

**RIBA, "CIVILISATION ET CULTURE";  
VERS UNE DEFINITION DE L'OBJET  
DES ETUDES DE CIVILISATION  
MALGACHE**

par

Louis Paul RANDRIAMAROLAZA



*« Quand une science naturelle fait des progrès, elle ne les fait jamais que dans le sens du concret, et toujours dans le sens de l'inconnu. Or, l'inconnu se trouve aux frontières des sciences, là où les professeurs «se mangent entre eux», comme dit Goethe (-). C'est généralement dans ces domaines mal partagés que gisent les problèmes urgents ».*

M. Mauss,

*Sociologie et Anthropologie*, p. 365.

**INTRODUCTION**

De toutes les sciences de l'homme, l'anthropologie culturelle ou l'ethnologie est, sans aucun doute, celle qui a le mieux appréhendé la civilisation et la culture. Depuis Edward Sapir (1934)<sup>1</sup>, les anthropologues ou ethnologues ont considéré la civilisation comme

---

\* Cet article reprend et développe le contenu d'une communication intitulée : « De quelques significations courantes et de l'utilisation scientifique du mot *riba* », que j'ai présentée lors du Colloque International