO's coalition
- Angola : FONGA - Foro das ONGs angolanas
- Éthiopie : CRDA - Christian Relief Development Association
- Bénin : CFRONG - Collectif des Fédérations et Réseaux d'ONG
- Botswana: BOCONGO - Botswana Council of NGOs
- Burkina Faso : SPONG - Secrétariat Permanent des ONG
- Burundi : FORSC - Forum pour le Renforcement de la Société Civile au Burundi et ADIR - Action Développement et Intégration Régionale
- Cameroun : FOSCAM - Fédération des Organisations de la Société Civile Camerounaises et CONGAC- Collectif des ONG Agréées du Cameroun
- Cap-Vert : Plataforma das ONG de Cabo Verde
- Gabon : CNAONGD - Collectif National des Associations et des ONG
- Gambie : TANGO - The Association of Non-Governmental Organisations
- Ghana : GAPVOD - Ghana Association of Privaye Voluntary Organisations in Development
- Guinée-Bissau : PLACON-GB - Plataforma de Concertação das ONGs na Guiné-Bissau
- Guinée : FONGDD - Forum des ONG pour le Développement Durable
- Lesotho : LCN - Lesotho Council of Non-Governmental
- Madagascar : PFNOSCM - Plate-Forme Nationale des Organisations de la Société Civile de Madagascar
- Malawi : CONGOMA - Council for Non Governmental Organizations in Malawi
- Mali : FECONG - Fédération des Collectifs d'ONG
- Maroc : Espace Associatif
- Maurice : MACOSS - Mauritius Council of Social Services
- Namibie : NANGOF - Namibia NGO Forum

- Nigéria : NNNGO - Nigerian Network of NGO
- Niger : RODADDHD - Réseau des Organisations de Développement et d'Associations de Défense des Droits de l'Homme et de la Démocratie
- République centrafricaine : CIONGCA - Conseil Inter ONG en Centrafrique
- République démocratique du Congo : CNONGD - Conseil National des ONG de Développement
- République du Congo : CCOD - Conseil de concertation des ONG de développement
- Rwanda : CCOAIB - Conseil de Concertation des Organisations d'Appui aux Initiatives de Base
- Sao Tomé et Principe : FONG-STP - Fédération des Organisations Non Gouvernementales
- Sénégal : CONGAD - Conseil des ONG d'Appui au Développement
- Seychelles : LUNGOS - Liaison Unit of Non-Governmental Organisation of Seychelles
- Swaziland : CANGO - Coordinating Assembly for Non Governmental Organisations
- Tanzanie : TANGO - Tanzania Association of Non-Governmental Organizations
- Tchad : CILONG - Centre d'Information et de Liaison des ONG
- Togo : FONGTO - Fédération des ONG au Togo
- Zambie : ZCSD - Zambia Centre for Social Development
- Zimbabwe : NANGO – National Association of Non-Governmental Organisations

Les Coalitions régionales de zone : REPAOC, REPONGAC et SADC Council of NGOs

- **REPAOC : Réseau des Plateformes nationales d'ONG d'Afrique de l'Ouest et du Centre**

Huit Plateformes nationales (CFRONG-Bénin, SPONG-Burkina Faso, FONGDD-Guinée, FECONG-Mali, RODADDHD-Niger, CONGAD-Sénégal, CILONG-Tchad, FONGTO-Togo) sont membres du REPAOC, réseau regroupant au total plusieurs centaines d'ONG locales, nationales et internationales et qui permet aujourd'hui de renforcer et développer la prise de parole des pays des deux régions dans les grands débats internationaux.

- **REPONGAC : Réseau des Plateformes d'ONG d'Afrique centrale**

Créé en 2008, le REPONGAC regroupe les Plateformes nationales d'ONG d'Angola (FONGA), du Burundi (ADIR), du Cameroun (CONGAC), de la République du Congo

(CCOD), de la République Démocratique du Congo (CNOGD), de la République Centrafricaine (CIONGCA), du Gabon (CNAONGD), du Rwanda (CCOAIB) et du Tchad (CILONG).

- **SADC Council of NGOs : Conseil des ONG de la SADC**

Créé en 1998 mais réellement actif depuis 2004, le SADC-CNGO regroupe les Plateformes nationales de 15 pays membres de la SADC.

Avec leurs spécificités, les nouveaux mouvements sociaux africains participent du mouvement historique de l'altermondialité

La décolonisation, les luttes sociales, l'impératif des libertés constituent la culture de référence historique du mouvement de l'altermondialité qui, en fait, est tout simplement en train de décrire et initier un nouveau projet d'émancipation. Après le projet national et la souveraineté populaire des Lumières, après le projet de libération sociale qui a dégénéré en stalinisme, il s'agit d'un projet qui associe la libération sociale et écologique, les libertés et la paix : un projet engageant une mutation vers un mouvement social et citoyen mondial, un nouveau projet d'émancipation pour le 21^e siècle et inscrit dans la durée.

Le mouvement de l'altermondialité s'est affirmé comme un mouvement antisystémique porteur d'avenir par rapport à la phase néolibérale de la mondialisation capitaliste. Il est porteur d'un nouvel espoir né du refus de la fatalité ; c'est le sens de l'affirmation « Un autre monde est possible ». Nous ne vivons pas « La Fin de l'Histoire » ni « Le Choc des civilisations », comme le péroraient les idéologues libéraux. Le mouvement s'organise autour de la convergence des mouvements sociaux et citoyens qui mettent en avant la solidarité, les libertés et la paix, confrontent leurs luttes, leurs pratiques, leurs réflexions et leurs propositions et construisent aussi une nouvelle culture politique fondée sur la diversité, les activités autogérées, la mutualisation, « l'horizontalité » par rapport à la hiérarchie.

À travers les forums, une orientation stratégique s'est dégagée, celle de l'accès pour tous aux droits fondamentaux : c'est la construction d'une alternative à la logique dominante, à l'ajustement de chaque société au marché mondial à travers la régulation par le marché mondial des capitaux. À l'évidence imposée qui prétend que la seule manière acceptable pour organiser une société et le monde, c'est la régulation par le marché, est

opposée la proposition d'organiser les sociétés et le monde à partir de l'accès pour tous aux droits fondamentaux. Cette orientation commune donne son sens à la convergence des mouvements et se traduit par une nouvelle culture de la transformation qui se lit dans l'évolution de chacun des mouvements.

Rompant avec le fonctionnement des structures syndicales et partisans classiques, les NMS ou « nouveaux mouvements sociaux » manifestent une défiance claire à l'encontre des phénomènes de centralisation, de délégation d'autorité à des états-majors lointains, au profit de l'assemblée générale et du contrôle des dirigeants. Leurs structures sont ainsi plus décentralisées et laissent une large autonomie aux composantes de base. La valorisation de l'autonomie modifie radicalement les objectifs : il s'agit moins de défier l'Etat ou de s'en emparer que de construire des espaces d'autonomie par rapport à lui, de réaffirmer l'indépendance de formes de sociabilité privées contre son emprise (Holloway, 2002). On s'éloigne alors de la centralité-unilatérale de la « contradiction », fleuron du marxisme idéologique qui ne voulait voir d'actions sociales que relatives aux contradictions du système capitaliste.

En fait, et plus généralement à l'échelle mondiale s'effectue une re-formulation de la division conventionnelle entre « Etat » et « société civile ». Les nouveaux mouvements sociaux cherchent à politiser les institutions de la société civile par des biais qui ne soient pas canalisés par les institutions politiques représentatives/bureaucratiques, et donc à reconstruire une société civile qui ne soit plus dépendante de la régulation, du contrôle et d'une intervention étatiques sans cesse croissants (Perlas, 2000 ; 2003). En vue de s'émanciper de l'État, la société civile elle-même doit se politiser au moyen de pratiques qui appartiennent à une sphère intermédiaire entre les préoccupations « privées » et les modèles politiques sanctionnés par l'État.

En passant des résistances aux propositions et ensuite aux alternatives, les sociétés civiles de nouvelle génération, à travers les NMS, refondent/reconstruisent le politique. Les économistes et militants tels Gus Massiah et Samir Amin parleraient, chacun à sa manière, de l'émergence d'un « mouvement citoyen mondial », pluriel et combatif. Ainsi se discernent, sur la question précise de la nécessité de relayer sur le terrain politique les revendications des travailleurs des économies formelle et informelle, des chômeurs, des

paysans pauvres, de la jeunesse etc., les sociétés civiles militantes des sociétés civiles-alibi des classes politiques et des Etats.

Les exemples ne manquent pas de phénomènes concrets d'action collective (entre structurations, investissements sociétaux, plaidoyers, créations économiques, résolution de conflits etc.) qui procèdent de cette dynamique de société civile mondiale combattante pouvant évoluer, si besoin, vers une posture de véritable contre-pouvoir.

- Une initiative comme **TAC ou *Treatment Action Campaign*** sur la question du SIDA en Afrique du Sud jette les bases de réseaux internationaux de séropositifs à séropositifs, de femmes à femmes, de groupes sociaux à groupes sociaux etc.

- Autre illustration : la **Marche mondiale des femmes** contre les viols et le génocide qui s'est tenue à Bukavu, au Sud de la RDC, le 20 octobre 2010 a été une action directe de masse mais une action politique citoyenne et internationale radicale par son contenu.

Le mouvement altermondialiste ou de l'altermondialité est peut-être tout simplement en voie de réaliser la construction d'un internationalisme tirant sa force non de la seule dénonciation consensuelle d'un adversaire (l'OMC, la Banque mondiale, l'impérialisme, les transnationales...) mais de la dimension internationale des mouvements sociaux qu'il engage.

Radicalité politique et ouverture. Investir autrement le champ politique en Afrique

L'Afrique a des atouts réels : son milliard d'habitants (et massivement jeune), ses ressources naturelles du sol et du sous-sol utiles aux technologies du futur, ses richesses immatérielles (savoir-faire, culture, patrimoine), ses sociétés civiles organisées et de plus en plus combatives pour (re-)structurer les tissus sociaux et initier et faciliter la refondation nécessaire du politique... Les Afriques indépendantes ont aussi l'expérience des luttes émancipatrices de leurs peuples.

Tous ces atouts ne doivent plus être galvaudés désormais. Avec les populations, il faut désormais et inconditionnellement que soient évacués les modes de développement sous l'optique des dominations impérialistes, combattus les bradages de ressources naturelles, refusée toute soumission aux institutions financières internationales imposant plans d'ajustement structurel et surendettement, mises à bas les pesanteurs sociales (comme la relégation des femmes à des rôles subalternes, l'emprise des « élites » sur l'organisation

sociale etc.). Des chantiers émancipateurs sont à engager : une démocratisation réelle articulée à des conquêtes actives des droits fondamentaux sociaux, économiques, politiques et culturels par les populations, le développement d'industries, la formation des populations aux métiers de l'industrie et des nouvelles technologies, le développement des services publics, des infrastructures d'énergie et *in fine* la maîtrise d'un changement durable et soutenable sous contrôle populaire.

Mais, impliquée et entretenue par le néocolonialisme, l'absence de partis progressistes, populaires, réellement indépendants de l'impérialisme et de ses complices locaux et capables de relayer les revendications des travailleurs de l'économie formelle et informelle, des chômeurs, des paysans pauvres sur le terrain politique nécessite d'investir le champ politique de façon cohérente et conséquente. Cela veut dire : développer des pratiques et organisations alternatives aux partis gestionnaires de l'ordre néocolonial, écuries présidentielles souvent sur la base de l'appartenance communautaire du leader, lequel est en général un autocrate libéral, affairiste, corrompu, clientéliste...

Beaucoup restent sur le partage entre société civile et parti politique. C'est un partage qui ne tient pas et qui n'existe pas : en effet la plupart des actions de la société civile militante ont des conséquences politiques dans les actions palliatives aux carences des Etats, dans le contrôle de l'action du pouvoir et la dénonciation de la corruption, dans la gestion des quartiers des grandes villes et des activités des différents groupes sociaux. Il s'agit de préparer et construire des organisations qui représentent les intérêts des travailleurs, défendent le droit des femmes, refusent les politiques ethnicistes et soient capables de proposer, lors des crises et des luttes, un débouché politique crédible autour d'un programme d'urgence sociale.

Les exemples de radicalités nouvelles et alternatives – partis, syndicats, réseaux etc. – en Afrique ne manquent pas. Bref inventaire non exhaustif...

- Le **Manidem** (Mouvement africain pour la nouvelle indépendance et la démocratie) : parti camerounais créé en mars 1995, issu d'une grande organisation dont la colonisation et ses prédécesseurs ont décimé les dirigeants historiques : l'UPC, Union des populations du Cameroun. Le Manidem est un parti atypique, véritablement démocratique qui organise en son sein une élaboration collective des points de vue, du programme et de la démarche : un parti réellement ancré dans les préoccupations des populations.

Depuis sa création, le Manidem a créé un espace, une dynamique de regroupement alternatif qui permet d'entrevoir l'avenir du Cameroun avec une nouvelle génération citoyenne politique, avec une autre façon de faire la politique, plus proche des Camerounais que des réseaux mafieux, régionalistes et étrangers. Le Manidem s'appuie sur les réalités du pays, sur les énergies et les intelligences des Camerounais. Il se démarque des atavismes ethniques : en ne s'articulant pas autour d'une région donnée, il est le seul vrai parti transethnique au Cameroun.

En 2006, pour protester contre les coupures intempestives d'énergie électrique à Douala, le Manidem a été vite suivi par la population quand il avait organisé des manifestations dans divers quartiers de la ville. À cette occasion, un drapeau américain fut incendié pour protester contre AES, repreneur de la SONEL aujourd'hui privatisée, mais dont les prestations laissent à désirer...

- **SADI** (Solidarité Africaine pour la Démocratie et l'Indépendance, www.sadi.wahost.org) est un parti politique malien créé en 1996 en opposition à Alpha Oumar Konaré, au pouvoir à l'époque. SADI s'est en grande partie créé à partir d'un réseau de radios rurales, *Radio Kayira*, articulées aux multiples luttes sociales à travers le pays. Après avoir participé au gouvernement à la chute de Konaré en 2002, SADI est dans l'opposition depuis 2007. SADI participe aux élections (communales, législatives, présidentielles) depuis sa création, réussit à faire élire des députés depuis 2002 et son dirigeant principal préside un groupe parlementaire.

SADI dénonce vigoureusement la corruption, les spéculateurs qui font monter les prix, les contrefaçons d'engrais, les privatisations de la compagnie de développement du textile (CMDT), du chemin de fer, de l'électricité, de l'huilerie cotonnière du Mali (HUICOMA), l'exploitation, le bradage et la pollution des mines d'or, l'introduction des OGM, l'endettement de l'Etat dans les banques étrangères au profit de quelques opérateurs économiques, les accaparements de terres arables, le programme gouvernemental de développement économique et social (le PDES, inspiré du programme FMI-Banque mondiale) en faveur du privé, autrement dit l'inféodation du pays à la politique du FMI et de la Banque mondiale...

SADI se bat « *pour l'unité de la gauche autour d'un programme politique qui défend le secteur public, contre les multinationales et les bourgeoisies nationales parasitaires et*

apatrides. » Selon SADI, « *Le pôle de gauche peut et doit se construire avec les secteurs en luttés – syndicats, associations – qui se battent réellement contre le système de paupérisation des masses* ». SADI est reconnu par la population dans l'activité positive et recueille par là d'importantes adhésions de ruraux, d'artisans, de femmes, de jeunes etc.

- **YAW-Sénégal** ou **YOONU ASKAN WI** / Mouvement pour l'Autonomie Populaire, www.yoonuaskanwi.org). Produit d'une scission d'And-Jëf / Parti Africain pour la Démocratie et le Socialisme au lendemain des élections présidentielles puis législatives de février et juin 2007, pour défendre un projet autonome de gauche, Yoonu Askan Wi se définit comme une organisation politique de gauche, anti-impérialiste, anti-capitaliste et antilibérale, un mouvement d'intervention politique, sociale, culturelle et économique pour la construction de l'autonomie des masses et de l'alternative populaire et a tenu, en 2009, son premier congrès (CODPIN - Congrès Décentralisé, Participatif, Inclusif et Novateur) sur thème général : « *Construire l'autonomie populaire et faire avancer l'unité de la gauche* ».

YAW, partie prenante d'ICR (Initiative Citoyenne pour la République) et de la large coalition d'opposition *Bennoo Siggil Senegaal* (Unis pour redresser le Sénégal) avec les organisations de la société civile, patriotes et démocrates sincères, avocats et autres citoyens, a à son actif :

- les Conseils d'Autonomie Populaire pour soutenir et renforcer la dynamique de nouvelle citoyenneté et de luttés des masses populaires organisées ;
- l'adoption d'un *pacte d'engagement éthique et de confiance citoyenne*. « *Les principaux dirigeants et animateurs de Yoonu Askan Wi sont présents sur le terrain du combat politique au service du peuple sénégalais depuis plusieurs décennies, se refusent d'inscrire dans leur culture politique la pratique du mensonge, de la calomnie, des boniments ou de la diffamation. (...) Notre politique constante est de nous situer résolument dans le camp du peuple pour défendre ses intérêts fondamentaux et lutter fermement contre toutes les politiques ou pratiques de dissimulation de la vérité, d'oppression et d'exploitation des masses laborieuses, de corruption, de détournement et de mal gouvernance, d'accaparement, de spoliation, de prédation et de pillage des ressources nationales au mépris de la satisfaction de la demande sociale et des attentes populaires, cela quels qu'en soient les auteurs. Yoonu Askan Wi ainsi que tous les vrais patriotes et républicains de*

notre pays resteront toujours fidèles à ce combat et à cette éthique politique. (...) La raison de notre engagement politique reste et restera toujours, quoi qu'il advienne : SERVIR LE PEUPLE, NON SE SERVIR. » (Communiqué de YAW du 27 octobre 2010).

- **UNIR/PS** (Union pour la renaissance/Parti sankariste, <http://unirps.org>) au Burkina Faso est un jeune parti burkinabé dont le projet de société tire ses fondements du discours du 4 août 1987 du président Thomas Sankara à Bobo Dioulasso (volonté d'évoluer avec le peuple, relever les défis alimentaires, du capital humain, environnemental, d'emplois et de gouvernance...)

- D'autres organisations politiques encore peuvent être ajoutées à cette liste des nouvelles alternatives radicales en Afrique issues des sociétés civiles de nouvelle génération et acquises à l'auto-organisation, l'inclusivité et l'unitarisme dans une option de défense inconditionnelle des intérêts des populations. Citons, entre autres, **DSM** (Democratic socialist Movement, www.socialistnigeria.org) et **SWM** (Socialist worker's Movement) au Nigeria; **DLF** (Democratic Left Front, <http://democraticleft.za.net>) et le magazine **Amandla** (www.amandlapublishers.co.za) en Afrique du Sud, **Lalit** (www.lalitmauritius.org) et **Rezistans ek Alternativ** à Maurice etc.

- N'oublions pas les syndicats indépendants et démocratiques et plateformes syndicales nationales impliqués dans les réseaux larges de société civile et agissant pour conquérir et défendre le travail décent et les droits des salariés.

- Citons, enfin, les organisations et coalitions paysannes luttant localement, nationalement, démocratiquement et dans des réseaux internationaux contre les accaparements des terres arables et contre les OGM (organismes génétiquement modifiés) mais pour la défense de l'agriculture nourricière, pour la souveraineté alimentaire et pour une maîtrise populaire de la gouvernance foncière.

Exigences scientifiques

Les mouvements sociaux sont à la fois une constante de la vie sociale et un phénomène qui ne cesse (n'a cessé) d'évoluer. Une sociologie des alternatives radicales issues des sociétés civiles africaines de nouvelle génération ne saurait donc être un édifice achevé.

Les limites ponctuelles des théorisations sur ces nouvelles alternatives tiennent pour beaucoup aux rapports complexes noués par les chercheurs avec leur objet. Le rapport

noué entre chercheurs et militants rend les frontières poreuses entre discours d'acteurs et analyses sociologiques. Les chercheurs se saisissent des discours des acteurs pour les interpréter, tandis que les acteurs s'emparent des travaux savants à des fins de compréhension ou de légitimation. Cette circularité des discours peut être source d'ambiguïté.

Il reste que les savoirs sur ces nouvelles radicalités politiques en Afrique devraient permettre d'articuler contextes et enjeux sociaux et politiques et vécus et visions des acteurs militants, contribuant à faire entrer la sociologie de ces nouveaux mouvements sociaux dans une optique authentiquement compréhensive. Quelques constats et préconisations coulent de source :

- 1/ « Comprendre » les mouvements sociaux ne doit en rien déboucher sur une posture de relativisme mou, consistant à les percevoir dans l'indifférence à leurs contenus.
- 2/ Les sciences sociales n'ont pas pour vocation d'encenser les mouvements sociaux. Elles peuvent, sans quitter le terrain des faits, souligner certaines significations politiques des mobilisations contemporaines.
- 3/ En légitimant les « compétences des acteurs » (pratiques ou discursives, sur les circonstances de leurs actions et de celles des autres), les approches participatives permettent de considérer les réalités sociales non plus comme « données » une fois pour toutes mais comme construites historiquement et quotidiennement par des acteurs individuels et collectifs. Les individus et les groupes utilisent ces *ethnométhodes* (Garfinkel, 1967) pour donner sens et en même temps accomplir leurs actions. Il est essentiel pour le scientifique de faire attention aux conditions et manières par lesquelles les acteurs peuvent prendre des décisions et s'investir dans des projets.
- 4/ En replaçant l'homme au centre de la connaissance et en faisant coopérer des compétences spécialisées nécessaires et disponibles, la *transdisciplinarité* permet d'intégrer les multiples dynamiques engendrées par l'action de plusieurs niveaux d'une même réalité à la fois. Adosser de façon variable les dimensions interactionnelles, intersubjectives et intra-subjectives aux structures sociales et aux aspects macro-sociaux de la société revient à interroger le « donné » pour ouvrir à des réalités plurielles dont les relations doivent être saisies (Bourdieu, 1987 ; Corcuff, 1995).

Conclusion provisoire

Dans une majorité des pays d’Afrique, le recours aux mobilisations sous la forme des NMS demeure l’élément stratégique des entreprises de changement politique.

La qualification de NMS concerne désormais des groupes d’initiative de plus en plus divers. La vitalité persistante de ceux-ci manifeste, dans de larges secteurs des populations, un rapport de défiance au modèle représentatif classique fondé sur une délégation durable d’autorité aux élites gouvernantes. L’analyse des NMS constitue un terrain de choix pour appréhender tant les attentes nouvelles que les désillusions suscitées par le modèle démocratique classique tel qu’il s’incarne à travers la politique professionnalisée.

En somme, la question qui se pose est de savoir comment interpréter – sans spéculer sur un hypothétique et discutable « nouveau paradigme » mais à l’aide du corpus théorique existant – la nouveauté des multiples formes d’action collective, de mouvements sociaux et de radicalités citoyennes et politiques qui traversent et agitent aujourd’hui tant de pays dominés.

Izay mihitsy !

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AMIN S., 2008 – *Du capitalisme à la civilisation. La longue transition*, Paris, Syllepse.
- ARIÈS P., 2010 – *La Simplicité volontaire contre le mythe de l’abondance*, Paris, La Découverte.
- Atlas des mondialisations (L’)*, 2010 – Hors-série, *Le Monde / La Vie*, 186 p.
- BENSAÏD D., 1995 – *La discordance des temps*, Paris, Les éditions de la Passion.
- BENSAÏD D., 1995 – *Marx l’intempestif. Grandeurs et misères d’une aventure critique (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Fayard.
- BOURDIEU P., 1987 – *Choses dites*, Paris, Minuit.
- COLLECTIF ATTAC (Nils Anderson, dir.), 2010 – *Une autre ONU pour un autre monde*, Bruxelles, Tribord.
- CORCUFF P., 1995 – *Les nouvelles sociologies. Constructions de la réalité sociale*, Paris, Nathan.
- FOUGEYROLLAS P., 1979 – *Sciences sociales et marxisme*, Paris, Payot.
- GARFINKEL H., 1967 – *Studies in Ethnomethodology*, Englewoods Cliffs (N.J.), Prentice

Hall.

GENRO T., DE SOUZA U., 1998 – *Quand les habitants gèrent vraiment leur ville. Le Budget participatif. L'expérience de Porto Alegre au Brésil*, trad. franç., Paris, Éd. Charles Léopold Mayer, Coll. « Dossiers pour un débat » (1ère éd. – brésilienne – 1987).

HOLLOWAY J., 2002 – *Change the World without taking Power*, London, Pluto Press.
[Traduction espagnole : *Cambiar el Mundo sin tomar el Poder*, Buenos Aires, collection Herramienta (revista de debate y critica marxista), 2002]

KAUL I., GRUNBERG I. et STERN M.A., 1999 – *Les Biens publics à l'échelle mondiale. La coopération internationale au XXI^e siècle*, New York, Oxford University Press/PNUD.

LILLE F. et VERSHAVE F.-X., 2003 – *On peut changer le monde. À la recherche des biens publics mondiaux*, Paris, La Découverte.

LUXEMBURG R., 1898 – *Réformes ou révolution ? Grève de masse, parti et syndicat*, Paris, Maspero, 1969.

MARX K., 1875 – *Critique du programme de Gotha*, Paris, La Dispute/Éditions sociales, 2008.

MASSIAH G., 2002 – « Le mouvement citoyen mondial », in http://www.crid.asso.fr/textes/fondateurs/mvt_citoy.htm.

MASSIAH G., 2007 – *L'expertise citoyenne*, Paris, AITEC.

MÉHEUT B., 2009 – *La politique de l'oxymore. Comment ceux qui nous gouvernent nous masquent la réalité du monde*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte.

PERLAS M., 2003 – *La société civile : le 3^e pouvoir. Changer la face de la mondialisation*, France, éditions Yves Michel [2000 – *Shaping Glocalization. Civil Society, Cultural Power and Threefolding*, Phillipines, GlobeNet3]

RABEHERIFARA J.-C., 1987 – « Réseaux sociaux et familiaux : Détournement du salarial ? », in AGIER M., COPANS J., MORICE A. (Études réunies et présentées par) : *Classes ouvrières d'Afrique noire*, Paris, Karthala-ORSTOM (« Hommes et sociétés »), pp.183-213.

RABEHERIFARA J.-C., 2010 – « Madagascar. Le socialisme ratsirakien entre illusions révolutionnaristes et réorganisation néocoloniale », in ARZALIER. F. (dir.) : *Expériences socialistes en Afrique (1960-1990)*, Pantin, Le Temps des cerises, pp.181-206.

ROSS K., 2004 – *Mai 68 et ses vies ultérieures*, Paris, Le Monde diplomatique/Complexe,

252 p. [2002 – *May'68 and its Afterlives*, Chicago]

ROUSSET P. et JOSHUA S., 2008 – « Formes 'Réseaux' et formes 'Partis' », *Critique communiste* (juin 2008)

STENGERS I., 2009 – *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte.

TOURAINÉ A., 1969 – « Anciennes et nouvelles classes sociales » in : *La société post-industrielle*, Paris, Denoël. (Texte écrit en 1965 pour le recueil *Perspectives de la sociologie contemporaine*, Paris, PUF, 1968, en hommage à Georges Gurvitch).

TOURAINÉ A., 1984 – *Le retour de l'acteur*, Paris, Fayard.

TROTSKY L., 1936 – *La Révolution trahie, critique de la nature du pouvoir en URSS*, Paris, Ed. de Minuit.

RAJAOSON Lalao

Université d'Antananarivo

Titre de la communication :

« Les impacts de la mondialisation sur les stratégies de développement »

La question du développement du Tiers-monde a surtout pris de l'importance au lendemain de la Deuxième Guerre Mondiale. Plus exactement, le débat a porté sur l'analyse des problèmes de développement et de sous-développement qui sont liés au bouleversement de l'environnement international. Pour mieux saisir le sens de ce questionnement, des références à des concepts tels que politique de développement ou/et stratégie de développement s'imposent dans la mesure où les Pays en développement ou (PED) ont été pour la plupart des pays anciennement colonisés, ou tout au moins dominés. En outre, il convient de souligner que le développement comporte plusieurs dimensions : économiques, sociales, culturelles mais dans cette communication, nous allons privilégier particulièrement les aspects économiques.

Une politique de développement en effet, désigne une stratégie élaborée par une économie nationale, en vue de favoriser le développement économique et social.

Au cours des années 60 marquées par le contexte de la Guerre Froide et par les Indépendances des pays africains dont Madagascar, le choix se posait entre l'orientation socialiste et la voie capitaliste de développement.

Avec la mondialisation dans les années 80-90, de profondes mutations sont intervenues sur la scène internationale. C'est dans ce nouveau contexte que s'inscrit cette communication intitulée : « Les impacts de la mondialisation sur les stratégies de développement ».

En définissant une stratégie de développement comme un ensemble de mesures cohérentes qui vise à assurer à une économie son développement, et bien qu'elle comporte des objectifs, des moyens et des politiques, force est de reconnaître dès le départ que, dans les PED, la marge de manœuvre, qui incombe aux pouvoirs publics ayant la charge d'élaborer une politique économique, est relativement réduite. En fait, les bouleversements de l'environnement économique international et les modifications induites par le processus

de mondialisation rendent difficile la mise en œuvre des politiques qui vont à l'encontre d'une intégration progressive à l'économie mondiale.

En l'occurrence, il nous paraît opportun d'adopter la démarche méthodologique qui consiste à combiner les travaux théoriques et l'approche pratique en procédant à une analyse diachronique des réalités concrètes à l'aide d'exemples historiques.

Ces considérations préalables nous conduisent à examiner successivement les quatre articulations suivantes :

- la problématique du développement du Tiers-monde ;
- les traits caractéristiques de la mondialisation et les politiques économiques d'inspiration libérale ;
- les modifications induites par la mondialisation et leurs conséquences ;
- Madagascar face aux défis de la globalisation.

I- La problématique du développement du Tiers-monde

A propos de la problématique du développement du Tiers-monde, les thèses libérale et marxiste sont retenues tant dans les approches théoriques que dans les stratégies de développement.

Les adeptes de la thèse libérale du développement considèrent le sous-développement du Tiers-monde comme un retard chronologique sur les Pays développés ou (P.D). Le développement économique est ainsi assimilé à une approche quantitative mesurée à l'aide d'indicateurs comme le Produit Intérieur Brut ou PIB.

Quant à la thèse marxiste du développement économique, elle soutient que la plupart des Pays sous développés ou (PSD) sont intégrés dans l'économie mondiale capitaliste. C'est ce qui est à l'origine du sous-développement des pays du Tiers-monde.

En raisonnant par conséquent en termes de stratégie de développement, comment se traduisent respectivement ces théories ?

Dans la conception libérale, les choix des stratégies de développement peuvent être formulés de la manière suivante :

- Agriculture ou industrie ?
- Industrie lourde ou industrie légère ?

- Industrialisation par substitution d'importation ou industrialisation par promotion des exportations ?

Parmi ces questions, c'est l'industrialisation par promotion des exportations qui va retenir particulièrement notre attention.

Il s'agit là d'une stratégie de développement qui consiste à ouvrir largement l'économie nationale aux échanges internationaux et qui s'inscrit dans le cadre de la Théorie des avantages comparatifs. Son intérêt réside, dans le fait que la priorité accordée à la promotion de l'industrie d'exportation répond à la stratégie de développement que préconisent les Institutions Financières Internationales ou (IFI). Cette vision implique un raisonnement à l'échelle de l'espace mondial, dans une perspective de croissance économique dans laquelle il faut s'intégrer d'où même le concept de « Système Industriel Mondial » ou (SIM).

En revanche, l'approche marxiste des stratégies de développement montre qu'en dépit des variantes dans les hypothèses dégagées par les auteurs d'orientation marxiste, il existe une plate-forme théorique d'ensemble, à savoir la mise en relief de l'état de dépendance subi par les Pays sous-développés ou (PSD) ; d'où l'intérêt que présentent les deux questions majeures suivantes, à savoir :

- Une stratégie de développement autocentré qui privilégie l'industrie nationale ;
- Les problèmes de l'intégration dans l'économie mondiale qui font apparaître les difficultés auxquelles les Pays en développement sont confrontés dans leurs rapports avec l'économie mondiale, ne serait-ce qu'au niveau de leur production dominée par les matières premières, d'où leur position défavorable sur le marché mondial.

Par conséquent, la stratégie de développement autocentré s'inscrit dans les politiques d'industrialisation d'orientation socialiste. A ce propos, l'exemple de l'Algérie peut être retenu : ce pays a priorisé une industrialisation basée sur l'industrie lourde et la fabrication des biens d'équipement « en utilisant le gaz algérien comme source d'énergie et le fer algérien comme matière première, l'Algérie a construit une sidérurgie de dimension mondiale. Le modèle algérien de développement s'est inspiré des « industries

industrialisantes » de G. Destanne de Bernis. Dans cette optique, les secteurs industriels qui sont prioritaires font partie de choix orientés vers la valorisation des ressources énergétiques, ce qui engendre des effets d'entraînement sur l'ensemble de l'économie nationale.

Enfin, il paraît opportun de noter que les auteurs marxistes posent la problématique du développement économique du Tiers-monde, en situant leur analyse à l'intérieur du système capitaliste mondial.

Force est cependant de reconnaître que la tendance actuelle s'oriente de plus en plus vers la politique de promotion des exportations. Avec la relance de cette stratégie de développement, nous nous glissons là vers l'économie qui entre dans l'ère de la globalisation des années 80-90 voire même après.

II- Les traits caractéristiques de la mondialisation et les politiques économiques libérales

La mondialisation et la globalisation sont étroitement liées. Le terme mondialisation est utilisé dans l'espace francophone, tandis que la globalisation est souvent employée dans la littérature anglo-saxonne.

La mondialisation de l'économie est sous-tendue par la pensée libérale, elle est caractérisée par la globalisation du marché mondial et par la globalisation financière.

Les notions de base liées à la mondialisation reflètent les thèses libérales, selon lesquelles la globalisation s'identifie à la régulation de l'économie par le marché.

Parmi les concepts liés à la pensée économique dominante, le concept de pensée unique s'est imposé progressivement dans les débats économiques sur le plan international. Le Consensus de Washington, inventé par l'économiste américain John Williamson en 1990 donne la priorité à la libéralisation, à l'application de la démocratie, à la privatisation, à la réduction du rôle de l'Etat au profit de la société civile. Il véhicule cette pensée unique, qui recommande des mesures à prendre par les PED qui se sont intégrés dans le processus global à travers les Programmes d'Ajustement Structurel ou (PAS) dans les années 80-90.

Les concepts de bonne gouvernance et de démocratie, quant à eux, font partie des conditions imposées par les Organisations internationales dans leur financement du développement des Pays en développement ou (PED).

Le concept de bonne gouvernance recommande le désengagement de l'Etat du secteur productif. Il est même question du nouveau rôle de l'Etat dans le cadre de la globalisation avec le mouvement de déréglementation, selon les préceptes de la théorie libérale.

Comme la bonne gouvernance ne s'applique pas seulement à la gestion des affaires publiques, aussi utilise-t-on de plus en plus le concept de la gouvernance d'entreprise pour montrer le rôle croissant que doit jouer le secteur privé.

Après le développement de la pensée libérale qui caractérise la mondialisation, que retenir d'essentiel de la globalisation du marché mondial et de la globalisation financière ?

La globalisation du marché mondial s'est traduite par la libéralisation et l'intensification des échanges commerciaux avec la prise en compte de la coordination des politiques commerciales destinée à promouvoir le libre-échange.

Il est également question du développement des marchés émergents, qui entre dans le cadre de la libéralisation financière recommandée par le Consensus de Washington. Cela se traduit par une forte poussée d'investissements étrangers dans les pays de la région asiatique. C'est le rôle joué par la Triade qui a renforcé les marchés émergents dans l'économie mondiale.

En ce qui concerne la globalisation financière, c'est un concept utilisé pour désigner l'apparition d'un marché mondial des capitaux à partir des Années 80, et qui est à associer étroitement à la déréglementation qui désigne une politique économique d'inspiration libérale, tout en étant un aspect de la politique de l'Offre, soit une politique qui cherche à stimuler l'offre par une réduction des prélèvements obligatoires.

Il ressort de ces considérations l'intérêt que présente la mise en œuvre des politiques économiques d'inspiration libérale, en montrant d'une part le poids des grandes puissances dans l'économie mondiale et d'autre part en examinant les trois cas significatifs d'expérience de la transition vers le libéralisme.

Le poids des Institutions Internationales va en effet peser lourd dans la régulation de l'activité économique entre les Nations. Plus précisément, cela signifie la régulation du capitalisme et des marchés. Autrement dit, le Fonds Monétaire International ou (FMI) et la Banque Mondiale sont chargés des activités financières tandis que l'Organisation Mondiale

du Commerce ou (OMC), créée en 1994 et qui a remplacé le GATT, a pour mission de favoriser l'essor du commerce international.

A cette contribution des Institutions internationales s'ajoute celle de la Triade, ce qui signifie encore le renforcement du rôle de la Triade dans le cadre de la mondialisation.

Après avoir montré le poids des Grandes puissances dans l'économie mondiale, que dire des expériences de la transition vers le libéralisme ? Compte tenu de leur importance respective, trois cas méritent d'être retenus, à savoir :

- L'avènement du libéralisme dans les ex-pays socialistes ;
- L'entrée de la Chine dans l'économie mondiale ;
- Les modèles libéraux imposés aux Pays en développement ou (PED).

Parmi les faits majeurs qui ont contribué à accélérer le basculement du globe dans la mondialisation, on peut citer la Chute du Mur de Berlin en Novembre 1989 et la disparition de la division du monde entre les deux blocs, c'est-à-dire le Capitalisme et le Socialisme, qui marque une étape importante dans le processus de mondialisation, phénomène qui va déboucher sur un espace économique mondial essentiellement régulé par le marché.

Ces mutations qui sont intervenues au niveau mondial ont engendré la transition des anciennes économies socialistes vers le libéralisme. L'avènement du libéralisme dans les ex-pays socialistes s'est traduit par l'affrontement de deux courants :

- d'une part, les orthodoxes qui sont les partisans de la thérapie de choc libéral : stabilisation, libéralisation et privatisation.
- d'autre part, les hétérodoxes qui se sont montrés plus prudents en optant pour un rythme graduel dans les changements structurels impliqués par le libéralisme.

En ce qui concerne l'impressionnant développement économique de la Chine et de sa capacité d'ouverture à l'économie mondiale, l'entrée du pays dans l'OMC en 2001 a certes ouvert de nombreux secteurs jusque là fermés, mais force est de constater que la Chine progresse à pas de géant. A ce propos, non seulement « ce n'est pas la fabuleuse croissance chinoise ... 11,5% au premier semestre 2007 qui est en cause. Mais plutôt l'insatiable appétit de technologie du pays, son ambition d'être l'usine du monde... sa volonté d'imposer de nouvelles marques planétaires ». A cette constatation s'ajoute celle de Patrick Artus qui est un adepte du voyage à Pékin, et qui s'est exprimé en ces termes : « ... il ne faut pas oublier que 80% des exportations de la Chine sont le fait d'entreprises

internationales qui s'y sont installées » d'où son excédent commercial qui est durablement établi à plus de 300 milliards de dollars auxquels il faut ajouter 60 milliards d'investissements directs de l'étranger et 50 milliards d'autres entrées de capitaux ». Il apparaît là que la nouvelle économie chinoise est caractérisée par la coexistence du libéralisme et d'un dirigisme politique cristallisé par un Etat fort.

Les propos retenus par les bons connaisseurs du pays sur les résultats obtenus par la Chine traduisent son ouverture économique, sa réussite dans la conquête du marché mondial, en particulier depuis son adhésion à l'Organisation Mondiale du Commerce ou (OMC). A cela s'ajoute le recours à d'énormes Investissements Directs Etrangers (IDE) qui a ouvert la Chine à un Capitalisme internationalisé.

Face à cette compétitivité de la Chine que partagent de nombreux investisseurs globaux, des multinationales en particulier, qu'en est il des modèles libéraux imposés aux Pays en Développement ou (PED)? C'est à travers l'application des Politiques d'Ajustement Structurel ou (PAS) dans les années 80 que ces modèles libéraux se sont imposés aux PED par les Institutions Financières Internationales telles que le Fonds Monétaire International et la Banque Mondiale. Plus exactement, c'est la dette extérieure des Pays en développement qui tend à bouleverser les schémas de politique économique aux perspectives difficiles à apprécier et que les pays endettés vont tenter de suivre. En fait, face aux PED, aux prises avec les problèmes de l'endettement pour financer leur développement, le FMI préconise des politiques d'assainissement axées entre autres sur la rigueur budgétaire et la libéralisation de l'économie qui est destinée à faciliter leur ouverture sur l'extérieur (désengagement de l'Etat, programme de privatisation, libéralisation du commerce, ...).

La mise en œuvre des PAS reflète la problématique du développement qui s'inscrit dans un contexte où l'on prône les vertus de la libéralisation tout en veillant à la stabilité macroéconomique et financière.

A la mondialisation de l'économie sont associées diverses modifications, aussi est-il opportun de discuter de cette question dans la troisième partie de cette communication.

III- Les modifications induites par la mondialisation et leurs conséquences

La mondialisation de l'économie est devenue une réalité à laquelle il faut s'adapter. Pour mieux saisir ses enjeux, il convient au préalable de connaître sa logique pour mieux saisir ses opportunités et mesurer ses limites.

La logique de la mondialisation nous amène à retenir essentiellement les trois points suivants :

- le développement des Technologies de l'information et de la Communication (TIC) ;
- le renforcement de l'intégration économique et commerciale ;
- la stratégie mondiale des firmes multinationales ou (FMN).

C'est le phénomène de globalisation qui a engendré le développement rapide des TIC, à telle enseigne que l'on a avancé le concept de « Troisième Révolution Industrielle ».

Il est même question de la technologie pour désigner la mise en place des réseaux mondiaux de l'information et de la Communication qui a accéléré l'interdépendance et le développement des échanges privilégiés entre les pays développés. En outre, les TIC ont permis de développer la coordination internationale des politiques économiques en faveur des pays industrialisés, grâce à une meilleure circulation de l'information à leur niveau. Nous sommes là en présence d'une inégalité de l'accès aux TIC qui a débouché sur le concept de fracture numérique pour caractériser le déficit de l'information subi par les Pays en développement.

Néanmoins le renforcement de l'intégration économique et commerciale dans le cadre de l'économie globalisée pourrait accroître la pauvreté avec l'adoption du libre-échange caractérisé par les impératifs de compétitivité qui vont, entre autres, être basés sur le faible coût de la main d'œuvre qui va engendrer une dégradation des conditions de travail, et par conséquent celle des conditions de vie. De ce point de vue, nous nous trouvons là dans la lignée de la Théorie des avantages comparatifs avancée par D. Ricardo, mais il n'est pas exclu que les Pays en développement, dotés seulement de leur faible coût de main d'œuvre puissent être gagnants dans les relations économiques internationales dans un contexte à nouveau propice au protectionnisme, récurrent face à l'intransigeance

des Etats-Unis et de l'Union Européenne qui tiennent encore à leurs subventions agricoles à l'exportation.

Le GATT et l'OMC ont certes joué un rôle important dans la régulation du commerce international, compte-tenu des progrès accomplis dans l'instauration d'un cadre international, où la libéralisation des échanges, renforcée par la constitution de grands ensembles régionaux apparaît de plus en plus comme le principal déterminant de l'intégration économique mondiale. Si l'on se réfère cependant au commerce international dominé par les pays industrialisés, le renforcement de l'intégration économique et commerciale a surtout permis aux pays industrialisés d'accroître leur part de marché tout en étant également favorable à la mobilité internationale du capital. Plus exactement, l'ouverture des frontières, en dépit des degrés différenciés d'ouverture, signifie aussi ouverture aux Investissements Directs Etrangers ou (IDE).

Par conséquent, l'accroissement rapide des IDE se reflète à travers l'internationalisation des entreprises qui, à son tour va contribuer à accélérer le mouvement d'intégration de la production à l'échelle mondiale. Dans le contexte d'une économie mondiale qui se globalise de plus en plus, l'interdépendance est tout aussi forte, tant pour les IDE que pour les flux commerciaux eux-mêmes.

C'est dans le même ordre d'idées qu'il convient d'aborder la question suivante qui va de pair avec la mondialisation et sa logique : de la stratégie mondiale des Firmes multinationales (FMN) à celle des firmes transnationales.

Il est question ici de la stratégie mondiale des FMN que l'on associe à la mondialisation de l'industrie. Il apparaît, en effet, que les mutations induites par la mondialisation ont engendré non seulement la montée en puissance des FMN, mais la tendance est de plus en plus une stratégie de mondialisation de l'industrie, orientée vers les firmes transnationales. Pour mieux saisir ce phénomène, les trois facteurs suivants sont à prendre en compte :

- l'internationalisation.
- la transnationalité.
- la globalisation de l'économie.

L'internationalisation croissante a débouché sur l'accélération des opérations « Fusions-acquisitions » réalisées par les grands groupes des pays industrialisés, et qui

répond aux défis de la mondialisation. Notons à titre d'exemples : Chrysler – Renault – Nissan dans le secteur automobile ; Krupp – Thyssen dans la sidérurgie et qui ont fondé la coentreprise Thyssen-Krupp Stahl ; Bankers – Trust et Deutsche Bank dans les banques ; BP Amoco-Arco dans le pétrole ; GoodYear – Sumitomo dans les pneumatiques.

Ces fusions d'entreprises dans des secteurs divers sont le fait de FMN de plus en plus puissantes, vu leur production fortement internationalisée et ce sont des rapprochements qualifiés de transnationaux. La production fortement internationalisée suppose que :

- les marchés et les entreprises ne sont plus limités par les frontières nationales,
- les multinationales sont présentes sur tous les continents.

Les multinationales supplantées par les transnationales se sont multipliées à partir des années 80. Ce phénomène a été accéléré par le développement rapide des TIC à l'échelle planétaire, allant jusqu'à catalyser l'implantation des grandes firmes dans les Pays développés, ce qui signifie une activité industrielle largement dominée par les pays de la Triade. La production délocalisée des Firmes multinationales ou (FMN) vers les Pays en développement ou (PED) s'est traduite par une délocalisation des usines à haute intensité de main d'œuvre et qui se spécialisent dans des productions qui constituent des filiales-ateliers des groupes ou des filiales-relais.

Face à l'ensemble de ces questions qui s'articule autour de la logique de la mondialisation, qu'en est-il de Madagascar ?

IV- Madagascar face aux défis de la globalisation

Pour bien mettre en relief les réalités de la globalisation à Madagascar, nous allons traiter successivement :

- l'évolution des politiques publiques de développement,
- les industries malgaches confrontées au défi de la mondialisation,
- la réduction de la pauvreté comme stratégie de développement.

1. L'évolution des politiques publiques de développement

L'entrée dans l'ère de la globalisation a mis fin à la réglementation trop interventionniste d'où l'intérêt accordé aux politiques de développement.

Par ailleurs, les idées véhiculées par la pensée unique résultant de la libéralisation, proposent l'instauration d'un Etat minimal, soit le désengagement de l'Etat qui va se traduire à Madagascar, de la manière suivante :

+ Années 80 : mise en œuvre des Programmes d'Ajustement Structurel ou PAS ;

+ Années 90 : option en faveur des réformes, visant à créer les conditions d'une économie de marché et d'autres orientations politico économiques, c'est-à-dire :

* le renforcement du choix politique en faveur du libéralisme.

* le maintien de la stabilisation macro-économique.

* la nécessité de lutte contre la pauvreté.

L'adoption du Document Cadre de Politique Economique ou (DCPE) auquel s'est substitué le Document de Stratégie pour la Réduction de la Pauvreté ou (DSRP) est supposée répondre à ces objectifs.

+ En l'An 2000, les pays membres des Nations Unies ont adopté les Objectifs du Millénaire pour le Développement ou (OMD). Cette stratégie mondiale, lancée à l'aube du 21^e siècle, a fixé comme objectif majeur la réduction de la pauvreté de moitié en 2015, dans le monde.

Après les changements politiques consécutifs aux crises, le régime malgache continue d'adopter une politique économique libérale. Des changements sont certes intervenus dans la conduite des politiques publiques de développement, si l'on se réfère aux divers documents officiels qui se sont succédé. Il n'en demeure pas moins que l'Etat continue d'être soumis à des contraintes de capacité institutionnelle (gestion du budget et des dépenses publiques, etc...), réduisant considérablement ainsi sa marge de manœuvre en matière de politique économique. C'est de cette manière que les problèmes réels seront occultés au profit de la mise en œuvre de la politique macro-économique destinée principalement à l'amélioration de la gestion des finances publiques, dans la mesure où des résultats performants sont attendus de Madagascar, tant au niveau des grands indicateurs macro économiques (taux de croissance économique, taux d'inflation, balance des

paiements) qu'en matière de stabilisation du taux de change, de recouvrement des recettes fiscales et douanières. Cela signifie encore qu'aussi longtemps que l'exécution du budget se caractérise par des écarts grandissants entre les Lois de finances d'une part, et les réalisations budgétaires d'autre part, une gestion plus harmonieuse des finances publiques équivaut à plusieurs défis auxquels Madagascar sera confronté. Autrement dit, le niveau des recettes propres de l'Etat reste encore trop faible pour financer le développement qui demeure largement tributaire des aides extérieures. Il est vrai que les questions liées au financement du développement occupent une place de choix dans les politiques de développement, dans la mesure où les investisseurs privés, voire même les Institutions Financières Internationales veulent savoir où va l'argent ? Quelle est l'autorité capable de le gérer et dans quel but ? Compte-tenu de fortes contraintes qui s'exercent sur les capacités de négociation des Pays en développement ou (PED), les conditions pour mettre en œuvre un programme économique s'avèrent bien difficiles dans un pays comme Madagascar.

2. Les industries malgaches confrontées au défi de la mondialisation

En mettant l'accent sur l'industrialisation, nous insistons sur le fait que c'est un levier important dans les stratégies de développement. Dans la logique du libéralisme, la place de plus en plus importante accordée au secteur privé traduit l'orientation libérale de l'économie. A présent, la question majeure est de savoir : comment les entreprises privées malgaches s'adaptent-elles à la mondialisation et quels sont ces grands défis industriels à relever ?

Dans cette volonté d'impliquer le secteur privé, il appartient aux pouvoirs publics de mettre en confiance les investisseurs étrangers et nationaux, en instaurant un climat d'investissement qui, selon des sources diverses est encore précaire.

Pour pallier la faiblesse financière du privé national, le choix de Madagascar s'est porté principalement sur la promotion des grands investissements dont les IDE. Le recours massif aux IDE implique cependant la nécessité d'un environnement économique sain, ce qui signifie une stabilité politique, dont l'Etat en est le garant. Cela peut se traduire par le renforcement des capacités institutionnelles destiné non seulement à faire preuve de bonne

gouvernance, mais également à mieux répondre aux exigences des investisseurs, dont notamment, le rôle de facilitateur à jouer par l'Etat. C'est dans ce sens que l'on a créé l'EDBM et le Guide tout en mettant en place un cadre légal et réglementaire du Partenariat Public Privé ou (3P).

Par ailleurs, face aux défis de la globalisation et en dépit de la priorité accordée aux IDE, c'est l'ensemble du secteur privé malgache qui doit relever conjointement ce défi. En termes d'insertion dans les échanges internationaux, Madagascar est appelé à se positionner sur le marché mondial, non seulement à travers les exportations de ressources minières, issues de l'exploitation, par la Société QIT Madagascar Minerals ou (QMM), de l'Ilménite à Taolagnaro et celle du nickel/cobalt par Dynatec à Ambatovy, mais également aller bien au-delà des entreprises franches industrielles en visant désormais des niches industrielles à haute valeur ajoutée, impliquant ainsi la nécessité de la diversification des produits d'exportation du pays, par l'identification de secteurs porteurs en les liant à la stratégie industrielle basée sur la compétitivité pour rendre plus performante notre exportation. A ce propos, il existe à Madagascar d'énormes potentialités à l'exportation, constituées par les ressources naturelles, agricoles, minières, halieutiques, faunes et flores.

Jusqu'à présent, on mise essentiellement sur la croissance économique générée par ces deux grands projets d'exploitation minière sus-cités avec une participation intensive du secteur privé et la contribution des partenaires financiers internationaux, en ayant recours aux IDE. Il reste à savoir si le secteur minier est en mesure de garantir une croissance économique favorable à la majorité des Malgaches.

3. La réduction de la pauvreté comme stratégie de développement

L'approche du développement par la réduction de la pauvreté a été déjà évoquée dans les documents élaborés avec les bailleurs de fonds, en l'espèce le DCPE, le DSRP, le MAP ou Madagascar Action Plan.

Sortir du cercle vicieux de la pauvreté est devenu une stratégie mondiale d'après l'OMD. L'OMD est, par conséquent, imposé aux Pays en développement, en l'occurrence Madagascar. De plus, pour s'adapter aux exigences de la mondialisation, la thèse répandue consiste pour les pays pauvres à être capable de maîtriser les mécanismes de l'économie libérale dominante, afin de mieux saisir les opportunités que présente cette logique de la

globalisation. Les réalités montrent cependant que les PED se trouvent en difficulté, non seulement pour s'adapter aux concepts liés à l'économie de marché dont entre autres la monnaie, les échanges, le crédit ... mais surtout en termes de compétitivité dans les relations économiques internationales. Des tentatives d'adaptation possibles consistent à être réactif pour répondre aux demandes du marché mondial, quitte à se positionner sur des marchés « niche » ou en misant sur le secteur tertiaire où les services sont devenus exportables suite aux progrès des TIC. Cette évolution des stratégies de production de services à l'étranger concerne, par exemple, les « Centres d'appels » ou « Call Centers » en anglais.

En inscrivant toujours cette stratégie de réduction de la pauvreté dans le contexte de l'économie globalisée caractérisée par la globalisation financière, l'accès durable à des services financiers (épargne, crédit, assurance) pose problème dans les pays pauvres. En d'autres termes, le grand défi qui est à relever est d'éliminer les contraintes qui excluent une partie importante de la population de sa participation à l'économie monétaire et par conséquent de la stratégie d'insertion dans le commerce mondial.

Face au développement des marchés financiers, le fonctionnement des banques et du crédit fait partie des conditions fondamentales du développement. C'est pourquoi la mise en place des secteurs financiers, qui puisse aider la population pauvre à améliorer son faible revenu, implique la nécessité de multiplier les « Institutions de micro-finance » qui offrent des services financiers de proximité qui, à l'heure actuelle, sont pratiquement insuffisants.

Dans cette stratégie de réduction de la pauvreté, la majorité des pauvres dans les PED comme Madagascar se trouve dans les zones rurales, aussi incombe-t-il à l'Etat non seulement de définir une politique de développement rural, mais d'axer plutôt ses efforts dans la mise en œuvre et en coordonnant l'ensemble des projets de développement rural financé par des ONG et par plusieurs partenaires financiers en provenance de l'extérieur. Comment expliquer en effet la pauvreté rurale qui sévit à Madagascar en dépit de l'importance des aides extérieures accordées au Secteur agricole et qui s'est traduite par de nombreux projets de développement censés faire sortir le monde rural de sa pauvreté ?

Pour mieux apprécier la portée et les limites de la coopération dans les domaines d'activités primaire, dont il est question, retenons à titre d'illustration le « Document Cadre

de Partenariat France-Madagascar 2006-2010 » où le développement rural représente un des secteurs prioritaires de coopération.

Ce partenariat s'articule autour de trois axes majeurs qui sont les suivants : la formulation des politiques agricoles ; la diversification de la production et des exportations ainsi que l'instauration de systèmes de production compatibles avec la gestion durable des ressources naturelles.

La formulation des politiques agricoles consiste à fixer des règles d'une économie libéralisée et ouverte sur le marché mondial, tout en assurant la sécurité alimentaire. Elle tend également à renforcer des capacités d'analyse économique, à veiller sur les marchés mondiaux et à suivre les négociations internationales.

La diversification de la production et des exportations se fera par le développement des productions dans les filières porteuses.

Enfin les actions à mener viseront également à la préservation des ressources naturelles et au développement des capacités productives.

Pour le moment, il est encore difficile de se prononcer sur les résultats obtenus concernant la mise en œuvre de ce type de coopération. Il apparaît toutefois que ces politiques de développement rural s'apparentent aux objectifs de la politique libérale de développement qui est orientée vers la mise en œuvre d'une stratégie de développement extraverti, c'est-à-dire une politique de développement rural qui est encore basée sur la promotion des exportations agricoles qui se situe dans le prolongement des tentatives d'actions orientées vers le choix irréversible de la libéralisation.

La crise socio-économique et politique 2009-2010 à laquelle Madagascar est confronté a montré les limites du développement économique basé sur la nécessité d'avoir recours au capital étranger, mais également les limites imposées par son adaptation à l'économie globalisée axée principalement sur le mouvement d'intégration de la production à l'échelle mondiale.

En guise de conclusion concernant cette communication traitant des impacts de la mondialisation sur les stratégies de développement, force est de souligner que nous avons surtout mis l'accent sur les dimensions économiques du phénomène.

Nous avons commencé par la problématique du développement dans les pays du Tiers-monde, où nous avons mis en relief la marge de manœuvre relativement limitée accordée à la mise en œuvre de la politique de développement dans ces pays.

Cela nous a amené à visualiser les traits caractéristiques de la mondialisation et les politiques économiques d'inspiration libérale.

Ensuite, nous avons montré à travers des exemples historiques les modifications induites par la mondialisation ainsi que leurs conséquences.

Enfin, nous nous sommes posé la question de savoir, concernant le cas de Madagascar, dans quelle mesure les stratégies libérales qui limitent le développement à réduire la pauvreté, sont-elles susceptibles de déboucher sur des impacts positifs au niveau de la majorité des Malgaches ?

Les projets destinés à aider les pauvres ont certes, impliqué un effort concerté de la part de toutes les parties prenantes telles que les pouvoirs publics, les organisations internationales, les représentants des ONG et ceux du secteur privé. Il est cependant bien difficile de concilier une croissance qui doit être soutenue par la performance des exportations et l'Investissement Direct Etranger (IDE) avec une vision réductrice concernant la stratégie de développement économique basée sur la réduction de la pauvreté.

S'agissant particulièrement du cas de Madagascar, il est apparu à travers la crise 2009-2010 qui tend à perdurer, que ce phénomène traduit les besoins de changement exprimés par la population et elle a eu des incidences majeures sur les plans socio-économique et politique, aussi s'avère-t-il nécessaire d'en tenir compte pour mieux s'adapter à l'économie mondialisée qui est devenue incontournable.

En d'autres termes, il paraît opportun de noter que la mondialisation offre certes des sources d'opportunités, si l'on se réfère aux pays émergents, mais celles-ci peuvent également devenir une menace pour les Pays en développement ou (PED) qui sont dans l'incapacité de faire face à la compétitivité internationale, qui a une importance fondamentale dans l'élaboration d'une politique qui puisse répondre à de telles contraintes.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- « Le débat sur le développement : au-delà du Consensus de Washington », in Revue Internationale des Sciences Sociales. N° Décembre 2000, UNESCO / ERES
- Agostino D. S., 2003 – Libre échange et protectionnisme -, éd. Breal, coll. Thèmes et Débats économie
- Arnaud P., 1984 – La dette du Tiers Monde -, Paris, éd. La Découverte
- Blin O., 1999 – L'Organisation Mondiale du Commerce -, Paris, Ellipses Ed. Marketing
- Destanne de Bernis G., 1964 – L'industrialisation des pays en voie de développement. Revue Développement et civilisation, Paris.
- Destanne de Bernis G., 1966 – Industries industrialisantes et contenu d'une « politique d'intégration région », in: Economie appliquée (N° 3 et 4) Paris
- Diouf M., 2002 – L'endettement puis l'ajustement. L'Afrique des Institutions de Bretton.Woods- , Paris, éd. L'Harmattan
- Dufour J.-F., 1999 – Les marchés émergents -, Paris, Armand Colin
- Durufié G., 1988 – L'ajustement structurel en Afrique (Sénégal, Côte d'Ivoire, Madagascar -, Paris, éd. Karthala
- Magnin E., 1999 – Les transformations économiques en Europe de l'Est depuis 1989 -, Paris, éd. Dunod
- Martens J.-C., 1973 – Le modèle algérien de développement. Bilan d'une décennie (1962-1972). Alger, éd. SHED
- Patrick et Sylviane Guillaumond (sous la direction), 1994 – Ajustement et développement. L'expérience des pays ACP, Afrique, Caraïbe, Pacifique -, Paris, éd. Economica
- Raffinot M., 1991 – Dette extérieure et ajustement structurel -, Edicef

RASOLO André

Université d'Antananarivo

Titre de la communication :

« Madagascar et la Mondialisation »

Le 26 juin 1960, Madagascar a retrouvé son indépendance après 64 ans de la colonisation. Le pouvoir de gérer sa propre nation avait suscité un grand espoir.

Un rapide constat des cinquante années d'indépendance révèle cependant de profondes crises sociales, économiques, et politiques. Des institutions bâties sur l'héritage colonial fonctionnent mal. Les cinquante ans de la République malgache sont caractérisés par l'instabilité politique. Philibert Tsiranana, le père de l'indépendance a été renversé au début de son 3^e mandat par un mouvement scolaire et universitaire en 1972. L'amiral Didier Ratsiraka, chantre du socialisme, brillant porte parole du camp des non alignés n'a pu résister aux pressions de la rue en 1991. Le Pr Albert Zafy, reconnu comme père de la démocratie a été en 1997 destitué par sa propre majorité au parlement selon la combine parlementaire à géométrie variable. Marc Ravalomanana, le premier président issu du milieu d'hommes d'affaire a dû démissionner suite au mouvement de rue soutenu par l'armée en 2009.

Malgré la construction de nouvelles écoles et la décentralisation des établissements universitaires, les nouvelles générations sont moins instruites que leurs parents. La Grande Ile, bien qu'épargnée par des guerres civiles, n'arrive pas à vaincre l'insécurité alimentaire alors qu'elle possède de l'eau et des terres arables. 60% de la population vivent encore au dessous du seuil de pauvreté.

Après l'euphorie post coloniale, arrive l'illusion socialiste et tiers-mondiste dont les options ont accentué la pauvreté. La mondialisation apparaît alors come une solution miracle. Mais elle risque aussi d'être illusoire faute de volonté et de moyen de l'utiliser au service de la Nation. Indiscutablement l'ère de la mondialisation apporte des mutations profondes dans les rapports entre les hommes et dans les relations entre les Etats. Une nouvelle forme de domination pour certains, mais un nouveau processus de développement pour d'autres.

« En quelques années, nous avons changé le monde, constate en 2002 Ignacio Ramonet, directeur du monde diplomatique. Fin de la guerre froide. Epuisement des communismes. Crises des socialismes. Influence démesurée du FMI, de la Banque Mondiale et de l'OMC. Rouleau compresseur de la mondialisation libérale. Beaucoup de nos repères antérieurs sont devenus obsolètes... La mondialisation libérale constitue la caractéristique principale du monde contemporain. Avec des conséquences capitales comme : la perte d'autonomie des gouvernements, la dégradation du rôle des partis politiques, la puissance des marchés financiers, l'activisme des entreprises géantes, l'essor des réseaux mafieux, la prolifération des paradis fiscaux, l'endettement des pays du Sud ».

Je vais me concentrer sur trois points. Le premier, sous l'angle politique et idéologique. Le second, économique en évoquant la nouvelle tendance aux regroupements. Le troisième, social et culturel.

I- Au niveau politique et idéologique

1.1 La fin des idéologies ?

La mondialisation n'est pas un phénomène nouveau. On peut dire qu'il y a eu trois vagues importantes. La première vague de la mondialisation eut lieu pendant l'empire romain qui parlait déjà de « terra nostra », notre monde, c'est-à-dire toutes les terres qu'il connaissait et dominait. La deuxième vague de la mondialisation s'est déclenchée à partir du 16^e et 17^e siècles quand l'Europe a pu dominer le monde et imposer sa culture grâce à ses avancées industrielles, commerciales et militaires. La troisième vague de la mondialisation a

commencé dans les années 60, au moment où nous avons retrouvé notre indépendance. Elle gagnait en intensité et en puissance à partir des années 80-90. Cette troisième vague est marquée par trois aspects. 1. La révolution cybernétique ou électronique de la technologie d'information. L'Internet en est le symbole le plus connu. 2. La libération des marchés financiers et à moindre mesure la libéralisation des marchandises. 3. Le triomphe du modèle néo-libéral, après l'écroulement du modèle socialiste ou communiste.

L'effondrement du modèle alternatif socialiste a mis un terme à la guerre froide et imposé le modèle capitaliste dans une forme rigide, limitant les marges de manœuvres des

Etats. Une de ses manifestations signifie pour certains analystes, la fin des idéologies. Nous devons être prudents dans ce jugement, car l'histoire ne cessera pas d'évoluer pour autant.

Toujours est-il que cela se traduit depuis quelques années à Madagascar par l'affaiblissement des partis politiques ouvrant la voie à des hommes inconnus sans expériences politiques à la tête de l'Etat.

Les partis n'ont plus de projet de société et se sont même laissés déposséder de leur rôle de dirigeant de l'Etat par les bailleurs de fonds, les organisations étrangères, les groupes de pression locaux dissimulés à l'intérieur de la société civile et enfin les organisations spontanées, étiquetées « indépendantes »

Ce dépérissement des partis politiques permet à l'ultra libéralisme véhiculé par la mondialisation d'être perçu comme une nécessité, un passage incontournable à travers lequel l'approche économique ou l'économisme va briser l'autonomie du politique dont la fonction propre est de réguler le fonctionnement social dans le respect des différences, et surtout de ménager les plus vulnérables, ce qu'exclut totalement l'idéologie libérale au nom de la compétitivité et du profit.

Cette déliquescence des partis politiques est d'autant plus préjudiciable que le fonctionnement des partis d'opposition est déjà handicapé par des préjugés culturels. L'opinion publique comprend mal qu'un groupe d'individus puisse afficher son opposition au pouvoir en place parce que tout pouvoir doit être respecté. Jusqu'à présent, il y a une confusion dans la culture politique malgache entre le respect des autorités et le droit de ne pas partager leur avis ou leurs pratiques politiques. La sacralisation du pouvoir résiste encore fortement aux idées de la démocratie à l'ère de la mondialisation. Les dérives de la pensée unique sont occultées par la floraison des moyens de communication privés.

1.2 L'affaiblissement de l'Etat

En analysant les problèmes propres aux systèmes politiques en voie de développement, Gabriel Almond notait que « les pays d'Occident ont eu tout le temps pour, d'abord, former une nation, puis créer une autorité gouvernementale et des habitudes d'obéissance à la loi, ensuite transformer les sujets en citoyens, avec le développement des élections, des partis politiques, des groupes d'intérêts, et enfin satisfaire les demandes de bien être »¹ Par

contre, les pays en voie de développement sont soumis à tous ces problèmes tout de suite, d'une manière simultanée et cumulative. »

Mais au moment où les nouvelles nations renforcent les fondements de l'Etat, le FMI et la Banque Mondiale ont préconisé son désengagement brutal et son affaiblissement au profit des groupes privés nationaux et étrangers, organisés pour défendre leurs propres intérêts.

Si la construction de l'Etat-Nation avait pour objectif de cimenter l'unité nationale et de promouvoir le développement économique et social, la mondialisation aurait comme effet direct de réduire les prérogatives du jeune Etat-Nation, notamment dans la définition de sa stratégie de développement et dans la régulation sociale. La mise en application rigoureuse du programme d'ajustement structurel suppose au préalable que l'Etat soit réduit au minimum et qu'il ne dispose aucune marge de manœuvre par rapport au programme dicté par les experts de Bretton Woods. Jadis, ce qui était condamné comme atteinte à la souveraineté nationale est considérée aujourd'hui comme intégration à la mondialisation. Alors que l'Europe et les Etats-Unis subventionnent leur agriculture, ils obligent les pays en voie de développement à arrêter les subventions agricoles et lever les barrières commerciales.

A Madagascar, le modernisme libéral se greffe artificiellement sur une société qui fonctionne sur des bases communautaires dominées par les liens de parenté. Ce qui explique les transitions ratées aussi bien vers le capitalisme que vers le socialisme. Ces différents modèles parachutés d'en haut n'ont pas tenu compte de la notion des relations humaines, du rapport entre les hommes et la nature, des liens entre les vivants et les morts. Les valeurs d'harmonie sont remplacées par la politique de tout pour le gagnant aux élections. La notion de l'Etat en tant que « père et mère de tous », est compromise par la dictature de la majorité issue d'un suffrage dont la transparence et la sincérité sont généralement douteuses. Les institutions républicaines sont au service des intérêts d'un seul groupe. Plus l'Etat perd sa légitimité en appliquant les conditionnalités du FMI et de la Banque Mondiale, mieux il est noté favorablement par les bailleurs de fonds. Source d'instabilité politique et de confusion au sein de la nouvelle nation, la mondialisation ne construit pas l'Etat sur des valeurs nationales solides mais sur la base de l'argent. Les dirigeants ne sont plus élus sur leurs idées mais sur leur puissance financière. Suite à

l'atelier national d'Ivato les 4 et 5 mars 2010, Madagascar vient de mettre en place un Comité National Electoral Indépendant avec un nouveau code électoral. Ces nouvelles dispositions auront-elles la capacité de résister à la prérogative des puissances publiques ainsi qu'à l'achat indirect des votes de la part des puissances financières ?

II- Au niveau économique

2.1 Un modèle unique

Au niveau économique, les recettes libérales imposées par le FMI et la Banque Mondiale créent pour le moment une croissance sans développement, une culture d'entreprise entretenant le rêve d'une fortune rapide. A la place des valeurs communautaires d'entraide et de solidarité, le pays emprunte le mythe de réussite individuelle. Mais là où les entreprises occidentales peuvent se développer dans un environnement juridique où la loi du marché peut s'appliquer normalement, cette dernière fonctionne mal dans les Etats en voie de développement à cause des délits d'initié.

Les institutions et les hommes agissent de telle façon que l'économie n'obéit pas à la loi du marché. Les consommateurs, avec un pouvoir d'achat dérisoire, ne peuvent consommer. La loi de la concurrence est faussée par l'instabilité juridique. L'extension de la libération des échanges commerciaux ne procède plus du mécanisme de la loi du marché mais des décisions administratives prises par des gouvernements et des groupes privés qui en tirent le plus d'avantages. Des études portant sur l'empire agro-industriel TIKO pourraient illustrer ces dysfonctionnements de la loi de l'économie libérale à Madagascar.

Par ailleurs, 70% de la population malgache sont des paysans. Ceux-ci accordent plus d'importance aux activités sociales. La faiblesse des activités agricoles provoque de nombreux effets pervers sur le marché dominé par l'extérieur, incapable de corriger et la faible capacité de travail des paysans, et l'insuffisance de leur revenu. Ce dysfonctionnement remet profondément en cause le modèle de développement véhiculé par la mondialisation. Un modèle au profit d'une infime minorité mais qui perturbe le mécanisme et les valeurs du marché à l'intérieur des sociétés. Au lieu d'être un lieu de rencontre, d'échange, de communication et de relation, le marché est réduit strictement à la seule fonction de vente et de spéculation financière.

Appliquer à la hâte, parfois à l'encontre du consensus national, la privatisation des entreprises d'Etat sans distinction ni de leur performance, ni de leur fonction, au profit des « investisseurs stratégiques étrangers » crée un sentiment de frustration. Sans doute, la frilosité de nos opérateurs économiques nationaux explique en partie la prépondérance sinon l'exclusivité des acquéreurs économiques nationaux explique en partie la prépondérance sinon l'exclusivité des acquéreurs étrangers. Il ne faut pas oublier que l'indépendance acquise au prix de nombreux sacrifices humains a suscité un élan national autour du nouvel Etat. Il est vrai que le bilan négatif des entreprises publiques oblige à prendre des solutions chirurgicales. Mais il est aussi vrai que le malade doit donner son consentement à passer sur la table de l'opération. Le processus de privatisation devient l'affaire des experts. Une méthode que Kofi Annan à la conférence de l'OMC à Cancun qualifie de « décisions prises derrière des portes closes qui font des milliards de victimes ». La population ne comprend pas pourquoi aujourd'hui, on passe de la nationalisation à outrance à la privatisation à outrance, pourquoi aujourd'hui, on passe de la souveraineté nationale intransigeante à la vente aux « puissances étrangères » des entreprises d'intérêt stratégique concernant même la sécurité de la nation.

La mondialisation est en train non seulement de changer le rôle de l'Etat suivant un modèle libéral unique, mais aussi d'introduire une nouvelle organisation de la vie sociale. La place de la société civile, le processus participatif, la bonne gouvernance, indicateurs de la bonne marche d'une société moderne, restent au niveau de discours ou des représentations symboliques à Madagascar. Leur mécanisme et leur fonctionnement dominé totalement par le gagnant aux élections ne répondent ni à la méthode d'intégration des différences, ni à l'esprit d'écoute ou de dialogue. Ainsi, la nouvelle organisation sociale risque de renforcer l'exclusion sociale et de désarticuler la stratégie communautaire de solidarité.

2.2 Une politique d'alliance

Pour ne pas être victime de la mondialisation, il faut être fort. Cela explique les nombreux regroupements régionaux amorcés ces dernières années, suivant l'exemple de l'Union Européenne, Pour ce qui nous concerne, rappelons le COMESA, le NEPAD, la SADC, la COI. Madagascar reste encore timide devant ces regroupements. Pourquoi ? Peur de changement de comportement ? Difficultés à respecter les normes ? Manque de

confiance envers les partenaires ? Absence de culture commerciale ? Ignorance du monde anglo-saxon ?

Il serait souhaitable de nous sensibiliser sur la nécessité d'une politique d'alliance avec des partenaires locaux ou étrangers. Ainsi AIR MADAGASCAR aurait par exemple intérêt à s'allier avec AIR Mauritius qui possède une vingtaine de flottes desservant une dizaine de vols par jour sur les grandes lignes. Mais AIR MAD semble privilégier le pavillon national et l'isolement par rapport à une ouverture ou une alliance qui ne peut que tourner à son avantage.

La raison profonde de notre blocage tient peut-être à la peur de nos dirigeants politiques et de nos opérateurs économiques de nouer des alliances même entre eux, malgré ou à cause du « fihavanana ». Ce point devrait être réfléchi à l'échelon national, tant il est vrai que les regroupements et les alliances sont des réponses les plus adaptées au défi de la mondialisation. Pour cela, il faut savoir sortir de l'exploitation d'une entreprise familiale et bien sûr de l'horizon de l'insularité.

III- Au niveau social et culturel

3.1 La montée des inégalités

L'ajustement structurel a démantelé les écoles publiques à travers le gèle des effectifs des enseignants et la restriction du budget de fonctionnement des écoles. Mais depuis 1999, la Banque Mondiale est en train de corriger cette erreur en accordant une priorité à l'enseignement primaire dans la lutte contre la pauvreté et l'analphabétisme. Le système scolaire mettra encore beaucoup de temps pour redresser les effets néfastes provoqués par les anciennes conditionnalités des années 80. Le redéploiement du personnel enseignant qui suscite des réactions aussi contradictoires que justifiées en est une des conséquences.

Dans la restructuration du secteur de la santé, la Banque Mondiale a imposé aux usagers de soin de santé primaire même aux communautés rurales les plus appauvries, le « recouvrement des coûts » Sans structure de prise en charge sociale, un pourcentage de plus en plus élevé des malades démunis n'ont plus d'accès aux soins médicaux. Là où les malades étaient traditionnellement considérés comme des « princes entourés de respect et d'attention », ils sont à présent relégués à de simples instruments de production inutilisables. Tout cela perturbe la notion de la vie.

Ce tableau sombre mais malheureusement réel de l'uniformisation d'un modèle a entraîné des déviations et des dérives. Premièrement, la montée des inégalités. Dans la mondialisation, c'est-à-dire dans l'ouverture sans frontière aux capitaux, aux biens et aux personnes (une ouverture à sens unique du Nord au Sud), un fossé se creuse entre les riches et les pauvres. Les riches deviennent de plus en plus riches et les pauvres de plus en plus pauvres. 20% des plus riches du monde se partagent 85% du revenu mondial, alors que les 20% de plus pauvres se contentent de 1,4% de ce revenu. Ce pourcentage se retrouve à l'intérieur de Madagascar où 7 personnes sur 10 vivent avec moins de 2 dollars, par jour. Les femmes et les enfants sont surtout les plus exposés aux problèmes de pauvreté et de maladie.

Deuxièmement, le changement des mœurs. La structure dualiste de la société serait de plus en plus accentuée par la mondialisation. Elle juxtapose deux secteurs différents. Un secteur traditionnel à dominante rurale et agricole fonctionnant autour de mode de vie et de rapports sociaux communautaires, et un secteur moderne à dominante urbaine, ouvert à la mondialisation et aux innovations, fonctionnant au mode de vie de l'occident. Avec la mondialisation, la société va de plus en plus fonctionner à deux vitesses à travers lesquelles l'écart entre la ville et la campagne se creusera davantage. Les grandes villes consomment, s'habillent, possèdent les mêmes marques de voiture, suivent les mêmes films, chantent les mêmes chansons qu'en Europe et qu'aux USA. Des jeunes malgaches modernes commencent à cultiver la culture de l'insolence et de l'insoumission à l'intérieur de la cellule familiale, comme en Europe. La mondialisation fait sauter les barrières nationales et uniformise le langage et les mœurs.

Troisièmement, l'émergence des thèses racistes. D'un côté le retour de l'ancienne puissance coloniale sur le plan économique provoque la peur et l'hostilité des groupes nationalistes. Enfermés dans un complexe d'infériorité et dans un sentiment de frustration, ils développent d'une manière insidieuse des thèses contre les étrangers. Ceux-ci sont désignés du doigt comme des exploiters, s'enrichissant sur le dos des pays pauvres, des boucs émissaires faciles pour cacher les problèmes internes. De l'autre côté, les signes d'opulence ostentatoires de certains étrangers poussent ces derniers à se renfermer entre eux, à mépriser ceux qui ne vivent pas comme eux. Ils se complaisent à entretenir un complexe de supériorité, dû à leur statut social et racial. L'émergence du racisme

s'accompagne de la mondialisation du terrorisme, de l'expansion de l'intégrisme et de l'hégémonie des cultures occidentales.

3.2 La dimension culturelle

Peut-on transformer la mondialisation en un vaste espace de dialogue des civilisations ? Si oui, chacun doit d'abord connaître ses valeurs nationales, son histoire. Nous ne pouvons pas apporter notre contribution dans l'échange mondial si nous n'avons pas une vision propre de notre Nation. La recherche de l'identité est une condition sine qua non du dialogue des civilisations. Il nous incombe d'agir dans ce sens pour que la mondialisation reste la meilleure expression à l'ouverture du pluralisme des cultures.

Mais si la mondialisation est une tentative d'imposition des normes sociales occidentales aux autres sociétés ayant leurs propres normes, elle est vouée à l'échec. Elle justifie, dans ce cas, les critiques de déculturation engendrée par l'occident. Il est temps de concevoir une stratégie pour protéger les secteurs-clé de l'économie et nos valeurs nationales, comme le font les pays riches. Il est nécessaire de réfléchir ensemble sur les mécanismes et les blocages culturels capables d'améliorer ou de freiner le dialogue, la compétitivité, l'échange. Echanger c'est vouloir changer ce qui bloque.

Regardons rapidement les réalités en face. Les nouvelles technologies de communication réduisent le monde à un village où chacun a la possibilité d'être au courant de tout ce qui s'y passe. Souvenons-nous des images du 11 septembre 2001, captées en même temps par le monde entier. Aujourd'hui, alors que les téléphones portables, les courriers électroniques font circuler les informations à travers la planète, à l'intérieur de Madagascar, les téléphones fixes qui fonctionnaient jadis dans les sous préfectures rurales ne marchent plus, les journaux sont concentrés dans les grandes villes. Plusieurs localités deviennent ainsi des îlots dans une île entraînée dans l'engrenage de la mondialisation.

L'explosion du transport aérien raccourcit les distances, provoque des déplacements humains massifs. Durant des années, les étrangers que les malgaches rencontraient à par les missionnaires, étaient surtout des français. Aujourd'hui, avec la facilité de circulation des biens et des personnes, des Sri Lankais et des Thaïlandais sont à Ilakaka. Des Africains s'installent à côté des Karana à Tsaralalana. Un contingent de nouveaux chinois plantent leurs boutiques dans le quartier de Behoririka. Des Américains dirigent des associations pour la protection de l'environnement. Dans plusieurs centres urbains, des voitures

japonaises, des équipements américains sont en vente. Des friperies venant des quatre coins du monde envahissent les marchés jusqu'au fin fond de la brousse. La mode a changé même à la campagne : les femmes préfèrent le pantalon au lamba traditionnel, les jeunes filles portent des cheveux courts, les casquettes ne sont plus réservés aux jeunes sportifs. Le monde du travail transforme à la fois nos villes et nos campagnes. Les paysans-ouvriers des zones franches s'intègrent péniblement au nouveau style de vie industrielle.

Je termine ce volet culturel sur un passage du livre de Sylvain Urfer intitulé « Le doux et l'amer », tantely amam-bahona « La mondialisation est à la fois la meilleure et la pire des choses. Elle peut devenir une chance pour le pays, si elle accélère la mutation d'une culture traditionnelle de plus en plus inadaptée aux conditions actuelles de la vie. Repliée sur elle-même depuis des générations, cette culture ne pourra évoluer sainement que si elle sait s'affronter à d'autres modes de vie : d'origine agraire, elle devient urbaine ; imprégnée de sens religieux, elle est confrontée à un monde sécularisé ; de structure hiérarchique privilégiant l'aîné et le mâle, elle se heurte à une aspiration démocratique et égalitaire... Ce passage de la tradition à la modernité ne se fait pas sans douleurs... Quelle peut-être la spécificité de l'apport malgache dans le concert de nations ? Quel est le génie particulier du peuple malgache ? Autant d'interrogations fondamentales pour justifier un patriotisme légitime, faute de quoi nous nous enfermons dans un nationalisme aigri et jaloux »

Pour conclure, je voudrais revenir sur un constat de déséquilibre. Partout, on constate que la mondialisation libérale accentue les conséquences néfastes d'un développement au détriment des plus pauvres. Lorsque 50 millions d'individus soit 0,8% de la population sur notre planète, gagnent l'équivalent de revenus de 2,7 milliards de pauvres, soit plus de 50% de la population mondiale, la distribution des richesses engendre un déséquilibre générateur de plus de pauvreté. Cette situation est aussi vraie dans les rapports entre les pays riches et les pays pauvres qu'à l'intérieur d'une nation. A mesure qu'un pays adopte des réformes économiques et commerciales ultra-libérales, l'écart entre riches et pauvres se creuse davantage.

L'idéologie libérale, véhiculée par la mondialisation remet en cause les principaux enjeux économiques, sociaux et culturels, créent une nouvelle ère impériale, renforce la loi du plus fort. C'est dans ce contexte de mutations profondes et de déréglementation

qu'évolue Madagascar. Plus que jamais, il nous faut une boussole capable de nous donner des repères. C'est pourquoi, le dialogue social doit être la priorité des priorités, le meilleur guide d'un Etat de droit dans cette période dominée par la mondialisation.

RASOLONJATOVO Fulgence

Université de Fianarantsoa

Titre de la communication :

« Les impacts de la mondialisation dans les sociétés rurales betsileo de la Haute Matsiatra (Madagascar) »

INTRODUCTION

Le visage du monde actuel a changé, nul ne peut le nier. Les logiques, elles aussi, se sont transformées. Le globe voit son espace géographique se réduire, les particularités et autres identités nationales s'effondrer. Ce qu'on appelle identité ne serait alors que l'intériorisation des innovations.

Les moyens modernes de télécommunications ont fini également par avoir raison du temps, et les cultures vivent les événements mondiaux presque instantanément, en temps réel, grâce à l'utilisation d'une même technologie dont la durée de vie se raccourcit aussi à une très grande vitesse. C'est ainsi que la majorité des sociétés actuelles, façonnées pour avoir le même goût mondial par les grandes entreprises culturelles, aspirent à un même style de vie fourni par les standards occidentaux. Les mêmes produits sont servis partout pour le plus grand bonheur du plus grand nombre possible de consommateurs. Plusieurs marques de produits sillonnent ainsi la planète. Qui n'a pas goûté, par exemple, au moins une fois dans son verre, du Coca Cola ?

La gouvernance est également devenue mondiale avec les organisations internationale et les bailleurs que nous connaissons. Certaines organisations internationales comme l'Organisation Mondiale du Commerce, par exemple, considère que pour la mise en œuvre de ses objectifs, les spécificités nationales sont des entraves à supprimer au maximum Enfin, à cette unicité technologique s'ajoute la tendance à l'uniformisation des problèmes : démographiques, économiques, environnementaux, juridico-politiques et religieux.

Phénomène inexorable de la vie humaine, le rouleau compresseur de la mondialisation, comme dans les autres pays, a aussi gagné Madagascar, est également

passé dans ses campagnes pour atteindre aussi finalement la région de la Haute Matsiatra. Ce fait avait comme résultats, le bouleversement et la transformation de toutes les facettes de la vie rurale, économie, rapports de pouvoir, culture, posant ainsi le problème de la dialectique du général par rapport au particulier et vice-versa.

Comment ce bond qualitatif du processus s'est-il produit ? Comment les régions se sont-elles intégrées au général ? Et comment le général s'est-il installé dans le particulier ? Bref comment la société australe du Betsileo, dans sa culture, s'est-elle intégrée dans le mondial ?

L'analyse des différentes approches de la mondialisation va nous servir d'indicateurs pour répondre à ces questions. En effet, si la tendance générale perçoit la mondialisation comme un phénomène récent qui ne date que de la fin de la Guerre froide, il est maintenant acquis dans la littérature scientifique que sa genèse est d'origine lointaine, même si le terme n'est apparu dans les travaux que tardivement, à la fin de la Guerre froide, dans les années 1990, après la chute du mur de Berlin et le démantèlement du communisme. Et la tendance est de voir, plutôt qu'une « mondialisation » considérée comme générique, « des mondialisations » qui se manifesteraient plutôt sous plusieurs aspects : économique, politique, sociologique, culturel, géographique, et la biodiversité (Wikipédia, 2010). C'est sous cette seconde acception qu'on peut parler de mondialisation de la culture et d'interculturalité traduisant les interactions et interdépendances des différents réseaux ainsi que l'ouverture sur les autres.

Trois Ecoles complémentaires, non dénuées d'idéologies, ont chacune à leur manière construit le concept autour de trois pôles : l'ancestralité, l'Occident et la conscience morale. Pour la première, le processus moderne de mondialisation ne serait que l'aboutissement moderne d'un long processus qui s'appuierait davantage sur les héritages d'une évolution ancestrale et historique (Magnan, 2006). Pour ce courant, la mondialisation, qui a une double nature spatiale et temporelle -l'élargissement du (des) champ(s) des relations spatiales des territoires et l'accélération des rythmes de changement- suivrait alors les logiques ancestrales. Ces dernières sont inscrites dans « *la dynamique d'ouverture du monde sur lui-même et l'hominisation de la planète aux échanges entre des peuples non frontaliers* » (ibid, 2006). Ce point de vue nous semble réaliste dans le cas des Malgaches dont les Ancêtres, les Austronésiens, avaient déjà

silloné l'Océan Indien bien avant la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb. Selon Paul Ottino (1975) la période « critique » des peuplements de l'Ile se situerait entre les 8^{ème} et 16^{ème} siècles.

Pour la deuxième, plus ou moins ethnocentriste, la mondialisation serait située par rapport à l'ouverture des autres pays à l'Occident, à partir de 1492, et équivaldrait au processus d'occidentalisation du monde (Claval, 2006).

Mais le processus de la mondialisation n'échappe pas totalement à la conscience des hommes. En effet, il n'est pas totalement aveugle. En effet, par rapport aux deux premières positions, nous pourrions en inscrire une troisième qui serait davantage plus axée sur les sujets et de nature plus ou moins subjective et plus utopiste : la conscience morale d'appartenir à une même communauté mondiale, à « un même village global » dirait le philosophe Marshall McLuhan. Elle se rapprocherait plutôt de ce qu'a dit Renan à la fin du 19^{ème} siècle sur le rôle important joué par la conscience morale dans sa définition de la nation qui s'appuierait sur « *l'homme et ses besoins, [...] le consentement, le désir clairement exprimé de continuer la vie commune, [...] dans l'avenir, un même programme à réaliser* » (Renan, 1892). Visionnaire, Renan a ainsi mis en exergue l'aspect volitif du processus par la mise en œuvre délibérée de certaines transformations dans le travail par projets.

De cette manière le plan de la communication est simple et se fondera sur l'hypothèse selon laquelle il y a eu plusieurs vagues de mondialisation dont chacune avait des impacts successifs dans la formation sociale betsileo de la Haute Matsiatra. Ainsi la première partie traitera des impacts de la mondialisation en tant que mouvement ancestral, la deuxième des conséquences du processus d'occidentalisation, et la troisième intégrera la dimension subjective qui est la prise de conscience locale des problèmes globaux.

METHODOLOGIE

Les changements économiques

L'adoption de l'agriculture moderne

Puisque la satisfaction des besoins élémentaires de l'homme était inscrite depuis toujours parmi les principales préoccupations des sociétés, le problème des disponibilités en ressources alimentaires dans le monde rural a constamment été posé. Or, dans la région de la Haute Matsiatra dont la principale activité de la majorité des habitants est l'agriculture, il est plausible que le thème particulier des rapports entre les sociétés rurales et la mondialisation nous intéresse.

Les premières études concernant le sujet touchaient un ensemble de pays, les ACP, et leur réorganisation face à l'OMC dans le litige qui les opposait à cette dernière dans le marché de la banane (Robbins, 1999). L'ouverture de Madagascar aux échanges extérieurs a même été encouragée pour sortir le pays du marasme économique et profiter de la dynamique de la mondialisation. (Razafindrakoto M., 1999). Il en va aussi, de même, de l'ouverture de l'agriculture aux organisations internationales pour solutionner le problème local de la pauvreté laquelle est liée par nature à la terre (Minten B., Randrianarisoa J-C, Randrianarison L, 2003). Cette dernière s'expliquerait à travers les échecs répétées des actions innovatrices entreprises dans ce milieu (C..Barret et B. Minten, 2003). Même l'introduction du Système de riziculture intensive aurait essuyé des déboires (Uphoff, 2002). Mais nous pensons que ce tableau très sombre des rapports entre la paysannerie qui semble se recroqueviller sur elle-même et l'ouverture au monde technologique n'est pas toujours aussi tranché car les acteurs sociaux sont toujours à la recherche de nouveautés allant de plus en plus dans le sens de l'intégration. Notre hypothèse est simple : les innovations multiples participent beaucoup à l'ouverture/intégration desdites sociétés dans le modèle économique actuel.

A la recherche des nouveautés

Depuis les indépendances, les organisations de recherche et développement se souciaient de rechercher des nouveautés qu'elles cherchaient à transférer dans les pays en voie de développement remettant ainsi en cause les modèles de développement agricole dans ces sociétés. Souvent sont évoquées les limites endogènes liées aux processus de

production, de même que les nécessités de modifications des sociétés englobantes (interventions de l'Etat, préférences des consommateurs). Ainsi, la clé du développement résiderait dans l'innovation pour répondre aux défis (Chauveau, 2000). Ces changements globaux seront alors à provoquer, d'une part « verticalement » autour de la qualification des produits (diversification de la demande, respect et renforcement des normes sanitaires, intégration des services, contractualisation des denrées..). Et de l'autre, « horizontalement » dans les rapports de l'activité à l'environnement et aux ressources communes telles que l'eau, les écosystèmes, les paysages et le territoire. (Pluvinage, 2003). Pour cet auteur et son équipe « les processus d'adaptation de l'agriculture reposent sur des innovations techniques (innovation-produit) et organisationnelles (innovation-processus) qui se construisent à la fois collectivement en fonction de ces deux dimensions et individuellement au sein de chaque exploitation ». Ainsi l'innovation technique n'est qu'une dimension parmi d'autres de l'innovation. Une conception uniquement agrarienne de l'innovation s'avère insuffisante, sans une prise en compte de la prise de décision des acteurs, de leurs jeux, de leurs logiques et stratégies, tant individuels que collectifs. Sur ce dernier point, les réflexions actuelles insistent plus sur la logique des acteurs (Bajoit, 2008) et la diversité de ces logiques et stratégies face aux projets de développement. En définitive, face à cette profusion des points de vue, l'innovation se révèle plus comme un paradigme de recherche qui va servir de fil conducteur pour le chercheur dans l'approche des phénomènes sociaux plutôt qu'un objet de recherche en soi (Olivier de Sardan, 1995). Ainsi la question qui se pose est : « comment à partir des points de vue multiples est perçu et mis en oeuvre le concept d'innovation dans la région de la Haute Matsiatra ?

Ainsi la communication a pour objet de comprendre les mécanismes qui ont contribué aux choix positifs des agriculteurs face à la diffusion de l'innovation rizicole. Je souhaiterais partir d'observations de terrain menées dans la région entre 1999 et 2007. Dans une perspective pédagogique, la problématique de l'innovation est d'abord analysée à travers une approche pluridisciplinaire, puis illustrée par des études de cas tirés de la vie paysanne betsileo de la Haute Matsiatra avec leurs logiques propres, pour enfin être débattue dans la dernière partie.

METHODOLOGIE

Collecte des données

La recherche d'informations

Les nouvelles données, touchant un plus grand nombre de sociétés, interpellent au plus haut point les sciences sociales et ses spécialistes pour remettre en question les méthodes de recherche traditionnelles. Actuellement, c'est un truisme de dire que les chercheurs vivent la mondialisation comme tout le monde et baignent dedans. Il n'est nullement besoin de le prouver avec la présence et l'utilisation quotidienne des innovations technologiques : téléphones cellulaires portables, l'audio-visuel et la nanotechnologie, l'informatique et l'Internet dont les premiers servis sont les chercheurs eux-mêmes. En effet, la facilitation du travail de recherche par un environnement numérique de travail à portée de main le montre suffisamment. Leurs outils de travail se trouvent désormais dans leur proximité immédiate. Si naguère, pour la consultation des matériaux de travail tels que sources d'archives, dictionnaires, encyclopédies, ouvrages et autres articles, il fallait se déplacer dans des bibliothèques universitaires lointaines, au prix de mille difficultés ; aujourd'hui, il suffit tout simplement d'ouvrir un moteur de recherche sur son ordinateur et de formuler sa demande sur la barre des questions et le tour est joué. C'est ainsi, par exemple, que nous sommes redevables à la contribution de ce nouvel outil puisque l'essentiel de nos contacts avec le concept « mondialisation » était rendu possible grâce à lui. La majorité de nos références dans la préparation de la présente communication sont presque toutes d'origine électronique.

Le cadre conceptuel

La mondialisation

Les dictionnaires et les encyclopédies virtuels nous ont livré leurs articles pour avoir un premier aperçu du phénomène. C'est de cette manière, par exemple, que le dictionnaire numérique *Dicos Encarta* (2008) nous définit la « mondialisation » sous trois entrées correspondant respectivement à chacune des dimensions du phénomène. D'abord, la première avance une explication économique en la présentant comme « *l'internationalisation de l'ensemble des facteurs économiques, financiers et*

commerciaux ». La deuxième insiste sur la dimension spatiale « *la propagation et l'expansion dans le monde entier (de quelque chose)* ». Enfin, la troisième met en valeur une dimension qualitative par « *la prise d'importance et d'envergure sur le plan mondial (de quelque chose)* ». Cette logique accordant la priorité à l'économique est aussi reprise dans les travaux scientifiques relatifs à ce thème (Razafindrakoto M, 1999)

L'*Encyclopédie Wikipédia* (2010), en ligne, adopte une attitude plus systémique du terme et insiste sur l'interdépendance des facteurs dans la « mondialisation », spécifique à l'environnement humain, définie comme étant, « *l'expansion et l'harmonisation des liens d'interdépendance entre les nations, les activités humaines et les systèmes politiques à l'échelle du monde. Ce phénomène touche les personnes dans la plupart des domaines avec des effets et une temporalité propres à chacun. Il évoque aussi les transferts et les échanges internationaux de biens, de main-d'œuvre et de connaissances, [...] la mondialisation économique, et les changements induits par la diffusion mondiale des informations sous forme numérique, c'est-à-dire sur Internet »*

L'innovation

Le mot innovation est très ancien, son origine dans la langue française remonterait au Moyen Age. Le rédacteur d'un site Internet avance même avoir rencontré le mot dans un document datant de 1293. Aussi, à travers les siècles, bon nombre d'anciens dictionnaires de la langue française le mentionnent-ils déjà dans leurs entrées. Ainsi, le *Dictionnaire Furetière* (1690), l'*Encyclopédie*, *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* de Diderot et D'Alembert, (1751-1772), le *Dictionnaire Larousse en 17 volumes*- (1876) constituent des exemples frappants. Mais ce concept bien connu de tous n'aurait sa portée actuelle sans les travaux de l'économiste autrichien Schumpeter (1883-1950) qui est le premier à souligner que la volonté de l'entrepreneur de réaliser un profit n'est pas possible en circuit stationnaire sans modification, également volontaire, des conditions de la production et de la distribution qu'est l'innovation. Ce point de vue a été repris à maintes reprises par les auteurs et généralement, l'innovation est devenue l'adoption d'une nouveauté (Chauveau, 2000). Schumpeter distingue alors 5 types d'innovations : la fabrication d'un bien nouveau, l'introduction d'une méthode de production nouvelle, l'ouverture d'un débouché nouveau, la conquête d'une source

nouvelle de matière première, et la réalisation d'une nouvelle organisation. Plus tard, l'économiste C. Freeman a repris la classification pour proposer un triptyque qui ne distingue que trois types d'innovation au lieu de cinq : les innovations incrémentales (continues et mineures), les innovations radicales (ou de rupture), les révolutions technologiques.

La société betsileo à l'épreuve de la mondialisation.ancesrtale

La riziculture traditionnelle

L'origine de la riziculture remonte très loin dans le passé, depuis des temps immémoriaux. En effet, face aux zones d'ombre qui entourent son introduction à Madagascar, P. Ottino (1975, p. 103) pense qu'à travers les rapports passés ayant existé entre l'Inde du Sud et Madagascar, dont les traces restent encore dans le langage, l'origine du vocabulaire du riz et de certains termes de riziculture est dravidienne, c'est-à-dire venant de l'Inde du sud. Ainsi la forme dravido-malgache **vari** se rencontre encore dans trois des quatre grandes langues de la péninsule indienne. A partir de ses analyses, il conclut que « ce riz indien aurait pu être apporté à Madagascar entre les IX^e et XII^e siècles (ibid., p. 118). Mais il en va autrement des discussions relatives aux techniques rizicoles qui auraient encore nécessité d'autres enquêtes ethnolinguistiques portant sur la riziculture. Selon notre auteur toujours, avec son érudition habituelle, les techniques de cultures sur brûlis ou sur fonds plats boueux **revorevo** ainsi que l'irrigation à partir de réservoir de retenue auraient été amenées par des Malais, fortement implantés dans la partie tamoule de Ceylan et aussi en Inde du Sud, à la même période. Par la suite, au début du XIII^e siècle, les Zafi-Raminia auraient généralisé la technique du semis direct alors que le riz repiqué de vallée était l'œuvre au XV^e siècle des rois hydrauliciens « vazimba ». Cette dernière technique n'est pas qualifiée d'innovation par Ottino mais « simplement de l'adoption d'un type de culture déjà connu que l'instauration de nouvelles conditions politiques rendent, par la sécurité qu'elles procurent, désormais possible. » (Ibid., p. 118).

Ainsi, en Imerina ancienne, le développement de la riziculture et des techniques rizicoles fut accompagné dans l'organisation sociale de l'avènement des rois hydrauliciens et des gros travaux d'aménagement des digues. Ces grands travaux d'édification de digues allaient de pair avec les corvées. Sous Andrianampoinimerina, ces travaux eurent encore lieu. Boiteau (1958, 1982, p. 70) écrivit à ce sujet :

« C'est à cette époque que l'hydraulique agricole arrive à ce degré de perfection qui étonne les techniciens, même de nos jours. L'immense plaine du Betsimitatatra autour de Tananarive, reçoit les aménagements qui subsistent encore et qui représentent un travail gigantesque. »

Dans le Betsileo, cette contribution des rois hydrauliciens est également attestée par les traditions orales qui situent l'aménagement des principales rizières royales à l'époque des Andriamanalina. Nous avons déjà signalé par ailleurs que le nom de ce souverain a été attribué à tort même à des rois l'ayant précédé et devenait générique pour désigner dans la mémoire tout roi ayant régné sur l'Isandra. Le nom attribué à l'une de ces rizières, Andiobe **Erreur ! Source du renvoi introuvable.** rappelle cette conquête des terrains de culture sur les eaux des marécages. Dans le dialecte betsileo, en effet, *liobe* peut être compris dans le sens « d'eaux très profondes », le *lio* étant une autre désignation de «*antara* », la partie profonde de la rivière. Toutefois, le toponyme d'une autre rizière royale, située tout près d'Andiobe, Tameandrahena, « là où on a amené beaucoup de sang de zébus » laisse planer des doutes quant à la véritable signification de « *lio* » qui, en dialecte sakalava signifie « du sang ». Le rôle fondamental du sang dans les rites propitiatoires n'est plus à démontrer du fait que le sang est censé prévenir des maléfices et attribuer aux choses leur sacralité et leur institutionnalisation Y aurait-il eu des rituels qui auraient nécessité une hécatombe de zébus dans l'aménagement de ces rizières. Malgré cela, la conquête des terres sur les eaux nous paraît la plus vraisemblable, car actuellement, on peut encore voir les digues de plusieurs mètres d'épaisseur ayant été dressées pour l'assèchement des marécages. Le toponyme attribué à une autre rizière royale, Sahamasina, « la vallée sacrée », et qui fut vendue plus tard, par coïncidence, aux Apôtres de Soatanàna, rappelle justement ce caractère sacré de la rizière. L'accomplissement des travaux rizicoles nécessitant la bonification de la main d'œuvre d'un grand nombre de personnes n'est pas sans rappeler le style de travail de cette époque lointaine. C'étaient des ingénieurs venant de l'Isandra qui auraient enseigné aux paysans des plaines avoisinant Fianarantsoa l'assèchement des marécages pour transformer ces dernières en rizières. Dans le royaume du Lalangina, le nom du roi Andrianonindrañarivo est resté dans l'histoire des rois hydrauliciens pour avoir aménagé les marécages d'Iboaka en rizières et surtout pour avoir enseigné à ses sujets la technique repiquage du riz au détriment du revorevo.

Au XVIII^è siècle, Nicolas Mayeur a déjà vu la technique culturale actuelle lorsqu'il raconte son « Voyage au pays d'Hancove » en septembre 1777. Voici comment il raconta ce qu'il voyait :

« La culture de la terre est ingrate et pénible... Mais pour le riz les travaux sont plus considérables car après le labour, il faut faire passer l'eau dans les champs par des conduits pratiqués à cet effet. L'eau amollit les terres ; et quand elles en sont suffisamment imbibées, on pousse dans le champ destiné à la plantation des boeufs qui en piétinant, délaient et écrasent les mottes. Le champ ainsi préparé on y transplante le riz qu'on extrait de pépinières ou semis faits dans la saison convenable. Le riz transplanté y vient aussi beau et ses épis aussi fournis que s'il avait été mis en place. » (*BAM T.XII*, 1913, p.159).

Dans la société betsileo actuelle aucun élément de cette riziculture décrite par le traitant Mayeur n'a changé. Les paysans continuent toujours d'exploiter la terre comme au 18^è s. Aussi n'est-il pas étonnant qu'étant donné la vétusté du système, les développeurs aient songé à le remettre en cause

2.3.1 L'INTRODUCTION DE L'ECOLE AU BETSILEO

Les sources témoignent qu'autour des années 1870, un véritable raz-de-marée scolaire déferlait dans tout le royaume *merina*, y compris dans le Betsileo.

2.3.2.1 Les débuts

Au mois d'août de cette année-là, le nombre d'écoles protestantes dans cette région atteignait déjà le nombre de 63 et celui des élèves était monté à 3.928 (H. E Clark, 1887).

En 1871, les Catholiques avec le P. Finaz demandèrent également l'autorisation de construire une église et une école dans la ville (ARM, III, CC 125).

Le plus ancien témoignage de son existence dans la région d'après les archives que nous avons consultées remonte en 1870, sous le règne de Ranavalona II. La Reine venait alors d'envoyer au gouverneur de Fianarantsoa, Rainiseheno, un lot de *taratasy* pour "l'instruction de ses sujets, leur initiation à la parole de Dieu et de Jésus Christ. A cette époque l'Ecole était déjà étendue puisque le gouverneur avait déjà reçu l'ordre de répartir le lot comme suit :

Ikialamavony	53
Fanjakana	53
Mahazony	53
Fianarantsoa	103

Tableau 5 : Répartition du lot de papier de la Reine en 1870

La date exacte de l'implantation ne nous est pas connue mais 1870 concorde avec celle donnée par Clark. Selon lui, à l'arrivée du Rév. J. Richardson et de son épouse au mois d'Août 1870, le nombre des écoles était de 63 dans la région délimitée par Ambositra au Nord, Imahazony au Sud, Ambohimanga dans la forêt de l'Est et jusqu'à Ikalamavony dans l'Ouest. Le nombre des élèves dans ces écoles montait à 3928. CLARK dit qu'avant Richardson il n'y avait personne pour visiter les écoles aussi bien en ville qu'en brousse.

Dans les trois écoles de la ville de Fianarantsoa fréquentées par des Hova et des Betsileo, seuls 29 élèves arrivaient à lire si bien que Richardson les groupa tous à Ambalavao. Mais un recrutement massif de 194 jeunes hommes et 179 jeunes femmes était effectué en 1871 devant les autorités religieuses et administratives. La même année M. C. J.A. SHAW était désigné pour diriger la « Normal School » de Fianarantsoa.

De leur côté les catholiques ne perdaient pas leur temps car au cours de cette même année 1871, le R.P. FINAZ demanda aussi au Premier Ministre l'autorisation de construire une église et une école à Fianarantsoa

Lors de la visite de la Reine Ranaivalona II à Fianarantsoa en 1873, l'Ecole des catholiques comptait 173.élèves

L'implantation des écoles fianaraises coïncide, comme nous l'avons déjà vu avec ce mouvement, d'euphorie scolaire des années 1870. Par trimestre, les élèves étaient convoqués à Fianarantsoa pour y subir un contrôle portant sur la lecture, l'écriture et le calcul. Les élèves interrogés en 1875 à Fianarantsoa se répartissaient comme suit dans le province d'Andafiatsimon'Imatsiatra avec les pourcentages de réussite.

Régions	Nombre d'élèves		Aptitude des élèves					
			Lecture		Ecriture		Calcul	
Isandra	146	45	531	16,3	213	6,5	176	5,4
Lalangi	707	22	404	12,4	180	5,5	187	5,7
Iarindra	107	33	519	15,9	225	6,6	175	5,4
no	6							
Total	324	100	1454	44,6	618	18,6	538	16,5
	9							

Tableau 6 : Résultats des interrogations générales de 1875 pour les campagnes

Fianarantsoa	Nombre total d'élèves	Aptitude des élèves		
		Lecture	Ecriture	Calcul
	431	392	372	372
%	100	90,9	86	86

Tableau 7 - Résultats des interrogations de 1875 pour la ville de Fianarantsoa

N.B : Les pourcentages sont de nous

Il ressort de ces deux tableaux que toute la région du Betsileo a été fortement quadrillée d'écoles mais le fossé entre la ville et les campagnes est grand. En comparant les résultats de la ville à celui des campagnes, le rendement de ces dernières est très faible. Ce résultat peut s'expliquer par le recours abusif à la contrainte physique utilisée par les autorités locales de ce temps. Le révérend Stree de la LMS, témoigne que : " les infortunés Betsileo sont conduits comme des bêtes " à nos temples"

La qualité des maîtres y est aussi pour quelque chose A cette date, la "Normal Sekoly d'Ambalavao comptait déjà 120 élèves répartis dans six classes formant un cycle.

2.3.2.2 L'évolution rapide inégalitaire

En 1880, le nombre total des scolaires d'Andafiatsimon'Imatsiatra s'élevait à 10 475 se répartissant comme suit :

	Garçons	Filles	Total
Isandra	1258	2244	4.026
Lalangina	1169	1662	3.324
Iarindrano	981	1822	3.125
Total	3408	5728	10.475

Tableau 8 : Répartition régionale des scolarisés en 1880

PROTESTANTS LMS	8377
CATHOLIQUES	1339
LUTHERIENS	759
TOTAL	10 475

Tableau 9 -Répartition religieuse des scolarisés en 1880

En 1882, un nouvel enrôlement de scolaires avait plus que doublé les effectifs de 1880 en portant le total à 24 107 c'était le *fiangonana* (temple ou église) qui tenait lieu d'école

Appartenance des écoles	Anciens		Nouvelles recrues		Nombre Total	Nombre De <i>fiangonana</i>
	G	F	G	F		
English(LMS)	2302	3959	3623	5327	15251	154
Catholique	827	1051	1028	1466	4372	72
Bishop (NMS)	922	1070	1023	1429	4484	77
Total	4051	6080	5674	8222	24107	303

Tableau 10- Répartition par confessions des scolarisés et des bâtiments scolaires (*fiangonana*) en 1882.

Il ressort de ces tableaux que c'était les adeptes des religions protestantes qui avaient le plus d'élèves (LMS et NMS); les catholiques n'en avaient qu'une infime partie, le cinquième seulement par rapport au nombre total.

Pourquoi les catholiques font-ils figure de parents pauvres ? Entre les diverses missions qui se changeaient de l'éducation, protestantes (anglaise et norvégienne) et catholique (français), la concurrence était telle que des différends eurent toujours lieu. Les catholiques utilisèrent même le terme "persécution" pour désigner l'action des protestants contre eux. Ces affrontements ont atteint le paroxysme de leur violence entre 1878 et 1888, période correspondant aux hostilités entre Français et Hova. Les missionnaires catholiques étant des Français; il fut aisé d'en accuser les fidèles de traîtres et de chasser leurs missionnaires en 1883. Pendant la guerre, les Indépendants et les Norvégiens se répartissaient les élèves inscrits chez les catholiques en vertu de l'obligation scolaire.

Comme nous l'avons déjà vu, la racine de telles violences résidait dans la lutte d'influence entre les impérialismes français et anglais. Il ne faut pas non plus oublier que la religion protestante méthodiste, celle dont la Reine et le Premier Ministre étaient adeptes, était plus ou moins la religion officielle à l'époque. Ces heurts parfois violents se rapportaient toujours à l'enrôlement des élèves qui, une fois inscrits dans une école ne pouvaient plus en changer.

2.3.2.3 Les résultats obtenus

Les Missionnaires européens avaient donné une formation solide dans leurs écoles et y enseignaient beaucoup de choses notamment l'écriture, le calcul, la grammaire, la géographie, la langue anglaise, la gymnastique, l'astronomie, les sciences naturelles, toute la couture.

2.3.2 LES IMPACTS SUR LA FORMATION SOCIALE.

2.3.3.1 La concurrence des missions :

A la "Normal School " d'Ambalavao, les élèves apprennent : le calcul, l'algèbre, la géographie. la grammaire. le dessin, le solfège et le chant, la langue anglaise. Les élèves des catholiques apprennent le Français à la place de la langue anglaise.

A l'école, ils apprennent donc des techniques comme la lecture, l'écriture, des éléments de calcul arithmétique, une certaine culture scientifique et humaniste par le biais

des connaissances usuelles, de la géographie, de la grammaire et de l'orthographe, des langues étrangères. Un Enseignement artistique est aussi dispensé au moyen de la calligraphie, de la musique (solfège et chant) et du dessin. Les élèves pratiquent aussi l'éducation physique.

L'enseignement moral et religieux était naturellement au programme.

2.3.3.2 Le contenu de l'enseignement

Pour tout maître d'école, il était obligatoire d'enseigner la lecture, l'écriture, le calcul et l'Écriture Sainte. De toutes les disciplines, c'est l'enseignement religieux qui occupe une grande place. La lecture n'est qu'un prétexte pour la lecture de la Bible et le journal *Teny Soa*. L'enseignement scientifique même est orienté à la fin de la séance vers des actions de grâce si possible. Citons à titre d'exemple une leçon modèle de Standing sur le *lion* – :« Leçon à tirer : C'est un animal féroce et terrible, si bien que nous devons remercier Dieu « parce qu'il n'y en a pas chez nous. »

En plus des leçons d'enseignement religieux et moral proprement dit donc existe une seconde forme : l'endoctrinement occasionnel et intégré dans les autres disciplines de ces deux enseignements. Et c'est là que réside la clé de tout l'enseignement missionnaire... La gymnastique contribue elle-même à cet endoctrinement en ce sens qu'elle doit habituer les élèves à obéir aux ordres donnés. Il est à souligner que la civilisation occidentale est partout le modèle de référence par excellence.

2.3.3.3 Le problème de la langue d'enseignement

En général, la langue utilisée dans l'enseignement est le malgache. Et pourtant chaque Mission s'est spécialisée dans l'apprentissage d'une langue étrangère. Les méthodistes LMS pratiquaient l'anglais dans leurs écoles supérieures, les catholiques les Français, les Luthériens avaient essayé le Norsk dans leur collège pastoral d'Ivoriambahoaka (Fianarantsoa).

Ainsi en plus des nouvelles règles de "bon usage" la mise en contact des élèves s'est faite par l'enseignement des langues étrangères qui, une fois acquises, serviront presque exclusivement à l'acquisition des connaissances favorisant le délaissement de la langue maternelle et son no développement.

Dans ces écoles de mission, la garantie de la qualité de l'enseignement est la référence aux pratiques et usages des écoles métropolitaines respectives et ceci jusqu'à l'utilisation sans fard des manuels qui y sont en usage.

A la sortie de l'école le profil requis pour chaque scolarisé doit comporter :
l'aptitude à la lecture,

- l'aptitude à l'écriture,
- des connaissances en calcul allant jusqu'à la division de la monnaie,
- la table de multiplication, la dictée,
- des connaissances en Ecriture Sainte.

La possession d'une Bible ou du Nouveau Testament est aussi exigée des élèves sortants.

La libération des élèves de l'obligation scolaire doit se faire devant le Représentant de la Reine à Fianarantsoa. Enfreindre cette prescription expose à des sanctions sévères.

2.3.3.4 La destruction des anciens rapports sociaux

Nous allons maintenant essayer de répondre à notre question restée en suspens. Quels sont les phénomènes déclenchés par l'introduction de l'école qui, en se développant, rendront possible la destruction des rapports anciens et son remplacement par des rapports nouveaux ?

Au préalable, notons que les missionnaires en instruisant les habitants étaient conscients d'une chose : l'œuvre scolaire va provoquer une transformation chez les apprenants. Ils savaient que ces derniers auront une connaissance instrumentale comme la capacité de lire ou de manier d'autres outils que l'angady traditionnel, un certain degré d'abstraction; l'adoption de nouvelles conduites morales. Mais cette manière de voir était le résultat d'une attitude paternaliste et européocentriste qui " ne croit pas l'indigène apte à saisir d'emblée les propositions de la religion révélée. Son œuvre est donc orientée vers la préparation de l'évangélisation. Mais le missionnaire ne savait pas que l'action qu'il allait entreprendre créera des conditions telles que l'exploitation sera possible par la suite. Loin de nous est pourtant l'idée d'imputer au seul mouvement scolaire la possibilité d'une telle exploitation. Ceci dit, revenons à notre question et, répondons-y en centrant sur la force de travail.

L'introduction de l'école avait facilité la séparation du paysan de la terre. Si naguère le petit paysan entraînait directement dans la production pour se former, l'école l'avait arraché à ce milieu naturel et habituel. Il fut contraint par la force, comme nous l'avons déjà vu auparavant, avant d'y aller. D'après les témoignages, les premiers écoliers n'étaient pas des enfants mais des adultes. Il n'était pas question ni de « garçons » ni de « filles » : mais d'hommes et de femmes dont beaucoup étaient déjà mères. Ce qui avait amené les missionnaires contemporains du gouverneur merina Ragalona, en 1878, à suggérer de remplacer ces « élèves »-là par de plus jeunes. A la sortie de l'école, la formation va permettre d'occuper des postes étrangers cette fois-ci à la production villageoise et entièrement soumis aux Vazaha tels les postes d'instituteurs, d'évangélistes ou de pasteurs. Même les agents placés dans l'Administration ayant passé par l'école sont aussi pour la plupart sous l'autorité morale des missionnaires : les conseils des Vazaha sont des références sûres dans la prise de décision. Ainsi s'amorce la libération de la force de travail de la terre.

La confusion de l'Eglise avec l'appareil scolaire permit la transmission d'un « savoir-faire » couplé d'une nouvelle façon de voir le monde et d'un nouveau mode de conduite en fonction des normes de « bon usage » inculquées par les Missionnaires ; et ceci pour tous les enfants de toutes les classes sociales obligés de fréquenter l'école.

Les produits de l'école (les sortants) ainsi libérés de la production vont constituer dans la formation sociale l'ébauche de la petite bourgeoisie intellectuelle en devenant instituteurs ou secrétaires-écrivains du gouvernement.

Mais il ne faut pas penser que tout allait au mieux dans le meilleur des mondes. Il y avait eu de la part des habitants du Betsileo certaines réactions parfois violentes à l'introduction de l'école. Le bourg de Fanjakana dans l'Isandra est demeuré célèbre par le mauvais accueil réservé à ses maîtres d'école et à ses pasteurs (mpitandrina). En 1883, les habitants avaient brûlé la case du maître d'école et pillèrent ce que le feu avait épargné. L'ancien pasteur du lieu avait vu sa case trois fois incendiée. Les missionnaires européens de Fianarantsoa n'étaient pas épargnés pour autant. En 1885, trois maisons, dont une école et deux dortoirs d'élèves-maîtres, furent incendiées chez les missionnaires LMS d'Ambalamahaso (au pied d'Ikianjasoa)

La lutte contre la pauvreté comme résultat de la conscience morale

L'ouverture à un nouveau modèle de développement agricole constitue l'innovation essentielle instrumentalisée dans la lutte

Depuis la domination merina du 19^e siècle, la crise agricole hantait la province d'Andafiatsimon'i Matsiatra. En effet, lorsque l'hégémonie merina touchait presque à sa fin, en 1890 les communautés paysannes de la région connaissaient encore une période de soudure due à l'insuffisance de la production rizicole, base de l'alimentation locale, selon un rapport du Gouverneur Rainiketabao pour le Premier Ministre Rainilaiarivony. Cet état des choses demeure toujours d'actualité puisque tous les ans, les habitants de la région connaissent toujours une période de soudure à partir du mois d'octobre jusqu'à la fin du mois de mars et le début du mois d'avril, pendant presque la moitié de l'année. Les explications sont nombreuses dont les plus saillantes sont d'ordre démographique, technique et culturel.

Au 20^e siècle, pour pallier au problème de l'insuffisance en ressources alimentaires, les données démographiques sont largement utilisées. La carence en outil statistique est perçue crucialement par les responsables à tous les niveaux comme étant un handicap à la prise de décisions. En effet, le taux de natalité est très élevé dans la région et la proportion des jeunes de moins de 18 ans est majoritaire dans les communes. Les données suivantes prises au hasard durant l'année civile 2008 dans les districts d'Isandra-Vohibato-Lalangina sont très significatives.

Localités	0-18ans	18-60 ans	Total
Commune rurale d'Anjomà Itsara (Isandra)	5 152 (62,6 %)	3 074 (37,3 %)	8 226 (100%)
Quartier de Talata Ampano (Vohibato)	1 781 (75,8 %)	567 (24,1 %)	2 347 (100%)
Commune rurale de Taindambo (Lalangina)	4 880 (48 %)	5 270 (52%)	10 150 (100 %)
Commune rurale de Sahambavy (Lalangina)	8 725 (56,8 %)	6 630 (43,1 %)	15 354 (100%)

Sources : PCD des communes citées

Ce qui vérifie les thèses malthusiennes connues de tout le monde selon lesquelles la croissance des ressources alimentaires serait plus faible que celle de la population, tellement on en parle.

Les limites endogènes aux processus de production

La monoculture du riz est mise sur la sellette. Cette filière tient, en effet, une place importante par rapport aux autres. De plus, l'insuffisance des ressources serait due encore à d'autres pratiques culturelles aux conséquences édaphiques défavorables relevant de l'usure des sols, tellement les mêmes cultures épuisantes (manioc, patates douces, ignames) reviennent toujours sur les mêmes parcelles tous les ans depuis des générations sans aucun assolement.

La modification des sociétés englobantes

Ces changements sont globaux et touchent plusieurs domaines de la vie sociale entraînant chez les sujets des modifications culturelles, au niveau des préférences et des

goûts. L'évolution technologique a déversé sur les marchés toutes sortes de marchandises dont les appareils audio-visuels. La tentation est grande d'en posséder, mais le prix de vente du riz demeure insuffisant pour s'en procurer. Alors, il faut d'autres sources de revenus pour satisfaire ces besoins culturels.

Les contraintes et les opportunités

L'axe « vertical »

Dans la société betsileo, le riz constitue le thème central des innovations économiques mais de nouvelles exigences dues aux modifications des sociétés englobantes et des consommateurs se font jour : diversification des filières, qualification des produits demandant une certaine compétence de la part des producteurs, observance de nouvelles normes sanitaires « bio », mise en place de réseaux d'acteurs compétents.

Ce n'est qu'à partir de la première République qu'eurent lieu les véritables innovations avec le GOPR et le SRA (Pélicier, 1976), continuées par le SRI (Vallois, 1996) plus tard.

L'axe « horizontal »

Après la publication du Rapport Brundtland de 1987 sur le développement durable, cet axe a pris de l'importance et intéresse les rapports de l'activité avec l'environnement et les ressources communes : l'eau, les écosystèmes, le paysage, le territoire).

La diffusion de l'innovation en milieu paysan

Les innovations diffusées

L'ouverture à l'agriculture moderne

- La viti-viticulture
- Le Système de riziculture intensive (SRI): de 4t à 15t /ha (logique de productivité)
- Diffusion dans tous les districts de la Région Haute Matsubara
- Émissions radiodiffusées d'autres techniques culturelles

Le système de riziculture intensive ou SRI

Cette découverte du Père Henri de Laulanié fondée sur les recherches du Japonais Katayama sur le tallage du riz constitue la principale innovation du siècle en ce qui concerne la riziculture. Cette méthode culturelle intégrée est un ensemble de techniques en interaction : usage du compost, cultures de contre saison, semis à sec, repiquage de plants

de 8 à 15 jours espacés de 20cmx20 cm à 30cmx30cm, sarclages fréquents, maîtrise de l'eau et contrôle de son niveau durant la croissance de la plante.

Les résultats expérimentaux de laboratoire se sont avérés concluants et la productivité croît d'une manière spectaculaire pouvant aller jusqu'à 20t/ha. L'évaluation de son application à Madagascar a été l'objet de vives controverses. Si certains y ont vu un échec dû à un refus des paysans à cause de l'idéologie du *fihavanana* (Uphoff, 2002), certains y ont vu une réussite. Dans leur évaluation ex post sur l'application de cette technique, C. Moser et Christopher Barret (2003) se sont attachés à l'analyse des comportements des agriculteurs malgaches en s'appuyant sur deux sources de données : le recensement national des communes du Programme Ilo et l'étude de cinq villages autour du Parc National de Ranomafana. Leur problème était de connaître la diffusion du SRI et les difficultés que sa pratique soulève au niveau des paysans pauvres surtout. Après la discussion des résultats de l'enquête, leurs conclusions soulignaient d'un côté les bienfaits de la méthode pour le pays, mais de l'autre insistaient sur les raisons qui limitent sa diffusion : l'insuffisance de liquidités saisonnières, le manque de main-d'oeuvre familiale et l'apprentissage de la méthode par les paysans. Nous verrons par la suite que ce dernier point constitue un des fers de lance de la diffusion de la méthode dans la région de Haute Matsiatra.

La pratique de l'innovation rizicole dans la Haute Matsiatra

A partir d'enquêtes menées dans cette région concernant les impacts de l'innovation rizicole, sa diffusion couvre actuellement presque tous les districts : Isandra, Lalangina, Vohibato, Iarindrano, Ambohimahaso.

Isandra	Lalangina	Vohibato	Iarindrano	Ambohimahasoa
Nasandratrony	Taindambo	Mahaditra	Iarintsena (2)	Ambohimahasoa
Anjomà Itsara	Sahambavy	Mahasoabe	Ambalavao	
Lavatrafo	Iambara	Alakamisy-Iten.	Ambalalova	
Soatanàna		Andranomiditra		
Isamilahy		Talata Ampano		
(Soat)		Mañeva		
Ambalatsileo				
Isorana				

Source : enquête de l'auteur

Tableau des districts et des localités ayant adopté le SRI

Les réseaux d'innovation

L'Association Tefy Saina fondée par le Père de Laulanié en 1985 est le premier promoteur de la méthode avec d'autres ONG comme la SAHA BETSILEO, le FERT, le PSDR, toutes les associations qui collaborent avec les religieuses du diocèse (FAFFIAM) L'Association Tefy Saina dont la signification est « forge de l'esprit » opère dans les régions d'Amoron'i Mania et de Haute Matsiatra. Chacune de ces organisations ont des ramifications dans les districts et communes par le biais des associations paysannes constituant ainsi des réseaux de développement.

Mais indépendamment des réseaux, des agriculteurs indépendants se sont mis de leur chef à innover dans la riziculture entraînant avec lui des pans entiers de la population. Tel fut, la cas de feu Ratsimbazafy, habitant d'Ambalamañeky, commune rurale d'Isorana qui avait introduit la double culture du riz. Cet ancien conseiller communal, pressé par le nombre important de ses enfants et petits-enfants (ils étaient plus de vingt dans le ménage) avait transposé dans ses rizières la double culture du riz qu'il vit durant un déplacement à Ikalavony. Il fut bientôt imité par son entourage. Parmi ces paysans modèles, la presse a déjà publié le nom du champion du monde pour la culture du riz en la personne de Monsieur Ralalason, un prédicateur de Soatanàna. L'exemple de Ratsimbazafy Jean Paul, un ancien dirigeant du FTMTK d'Isorana dans les années 90, habitant le village d'Ambanimaso, commune rurale d'Anjomà Itsara, peut encore être cité. Il tente avec avec

sa famille d'appliquer toutes les innovations qu'il a vues et apprises durant sa vie de leader du FTMTK dans tout ce qu'il cultive (riz, manioc, patate douce, maïs, culture de contre saison). Il prête une action particulière à la préparation du fumier. Toutefois, il se plaint du refus des responsables de microfinance de l'aider lorsqu'il sollicite un crédit agricole.

Ces utilisateurs pilotes dans les villages sont ciblés par les ONG afin qu'ils puissent à leur tour apprendre, transmettre et pratiquer le savoir qu'ils ont acquis dans la plupart des cas sur le tas dans des sessions de formation organisées dans des centres de formation spécialisés pour adultes.

Dans le réseau catholique, nous pouvons citer le Centre Artisanal de Promotion Rurale (CAPR) Tsinjoezaka d'Andohanatady-Fianarantsoa, le Centre de Formation Rurale (CFR) d'Andriamboasary. Les pères déhoniens ont également leur centre de formation à Ankazobe-Ankidona Fianarantsoa. Nous constatons donc que la mobilisation des ressources humaines par la formation constitue l'un des atouts du réseau catholique dans la vulgarisation de la méthode, même les sessions destinées aux parents des enfants qui recevront des sacrements comportent des exposés de sensibilisation au SRI. Mais à notre avis la nouveauté qui importe dans l'apprentissage de la méthode est son intégration dans les programmes scolaires des Ecoles catholiques tournées vers la vie, *Sekoly mitodi-doha amin'ny Fiainana (SMF)* en malgache, appelées encore Ecoles vertes couvrant le district missionnaire catholique d'Isorana..

Les Ecoles vertes de l'Isandra

Ces écoles primaires, au nombre de vingt-trois, sont aussi appelées en malgache *Sekoly mitodi-doha amin'ny Fiainana (SMF)* ou «Ecoles tournées vers la vie». Elles relèvent toutes de la mission catholique et sont localisées dans le district missionnaire d'Isorana. L'expérience a abouti à l'heure actuelle à la création d'un «Collège d'enseignement secondaire vert», dénommé actuellement l'«*Akany Maitson'Isandra*» (le Nid Vert de l'Isandra), sis à Sabotsy-Itomboana, commune rurale d'Isorana.

L'objectif est de «faire le lien entre l'école et la vie car seule une minorité sera reçue aux examens officiels alors que la majorité resteront dans les campagnes. Il faut donc aider ces derniers à s'intégrer dans leur milieu. Affiliées dans les années 1990 à l'Association Nationale d'Action Environnementale (l'ANAE), les écoles s'occupaient de la vulgarisation du reboisement en eucalyptus, de plantation d'arbres fruitiers et de caféiers.

Ses pépinières sont jusqu'à maintenant connues des agriculteurs et leur fournissent des jeunes plants. Mais l'innovation essentielle consiste en cette intégration du SRI dans les programmes scolaires depuis la première année de scolarité jusqu'à la fin des études. Cette expérience de formation de la jeunesse est à notre connaissance unique en son genre.

Les radios rurales diffusent toutes des informations sur l'application de cette méthode sollicitant les paysans. Ces médias jouent également un rôle important dans la transformation des us et coutumes surtout dans les avis de décès qui, autrefois, mobilisaient surtout les jeunes *mahery*. La technologie nouvelle entre aussi dans la transformation des veillées funèbres. Naguère, c'était le fokonolona et ses membres qui chantaient, puis des artistes salariés, enfin c'est le lecteur de compact disc vidéo qui accomplit la besogne

Conclusion

L'intégration des campagnes dans le moule mondial ne date pas d'hier, elle est le résultat d'un long processus d'adoption d'innovations diverse qui expliquerait la lente construction de l'identité laquelle est inséparable du global. Ce n'a pas échappé aux réflexions des différents acteurs de la vie sociale dont les économistes en premiers, lesquels ont étudié l'ouverture à l'économie mondiale et à son uniformisation.

Pour terminer, la promotion d'une méthode efficace pour vaincre la famine et la pauvreté est vitale pour Madagascar. L'adoption du SRI est sur ce point salvatrice pour les agriculteurs malgaches. Toutefois cette méthode ne sera vraiment maîtrisée si son apprentissage n'est pas vulgarisé partout où le besoin se fera sentir. Dans la restructuration du système éducatif actuel dans les campagnes, pourra-t-on rêver de l'intégration de cette méthode dans les programmes scolaires ?

- Grâce à la diffusion/adoption d'innovations (produits, processus technologiques, organisationnelles), l'occidentalisation et l'ouverture étaient possibles.
- Une vision unilatérale est insuffisante car la région HM a aussi des offres en retour (produits touristiques, jatropha curcas pour biocarburant)
- La recherche de nouvelle voie de développement aiguise la conscience morale et la solidarité mondiale

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BAJOIT, G. (2008) « Le renouveau de la sociologie contemporaine », *Sociologies*, Théories et recherches, mis en ligne le 27 avril 2008. Consulté le 01 octobre 2008.
URL : <http://sociologies.revues.org/document1873.html>.
- CLAVAL, P. (2007).- « Mondialisation et enjeux géo-culturels », *Confins* [En ligne], N°1, 2007, mis en ligne le 11 Juin 2007. Consulté le 16 Novembre 2010.
URL : <http://confins.revues.org/90>
- CHAUVEAU, J. P. (2006).-«Le "modèle participatif" de développement rural est-il "alternatif" ?», *Le bulletin de l'APAD*, n° 3, Numéro 3, [En ligne], mis en ligne le : 5 juillet 2006. Consulté le 29 août 2007.
URL : <http://apad.revues.org/document380.html>.
- Id (1999).- « Présentation et introduction. L'étude des dynamiques agraires et la problématique de l'innovation » in : CHAUVEAU, J.-P, CORMIER SALEM, M. C. MOLLARD, É. (éds) (1999) - *L'innovation en agriculture : Question de méthodes et terrains d'observation*. – Paris : IRD (Institut de recherche et de développement), 24 p, [En ligne]. Consulté le 16/10/00, URL : <http://www.mpl.ird.fr/LEA/articles.pdf/inno.pdf>
- MOSER, C. M., et BARRETT, C. B.(2003).- « Le système de Riziculture Intensif à Madagascar : situation actuelle et perspectives d'avenir », *Conférence "Agriculture Et Pauvreté"*, 20 mars 2003, Antananarivo : FOFIFA, Cornell-programme Ilo, 5 p.
- OLIVIER DE SARDAN, J.-P., (2006).- «L'anthropologie du changement social et du développement comme ambition théorique ?», *Le bulletin de l'APAD*, n° 1, Numéro 1 , [En ligne], mis en ligne le : 23 juin 2006. Consulté le 21 septembre 2007.
URL : <http://apad.revues.org/document296.html>.
- OTTINO, P. (1975).- « L'origine dravidienne du vocabulaire du riz et de certains termes de riziculture à Madagascar », in *Annuaire des Pays de l'Océan Indien*. Presses Universitaires d'Aix-Marseille, p.103-121.
- Id (1974).- « Le Moyen Age de l'Océan Indien et le peuplement de Madagascar », in *Annuaire des Pays de l'Océan Indien*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille.p.197-221

RAINIHIFINA, J. (1958-1961).- *Lovantsaina*, Fianarantsoa : Imprimerie catholique, 3 tomes, T.1, *Tantara betsileo*, 205 p., T.2, *Fomba betsileo*, 300p. *Fitenenana betsileo*, T.3, 270 p.

RASOLONJATOVO, F. (2008).- *L'innovation dans les sociétés agraires de l'Isandra (Madagascar)*. Thèse de doctorat nouveau régime. Antananarivo : Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 523 p.

Id (2003).- « Les « Ecoles vertes » de l'Isandra », Communication présentée à la séance de la section académique provinciale de Fianarantsoa, le 30 mai 2003, in :*Bull. Acad. Natl. Arts Lett. Sci.*, 82/1-2, 2003 (2004), pp. 345-347.

MINTEN B., RANDRIANARISOA J.C., RANDRIANARISON L. (2003).-Agriculture, pauvreté rurale et politiques économiques à Madagascar

<http://www.ilo.cornell.edu/images/intro.pdf>

RAZAFINDRAKOTO M. (1999).- « Madagascar face à la mondialisation : une approche économique de son impact sur le développement des échanges extérieurs » [En ligne] disponible sur URL :

www.instat.mg/pdf/9907e.pdf

Haisoratra : Diversité culturelle. La culture face à la mondialisation

www.haisoratra.org/breve.php3?id_breve... –

THOBURN J.(s ;d.)

La mondialisation et ses impacts sur l'industrie : à la recherche d'une voie pour l'industrie africaine- enjeux et options stratégiques

www.unido.org › ... ›

TROMMETTER M., WEBER J. (2003) Biodiversité et mondialisation : défi global, réponses locales

www.ifri.org/files/PE_2_03_trommetter.pdf

ROBINSON Sahondra

Université d'Antananarivo

Titre de la communication :

« Stratégies de survie au quotidien en milieu urbain (Antananarivo et Tamatave) »

INTRODUCTION GENERALE

Contexte

La vie sociopolitique malgache est marquée par quelques phénomènes singuliers. Il y a d'un côté la crise de l'Etat, et de l'autre, quelques problèmes soulevés par les affirmations identitaires qui semblent s'affronter. Nous pouvons prendre comme exemple les récentes manifestations populaires qui se sont vues être les enjeux du terrain politique : affirmations identitaires religieuses, affirmations identitaires de région d'origine, etc.

Plusieurs domaines marquent ces revendications et affirmations identitaires : l'identité ethnique (Merina, côtiers, etc.) ; l'identité religieuse (chrétiens, musulmans, traditionnels, etc.) ; l'identité relative à l'origine ancestrale (« *Andriana* », « *Andevo* », etc.) Mais il est ressenti aussi des affirmations et revendications identitaires relatives aux corporations, telles que le corps militaire, le corps médical, ou encore le groupe des travailleurs en zones franches. En bref, des expressions qui servent à asseoir et à justifier des idéologies, des actions ou une manière de vivre.

La situation de pauvreté et d'instabilité qui existe dans le pays est le résultat de l'agrégation des actions individuelles des Malgaches, selon une adaptation de stratégies déployées au quotidien. C'est pour cela que nous devons nous référer aux théories sur l'« *acteur social* » et l'« *action sociale* », pour lesquelles la dynamique essentielle est la lutte pour le « *leadership* » dans le microcosme social malgache. Comme le dit COHEN (Y.) « *Les sphères de l'action sociale et politique sont délimitées par des rapports de pouvoir* ».

Ces rapports de pouvoir et les luttes d'accessions au statut de leadership, sont motivés par des représentations sociales qui influent sur les façons de percevoir la réalité, par exemple dans les liens sociaux. Et cela se vérifie dans l'œuvre de ROCHER (G.), quand il dit que : « *Les traits essentiels de l'action sociale résident [donc] dans la sensibilité de l'acteur à la signification des choses et des êtres ambiants, ...* ». Il n'est pas à

douter que les provenances des représentations et des motivations auxquelles nous faisons allusion soient les résultantes de la socialisation, des manières de vivre et des stratégies mises en œuvre pour assurer la survie individuelle et communautaire.

Dans cette configuration, le leadership se retrouve toujours entre les mains de ceux qui détiennent : soit les moyens de production, soit les forces répressives. En d'autres termes, la loi du plus fort est présente dans tous les paliers de la société, à commencer par les politiciens, jusqu'à l'homme de la rue. Comme le remarque BIDEET (J.), « *En fait, on est en présence de véritables réseaux sociaux marchands qui montrent des prédispositions pour la liberté et la démocratie d'une part, pour la domination d'autre part* ». Sans vouloir dresser un tableau « *anarchique* » sur la population malgache actuelle, nous devons tout de même considérer un peu ce qui se passe dans la vie quotidienne, avec les comportements agressifs et intolérants qui foisonnent. Ceci est à l'image du banditisme qui prend de l'ampleur, et pour lequel, ni les lois ni la morale n'arrivent à contenir.

Nous cherchons à connaître quels savoir-faire, connaissances, modes de pensée sont déployés par les individus dans leur vie quotidienne, et par la même occasion, quelles sont les formes actuelles de l'action sociale ?

Nos hypothèses, dans l'approche de notre sujet d'étude concernent les motivations qui sont à la base de l'action sociale et politique des Malgaches d'aujourd'hui, et peut être même que cela va donner une esquisse de ce qui va se passer pour le futur. Nous disposons alors des hypothèses qui suivent :

La logique de survie préside à toutes les actions sociales des Malgaches, à tous les niveaux. Cette notion désigne les nécessités dans lesquelles se trouvent les individus, dans les termes de leurs recherches d'optimisation de leur vie quotidienne. Nous avons alors la corruption, le népotisme, et l'abstraction faite sur les législations, au profit du « *Fihavanana* » (« parentalité ») et des affinités sociales tournées vers les mêmes intérêts ou divergents ;

L'accès aux ressources et leurs exploitations sont réservés à une élite particulière : une élite culturelle, avec les individus instruits, ayant pu aller à l'étranger pour avoir des diplômes (en France, en Angleterre, aux Etats-Unis, etc.). avec cela, leur leadership a une assise identitaire externe (venant de l'étranger), qu'ils appliquent en interne (dans les pôles

de développement de Madagascar). Il y a aussi les données relevant de l'ordre des origines ancestrales, régionales et familiales qui sont des atouts pour asseoir une domination symbolique au sein du microcosme social.

Les formes relatées précédemment créent des luttes au quotidien et annihilent les cadres légaux, qui sont utilisés au profit des dominants (« *la loi du plus fort* »). Ce qui fait que les cadres de l'éthique de vie s'affrontent, étant donné que chacun a sa propre éthique à respecter, en rapport avec sa trajectoire sociale.

Dans le souci de respecter la scientificité de nos travaux de recherche, nous avons recouru à quelques étapes. Elles comprennent à la fois des dynamiques qualitatives et des dynamiques quantitatives. Les perspectives d'observations (simple et participante) nous servent à combler le vide, concernant les données officielles.

Pour bien cerner la réalité, nous avons utilisé à la fois l'observation participante et la participation observante. L'observation participante consiste à suivre de près la vie des personnes enquêtées en partageant leur quotidien afin de décrire tous les traits illustrant le dynamisme du phénomène étudié.

Nous approchons près de 100 individus, dans la réalisation de ce projet, qui seront répartis dans nos terrains d'enquêtes, et choisis selon une technique probabiliste, c'est-à-dire, émanant d'une projection cherchant à obtenir une représentativité à partir de plusieurs critères :

- les activités économiques ;
- les positions régionales (position géographique ou territoriale de la population) ;
- l'appartenance religieuse, ethnique et politique ;

Revue de la littérature

L'« *acteur social* » que nous allons désigner par la notion de citoyen utilise les symboles et les réseaux sociaux pour s'assurer une vie plus performante. Cependant, les aboutissements nous offrent parfois le spectacle des insubordinations, de déviance ou encore de démission civique (dont nous aurons le temps de donner des esquisses). Comme le dit OLIVIER DE SARDAN (J.P.), « *dans une collectivité donnée tous les acteurs n'ont ni les mêmes intérêts, ni les mêmes représentations, et que, selon les "problèmes", leurs intérêts et leurs représentations s'agrègent différemment* ».

Mise à part ces considérations, il faut aussi tenter une « *contextualisation* » des réalités que vit l'acteur social, et des déterminismes qui sont en jeu dans l'action sociale. Nous en arrivons alors aux concepts de « *traditionnalité* » [pour lequel certains préfèrent le terme de « *prémoderne* »] ; de modernité (dont les débats sur les contours, la temporalité et la spatialité créent des débats ; de postmodernité et d'hypermodernité. La mise en perspective de ces notions nous donne les dynamiques passées, actuelles et futures du monde, dans lequel la société malgache prend part.

Certaines sociétés se trouvent entre des tendances traditionalistes et modernistes. Nous remarquons cela surtout dans les pays du Sud, avec un attachement aux us et coutumes et une volonté des peuples de vivre dans un monde moderne. Mais il est difficile de concilier l'une et l'autre tendance (mis à part peut être l'exemple du Japon), sans procéder à des concessions. Par exemple, il y a des coutumes qui ne peuvent pas avoir cours dans une société moderne, comme l'excision ou les méthodes antiques de saignements pour soigner les maux.

Ce qui caractérise ces sociétés qui tiennent la trame des traditions, c'est le model de la régulation sociale ou encore le mode de production, qui comme l'exemple de Madagascar l'indique, se borne dans la culture contemplative, et non dans le sens de l'accumulation du capital. Par ailleurs, TAYLOR (C.) dit que « *Dans l'éthique traditionnelle de l'existence, la vie matérielle a seulement une importance infrastructurelle* ». Certes, ces affirmations sont sujettes à polémique et peuvent faire l'objet de débats, mais là où nous voulons en venir, c'est la présentation d'un mode de vie empreint de traditionalisme.

Mais de nos jours, certains parlent de « *mythe d'accès à la modernité* ». Cette « *modernité* » pour laquelle MARX (K.) pense qu'elle « *ajoute plus d'espace entre le prolétariat et les moyens de production* », c'est-à-dire qu'elle aggrave l'écart entre les classes sociales, par le fait que certains peuvent y avoir accès et d'autres non. Pire encore, MARX (K.) pense que « *la modernité est une création de l'homme, donc l'homme peut inverser la tendance* ». Une citation que nous pouvons interpréter, selon que la modernité soit un mouvement typiquement humain, mais que la barbarie en est un aussi. Donc, même si l'homme est arrivé à maîtriser son environnement, dans le sens d'une « *humanité* »

conceptuelle » (les découvertes scientifiques, les actions humanitaires, etc.), il est aussi capable du pire (les génocides, les « *kamikazes* », etc.).

En effet, par l'impulsion de la révolution industrielle, qui a été créée par les besoins humains (ou de certains humains, en l'occurrence l'Occident), certains éléments qui composent la société se sont transformés, comme les liens familiaux, les modes de production, ou encore les façons de penser le monde. Nous pouvons aussi citer les exigences du monde moderne, quant à la manipulation rapide et en grande quantité des informations, à l'exemple de ce que Madagascar est en train de vivre actuellement, avec l'avènement de l'Internet, des communications rapides (téléphone, objets ludiques, etc.), des matériels de communication perfectionnés (la fibre optique, les communications satellites, etc., pour lesquels la Grande Ile et les citoyens qui la composent doivent compter pour asseoir un essor effectif. Mais plus profondément dans cette « *modernité mythique* », il ne faut pas se voiler la face, sur son épuisement.

C'est alors l'accélération des temps sociaux, des besoins en matière de technologie, qui devient prépondérantes, ou encore l'accélération des découvertes scientifiques diverses, à tel point que AUBERT (N.) s'exprime ainsi : « *l'individu hypermoderne, s'est détaché de toute appartenance à l'espèce humaine et est devenu anonyme et indéterminé, profitant à l'excès des acquis de la modernité et se noyant dans l'extrême dans tous les domaines, en particulier dans l'hyperactivité et ce qu'on appelle l'hyperconsommation...* ». Ce qui caractérise cette période, c'est ce que nous allons désigner comme « *la course effrénée à la consommation* ». Ce qui confère aux « *individus hypermodernes* » des comportements spécifiques, à savoir leur façon de vivre, leur façon de penser et de communiquer.

Les Malgaches eux aussi ressentent consciemment ou non les affres de ces phénomènes, et doivent se conformer dans l'entrée dans la période hypermoderne, si on peut s'exprimer en termes de période. Comme le dit ASCHER (F.), « *L'hypermodernité, c'est cette phase de la modernisation des sociétés [occidentales d'abord et le reste du monde ensuite] qui amplifie à l'extrême les dynamiques en cours depuis le Moyen Age* ». Les cassures qui se ressentent au niveau de la société malgache actuelle se localisent par rapport à l'existence de ces différentes tendances que nous venons d'exposer (les

traditions, la modernité, le postmodernisme et l'hypermodernité). Les formes d'inégalités et les potentiels individuels diffèrent tellement que cela influe sur les « *trajectoires sociales* » de chacun.

Résultats d'enquêtes

Dans le but d'atteindre nos objectifs, de vérifier nos hypothèses et de tenter de répondre à la problématique, nous essayons de trouver un terrain propice à notre étude. Etant donné qu'il n'est pas commode de mener une recherche à un niveau exhaustif, notre échantillonnage commence déjà avec le choix d'un terrain qui puisse se prêter à notre enquête.

Et comme le dit BALANDIER (G.): « *L'une des premières règles de méthode que doit respecter la science sociale (...) est la recherche des niveaux privilégiés d'observation et d'analyse ...* ».

Il est difficile aujourd'hui d'accéder à telle ou telle structure ou à telle ou telle ressource, par le fait que la possession d'un « *capital financier* » et d'un « *capital culturel* » est un préalable. Mais ce n'est pas suffisant, dans la mesure où il faut ajouter à cela un « *capital social* », qui assure la sécurité affective de l'individu.

Dans une autre optique, on galvaude les termes de « *démocratie* », de « *République* », ou aussi les expressions « *éducation pour tous* », « *démocratisation de l'enseignement* », etc. Cependant, ces éléments restent dans le domaine des « *beaux discours* », dans le sens où les conditions de vie n'ont pas évolué (la pauvreté, les conflits latents, etc.). Au contraire, nos observations empiriques et subjectives nous informent sur une régression sociale et une démission civique, à grande échelle, dans la société malgache.

La dynamique de pauvreté

Comme toute expérience humaine, la pauvreté est une réalité construite, et ce, autant au niveau de la *notion* de pauvreté qu'au niveau des *situations* de pauvreté. Pour l'instant, la dimension la plus importante pour nous est cette dimension notionnelle, qui fait que la pauvreté est d'abord une catégorie de connaissance.

Tableau 19 : Perceptions de l'échantillon sur la pauvreté

Perceptions	Effectif en %
Se considèrent comme pauvres	67
Ne se considèrent pas comme pauvres	12
Pas d'avis	21
Total	100

Source : enquêtes personnelles, 2010

Nous sommes très loin de l'univers actuel où la notion de pauvreté renvoie d'abord à l'économique, est envisagée à partir des revenus monétaires, ou en termes de paniers et consommations et de protéines. C'est qu'avec la mondialisation de l'économie de marché a aussi lieu la mondialisation de la catégorie du pauvre. Un effet important est la « réduction d'une incalculable variété d'individus à un modèle unique : celui du pauvre « universel », défini par un revenu inférieur à un dollar par jour.

Avec le regard économique, la pauvreté prend la forme d'une ontologie : elle se présente comme une situation vécue qui n'a rien à voir avec une définition *situationnelle* d'une expérience sociale. Cependant, cette ontologie reste liée à la théorie qui l'énonce et à ce titre, il y a une certaine cohérence à l'envisager comme telle.

La dynamique du crédit

Sur la question de l'endettement, il nous faut souligner qu'un informateur, cadre dans une entreprise d'imprimerie, nous confie qu'il est systématique chez ses employés d'avoir cumulé des dettes importantes, à l'intérieur ou à l'extérieur de l'entreprise, et surtout d'être débordés par ces dettes. Un témoignage dans une entrevue collective va également en ce sens et suggère que le recours aux emprunts est beaucoup plus systématique qu'il n'y paraît, notamment chez ceux qui touchent un salaire sur une base régulière. La question des dettes et des retards de remboursement est un exemple des différentes difficultés sociales et de la désolidarisation que peut entraîner la pauvreté économique.

Les pratiques de crédits sont très présentes. Plusieurs petits revendeurs nous en ont expliqué la nécessité pour que leurs activités subsistent. Une dame nous l'explique, qui gagne sa vie en livrant des « nouveautés » prises par *antoka* auprès des grossistes et revendu à des commerçants ayant pavillon dans des marchés plus institutionnalisés.

Tableau 20 : La pratique du crédit

Pratiques	Effectif en %
Régulièrement	56
Rarement	41
Jamais	02
Total	100

Source : enquêtes personnelles, 2010

La ligne la plus importante à faire ressortir de cette section concerne l'importance du crédit. Crédit auprès des grossistes pour les plus démunis (dont l'*antoka* est la pratique dominante), crédit aussi entre vendeurs et revendeurs, comme entre vendeurs et clients. Le crédit agit véritablement comme pratique permettant à la fois le commerce dans un monde marqué par l'absence d'avoirs et de liquidité, en même temps qu'il s'articule à des rapports d'entraide et de supports mutuels.

Et nous avons vu que s'il s'agit parfois d'arrangement très formels, engageant des avoirs et des contrats, qu'il s'agit aussi énormément de rapports de confiance s'articulant à des liens plus vernaculaires (voisinage, amitié, famille), ce qui permet de soutenir que ces pratiques de crédit (re) produisent une norme de redistribution basée notamment sur l'ouverture d'un accès aux ressources et qui permet à chacun des acteurs de reproduire (même mal) ses conditions d'existence (la vente ne pourrait pas fonctionner sans procéder par le crédit, pas plus que plusieurs personnes n'arriveraient à se nourrir ou à faire des activités menant à la nourriture).

Le domaine prédilictionnel de la vente

La vente est une des activités qui est la plus frappante de par sa forte présence. Des marchands les plus visibles, il est possible pour la description de les regrouper en quatre catégories : ceux qui possèdent un kiosque, ceux qui louent une table et un espace de vente, ceux qui s'installent au sol sur les trottoirs, ceux qui vendent en marchant. Ici, ne seront pas traités un ensemble d'espaces de vente, plus secrets ou discrets, notamment la vente de cannabis (qui est très répandue), et aussi la vente de l'or, des pierres précieuses et des bijoux, ou encore la revente des biens volés.

Tableau 21 : type d'infrastructure de vente

Type d'infrastructure de vente	Effectif en %
Avec des murs en dur	10
Avec des murs précaires (bâches, toiles, etc.)	20
En plein air sur un étal	08
En plein air sans étal	15
A même le sol	40
Commerçants ambulants	07
Total	110

Source : enquêtes personnelles, 2010

La stratégie de survivance au quotidien

L'ancrage territorial

Le travail dans le secteur informel (et dans une moindre mesure le fait d'être inactif ou chômeur), est une deuxième variable très significativement liée au souhait de rester dans le quartier en cas de déménagement. Cela semble indiquer que l'ancrage territorial est d'autant plus nécessaire que l'insertion professionnelle est plus fragile. Mais c'est aussi la traduction du fait que les quartiers sont en partie des unités économiques. Dans ces quartiers, nous l'avons indiqué plus haut, plus de 60 % des personnes de 10 ans ou plus sont actives et 70 % des emplois exercés le sont dans le secteur informel.

Or, au moins 30 % de ces derniers s'exercent au sein même du quartier. Cette participation massive au secteur informel est une façon de résister à l'appauvrissement monétaire. Elle est aussi un moyen de maintenir une forme de participation sociale.

Dans une étude ethnographique, BLANC-PAMARD (C.) montre comment la miniaturisation des unités de mesures de capacités dans le commerce (par exemple le bouchon de bouteille d'eau minérale mesurant une valeur de 100 Fmg d'arachides) et l'extension corrélative des micro-commerces ne sont pas seulement des adaptations économiques à un contexte de crise mais répondent aussi à la nécessité sociale de ne pas «

couper » la relation. Le quartier peut ainsi constituer l'espace minimal dans lequel se déploient ces relations.

Pour une part ces lieux semblent offrir à un certain nombre d'individus la possibilité d'une participation, même à minima, aux échanges économiques. Ces individus qui travaillent dans le secteur informel dans leur quartier expriment de fait plus fortement leur volonté d'y rester. Comme on l'a souligné, cette participation pourrait n'être pas seulement économique mais viser à maintenir une forme d'insertion sociale.

Corruption et rapport à l'Etat

Antananarivo est un véritable royaume de la corruption et il n'est apparemment pas de secteur qui n'y soit ouvert, si bien qu'il est très difficile d'y obtenir par voie légale la régulation des situations ou le simple traitement des dossiers. Pour le dire d'une façon imagée : ici, *pour faire régner le droit, il faut le corrompre*, c'est-à-dire savoir témoigner de sa « reconnaissance » ou offrir des « motivations » qui ont leurs tarifs et distributions et qui ouvrent à l'application des règles ; sinon, on risque de s'enliser dans les systématiques « va et viens » et des dédales administratifs dignes des *douze travaux d'Astérix*.

Cette corruption a des noms, le *kolikoly* (possiblement la malgachisation du terme « collé » : collé-collé) et le *tsolotra*. Le *kolikoly* renvoie à une dimension plus relationnelle, une situation qui met en scène des rapprochements (collé) par la cajolerie, des tentations et des bons traitements, alors que le terme *tsolotra* renvoie plutôt à une idée de détournement, d'emprunt d'une autre voie, et pourra aussi désigner des actions de revente d'objets illicites ou volés par exemple. Il y a ainsi des ventes *an-tsolotra*, du travail (*asa*) *an-tsolotra* et, globalement, cela renvoie à une idée de marché noir.

Ce qu'on achète avec ces pratiques, c'est la tranquillité, l'évitement d'ennuis plus considérable et l'autorisation de poursuivre les activités entreprises.

Perceptions sur les structures étatiques

Si plusieurs des gens du terrain comprennent que l'État a besoin pour fonctionner de l'argent retiré des taxes et impôts, et que ceci devrait être réinjecté dans la société pour répondre aux besoins de la population, l'institution n'est absolument pas vécue comme une structure représentative ou appartenant à la collectivité : l'État, ce sont d'abord les « grands », voire les étrangers. À ce titre, il est d'abord perçu et vécu à travers des rapports

autoritaires ou paternalistes, dont une première propriété est la peur qu'entretiennent plusieurs face à la hiérarchie politico-administrative.

Tableau 22 : Niveau subjectif de citoyenneté

Perceptions	Effectif en %
Se sent comme citoyen	80
Ne se sent pas comme citoyen	05
Pas d'avis	15
Total	100

Source : enquêtes personnelles, Antananarivo 2009

Un premier symptôme de ceci est le régime de peur qui témoigne des rapports aux administrations d'État. Un autre indice de ces rapports de hiérarchie, c'est que si les gens trouvent normal de payer les taxes, ce n'est pas au nom d'une contribution à la vie collective, mais d'abord parce qu'ainsi on achète la paix et la possibilité de poursuivre ses activités.

Au-delà des régularisations de situation, de la paix ainsi achetée, on ignore complètement l'usage qui est fait de l'argent des paiements, ce qui suggère également que d'envisager l'État comme un système de redistribution est une abstraction qui ne renvoie souvent à aucune réalité concrète.

Perspectives et prospectives

Si le pays est pauvre, sous-développé, c'est que ses formes de production sont contre-productives du point de vue d'un modèle économique dominant et salubre. Ici, on ne parle pas encore d'économie informelle, mais plutôt d'une dichotomie entre des *secteurs économiques traditionnels* et *modernes* suivant cette idéologie de la modernité.

La dégradation du marché du travail

La dégradation du marché du travail a été au centre du processus qui a conduit à l'accroissement de la pauvreté urbaine. Le blocage des recrutements et des salaires dans le secteur public, sans qu'une dynamique créatrice d'emplois ne fasse jour dans le privé, a entraîné la montée du chômage et l'expansion d'un secteur informel s'apparentant plus à des

logiques de survie qu'à de véritables activités productives alternatives. Les jeunes ont été les principales victimes de cet ajustement par le bas.

Aussi foisonnantes et poly formes qu'elles aient été, les stratégies individuelles, familiales et communautaires mises en œuvre par les ménages sont restées impuissantes pour contrecarrer les effets d'une conjoncture macro-économique durablement défavorable. L'enjeu pour les pays africains est donc de trouver une solution qui permette de transformer la croissance urbaine en un facteur de dynamisme économique et social. La reconstruction de l'Etat est au cœur de ce défi pour les années à venir.

Les impératifs de la sécurité sociale

En cette époque de globalisation et de compétition économique, la sécurité sociale est reconnue, non seulement comme un impératif moral mais aussi comme une nécessité économique. Il est de plus en plus admis qu'on ne saurait assurer un développement économique et social équitable sans sécurité sociale. Cette prise de conscience donne une force accrue à la Déclaration universelle des droits de l'homme des Nations unies (article 22): *«Toute personne, en tant que membre de la société, a droit à la sécurité sociale»*

Voilà de belles paroles. Mais ce sont les actes, preuves de l'efficacité des politiques sociales, qui comptent. Si l'on y réfléchit un instant, près de 60 ans plus tard, la Déclaration de 1948 exprime toujours un objectif d'actualité de la sécurité sociale.

La sécurité sociale se trouve fréquemment confrontée à des difficultés sur les points suivants:

- le nombre de travailleurs et de citoyens couverts ;
- l'adéquation des prestations ;
- la pérennité financière ;
- la qualité de la gouvernance des institutions.

Selon des estimations courantes, 50 pour cent de la population mondiale sont actuellement démunie d'une protection de sécurité sociale, tandis que 80 pour cent n'ont qu'une protection globalement inadéquate. Et rares sont les pays où les contraintes budgétaires ne s'opposent pas à l'amélioration nécessaire des soins de santé et des pensions.

CONCLUSION GENERALE

L'existence des crises multiformes a permis à la population vulnérable de montrer sa capacité de résistance et de montrer le degré d'importance de la culture dans les milieux populaires de la société malgache. Il faut espérer que les élites politiques et économiques du pays prendront à l'avenir finalement en compte ce potentiel extraordinaire de développement humain et durable, si oublié, voire méprisé jusqu'ici. « *L'économie informelle est essentiellement perçue en tant que secteur-lieu de développement des stratégies de survie* ».

Étant donné que la pauvreté est liée au processus d'acquisition de revenus, lequel implique l'accès à diverses sortes d'avoir, y compris les facteurs de production conventionnels et le capital social, et aux flux de revenus qui en découlent, les carences matérielles en termes de consommation et d'avoirs sont un aspect de l'exclusion.

Notre but a été d'étudier le quotidien des individus et des groupes durant lequel ils font des choix et exercent une occupation quotidienne qui leur permet de gagner leur vie. Finalement face à « l'ajustement mensuel » des prix des produits de première nécessité, les effets psychologiques de la hausse sont inévitables. Pour les ménages, cela consiste à ne retenir ou ne veulent retenir que la hausse. Par contre, ils adoptent un esprit de calcul ou par « ruse » en mettant une marge de manœuvre pour réorienter ultérieurement la situation à leurs profits.

La liberté prend ici une connotation matérialiste, en ce sens que l'échantillon considère que le désir de vivre et les impératifs de survie passent par des biens matériels visibles et ostensibles. Nos entretiens libres avec les enquêtés informent alors sur quelques particularités de classifications de besoins :

Globalement, les besoins considérés comme vitaux par plus des trois quarts de la population sont :

- Avoir un logement (en tant que locataire ou propriétaire)
- Prendre trois repas par jour tous les jours
- Pouvoir se soigner quand on est malade
- Avoir un travail stable et durable
- Pouvoir envoyer les enfants à l'école
- Avoir accès à l'eau

D'autres besoins viennent s'y ajouter si on retient les items pour lesquels quel que soit le quartile de revenu, la majorité estime que c'est indispensable :

- Avoir des tables et des lits dans la maison
- Avoir accès à l'électricité
- Manger des céréales ou tubercules tous les jours
- Avoir un poste de radio
- Pouvoir s'occuper de son corps (savons, coiffeurs, etc.)
- Pouvoir acheter des produits d'entretien (savon, cire, etc.)
- Avoir un logement spacieux (loué ou non)

Ils sont retenus parmi les besoins indispensables par les deux tiers de la population. Notons au passage que les principaux besoins jugés essentiels par les ménages recoupent largement ceux qui sont habituellement retenus par les économistes (alimentation, santé, éducation, accès à des services de base, logement). Il n'en est pas moins que dans une société d'individus, c'est l'évolution des liens qui induit la transformation sociale.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AUBERT (N.), *L'individu hypermoderne*, Édition Erès, coll. Sociologie Clinique, 2004
- BALANDIER (G), *Phénomènes sociaux totaux et dynamique sociale*, in « *les Cahiers internationaux de sociologie* », vol. 30, janvier - juin 1961, Paris : Les Presses universitaires de France.
- BIDET (J.), *Marx et le marché*, P.U.F., Paris, 1990
- BLANC-PAMARD (C.), *La moitié du quart. Une ethnographie de la crise à Tananarive et dans les campagnes de l'Imerina (Madagascar)*, in *Natures, Sciences et Sociétés*, vol. 6, n° 4, 1998
- BOUDON (R.), BOUVIER (A.) et CHAZEL (F.), *Cognition et sciences sociales*, PUF, 1997
- BOURDIEU (P), *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980
- CAMACHO (M.), *Les poubelles de la survie : la décharge municipale de Tananarive*. Paris: L'Harmattan, 1986.
- COHEN (Y.) *Femmes et contre-pouvoirs*, Montréal : Les éditions du Boréal Express, 1987

- GIDDENS (A.), *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press et Stanford, Stanford University Press, 1990
- LAUTIER (B.), *L'économie informelle dans le tiers monde*. Paris: La Découverte, 2004
- MOLENAT X., www.scienceshumaines.com, 2006
- ROCHER (G.), *Culture, civilisation et idéologie*, in Guy Rocher, « Introduction à la sociologie », Première partie : L'action sociale, chapitre 4, pp. 101-127. Montréal : Les Éditions Hurtubise HMH, 3^{ème} édition, 1995
- TAYLOR (C.), *Hegel et la Société moderne*, 1979, trad. Cerf, 1998

SAMBO Clément

Université de Toliara

Titre de la communication :

Conflits de valeurs traditionnelles malgaches et occidentales. Cas de l'installation d'une entreprise minière canadienne à Fort-Dauphin.

- Propos introductif

Selon Tylor, la culture est un « Ensemble complexe incluant les savoirs, les croyances, les arts, la morale, les lois, les coutumes, ainsi que les autres capacités et habitudes acquises par l'Homme en tant que membre d'une société. »

Entendement populaire ou définition savante, le concept de culture, associé à celui de civilisation, a suscité, depuis sa naissance et lors de ces trois derniers siècles, de nombreux débats houleux. Il existe une compréhension populaire du terme qui paraît évidente tant le mot recouvre une réalité qui va de soi. La civilisation, dans l'acception la plus courante, est le fait de civiliser, c'est-à-dire de porter une société à un niveau considéré comme plus élevé et plus évolué, et c'est, par métonymie, l'état atteint par cette société évoluée. Cette acception inclut une notion de progrès. Elle s'oppose à barbarie, sauvagerie.

Pour parler du dialogue des cultures, nous ne pouvons pas ignorer les publications de Edgar Morin, particulièrement *Le dialogue des cultures* dont les grandes lignes sont parues dans *Le Monde des Religions*, n° 9, Janvier-Février 2005, page bloc-notes 82.

Voici ce qu'écrit Edgar Morin : « J'étais récemment invité à m'exprimer, dans le cadre d'un colloque euro-méditerranéen, à propos du dialogue des cultures. Or, les cultures, aussi ouvertes soient-elles, ne peuvent pas dialoguer. Leurs représentants officiels seulement le peuvent de manière conformiste et donc limitée.

Le dialogue est l'affaire d'individus : souvent des métis culturels ou génétiques, ou alors des personnes désireuses d'échapper au caractère monolithique de leur propre culture - tel l'un de mes amis, un Japonais, qui, étouffant dans sa culture d'origine à l'époque du Japon impérialiste et militarisé, s'est adonné dès son plus jeune âge à la littérature française. Un vrai dialogue, que ce soit des cultures ou des religions, exige un certain nombre de conditions.

D'abord, la reconnaissance de l'égalité : l'égalité en droit et en dignité de la personne avec laquelle on dialogue, l'égalité aussi entre les cultures. Il y a aussi les

pseudodialogues fondés sur l'idée du développement, ce trompe-l'esprit qui aboutit à une classification entre développés et sous-développés, selon le seul critère technique et économique. Une fois que le dialogue est entamé, encore faut-il passer au stade de la compréhension. La compréhension des différents aspects et de la complexité de l'autre culture, plutôt que sa réduction à un seul trait, souvent négatif ou ridiculement pittoresque. Le dialogue est, par ailleurs, la recherche du méta point de vue qui permet d'intégrer le point de vue de l'autre, sans pour autant se départir de son propre point de vue. Enfin, le dialogue implique la compréhension du lien inséparable qui existe entre l'unité et la diversité : l'unité qu'il y a dans la diversité, la diversité qu'il y a dans l'unité.

Telles sont les conditions du vrai dialogue, de la vraie compréhension. Des conditions difficiles certes, mais qu'il faudrait peut-être favoriser. »

Cette introduction sur les définitions théoriques des concepts de culture et de civilisation nous permet de nous immerger dans le thème de ce colloque : « Dialogue des cultures ». Nous allons appliquer ces théories dans le cas de Rio Tinto QMM à Tolagnaro.

- RIO Tinto QMM à Taolagnaro

Pour la description de la Compagnie, nous empruntons la plume de Bruno SARRASIN dans son article intitulé « Le projet minier de QIT Madagascar Mineral à Tolagnaro (Fort-Dauphin, Madagascar) : quels enjeux de développement ? ». Le projet de Qit Madagascar Minerals S.A. (QMM), société anonyme de droit malgache, propose l'exploitation et l'extraction des sables minéralisés dans les sites de Mandena, de Petriky et de Sainte-Luce, de la région d'Anosy au sud-est de Madagascar. C'est en 1986 que la société d'État OMNIS (Office des mines nationales et des industries stratégiques) a constitué, avec l'entreprise canadienne QIT-Fer et Titane Inc. (filiale de Rio Tinto plc), une société en coparticipation (QMM) pour explorer la côte est de Madagascar à la recherche de sables minéralisés contenant une source non négligeable de bioxyde de titane, sous la forme de minerai d'ilménite.

Les recherches géologiques ont permis de découvrir près de Tolagnaro dans le sud-est de Madagascar un gisement de minerai présentant une valeur économique potentielle et dont l'exploitation permettrait, pendant environ 60 ans, d'extraire de l'ilménite et de petites quantités de zirconium à partir de ces gisements. Ces conditions contribueraient à réaliser le scénario fort de la Banque Mondiale qui vise à multiplier par 20 la production minière à

Madagascar et les exportations par 30 à l'horizon 2010, faisant du secteur minier un élément moteur de la croissance économique et un vecteur important d'intégration de la Grande Île à l'économie mondiale.

Après des évaluations d'impact environnemental auxquelles le projet est soumis par la législation et malgré ses effets importants sur la biodiversité et la population de la région, le projet a obtenu en 2001 son permis environnemental pour le secteur Mandena (voir carte 1), la première phase du projet dont les travaux ont débuté en 2005.

Rio Tinto est une Compagnie internationale qui doit respecter les réglementations selon les normes internationales sous peine de subir des sanctions par les évaluateurs internationaux. Ce qui aurait des impacts sur l'écoulement des produits sur le marché. Ces normes sont imprégnées de culture occidentale dont les applications à Tolagnaro ne passent pas sans générer des conflits de valeurs plus ou moins graves selon les cas tels que nous allons mentionner dans les paragraphes suivants.

- Réflexions sur les enjeux du Projet

Parmi les principaux enjeux, citons en particulier les questions foncières. La terre n'est pas seulement un outil de production. Le sentiment que l'homme possède dans sa relation avec la terre est plus profond car il implique l'âme de l'individu, une relation spirituelle, religieuse. L'attachement à la terre dépend de la manière dont le Malgache l'a acquise : achat, héritage, échange, etc. C'est l'histoire de l'acquisition de la terre qui fait son importance surtout quand c'est celle des ancêtres.

Lorsque QMM a installé ses infrastructures, il a dû empiéter sur des parcelles appartenant à des particuliers, soit en statut légal comme les terrains bornés, soit des parcelles occupées traditionnellement selon les coutumes ou les usages de fait. Les problèmes se situent au niveau des compensations pour des dommages causés par les travaux, les expropriations, les déplacements et le système de remplacement de terre par terre. Les plus difficiles sont ceux qui s'accrochent aux lois coutumières.

Pour compenser un propriétaire de terre impactée, QMM applique les lois en vigueur basées sur des critères quantitatifs : la superficie, la quantité de production annuelle, etc. Mais les paysans malgaches s'accrochent à des critères plutôt qualitatifs et sentimentaux donc non mesurables : l'histoire de l'acquisition de la terre, une terre nourricière donc maternelle, la sacralité, etc. Comment concilier les valeurs quantitatives

de QMM à celles qualitatives des paysans malgaches ? Un homme peut passer des mois à travailler une rizière qui ne produit presque rien. C'est sa présence sur le terrain qui est plus importante que la production. Alors, pour cause d'utilité publique, on va le dédommager en fonction de la superficie de sa rizière et la quantité de produits annuels. Son attachement à la terre n'a pas de valeurs monétaires. D'où la naissance des conflits de valeurs qui est toujours présents entre QMM et la population dont les terrains sont impactés.

La santé et la sécurité au travail apparaissent également comme des contraintes physiques gênant les mouvements des travailleurs manuels. Habituellement, le paysan malgache se débarrasse de ses vêtements et ne garde que le minimum, une vieille culotte par exemple avant de descendre dans la rizière ou de travailler dans les champs. Il veut être le plus léger possible pour être mieux aéré. Lorsqu'il est fatigué, il rentre ou se repose à l'ombre. Un paysan est le patron de lui-même et la durée de travail par jour dépend de lui. Quand QMM a recruté les villageois riverains selon la valorisation des compétences locales définies par le cahier de charge, il a fallu une longue éducation pour habituer les paysans dans un travail rythmé de huit heures par jour alors que d'habitude, ils se reposent quand ils veulent. On leur distribue des tenues vestimentaires : des chemises kakis, des shorts, des bottes, des paires de lunettes couvrant presque tous les yeux, des masques anti-poussière, des gants et un casque de carrière. Tout cela pour juste balayer ou manipuler la pelle. Par dessus la chemise, l'ouvrier de chantier doit aussi endosser le gilet de sécurité fluorescent. Etre surpris de ne pas porter tous ces équipements est passible de sanctions ou d'avertissements. Au début, l'ouvrier villageois se sent gêné dans ses mouvements.

Parmi les normes de sécurité, nous pouvons aussi mentionner le port de ceinture obligatoire dans les voitures de QMM. Ce qui signifie qu'on n'a pas le droit d'embarquer des personnes dans la caisse arrière pour les voitures à cabine. Lorsque les cinq ceintures sont utilisées, la voiture est « pleine ». Lorsque les voitures de QMM passe dans des villages enclavés, même s'il y a un malade à évacuer, les villageois ne comprennent pas le refus des responsables à embarquer une personne de plus alors que la caisse arrière est vide. Ce qui engendre des remous parmi les paysans.

Conclusion

Pour terminer cette communication , il convient de souligner que les valeurs

occidentales sont souvent quantitatives, et soumises aux logiques rationnelles alors que celles malgaches sont qualitatives, et dictées par le cœur. Dans tous les projets de développement mis en œuvre à Madagascar, il importe d'intégrer les valeurs occidentales dans les valeurs culturelles malgaches. La réussite du projet dépend du niveau d'intégration des valeurs étrangères.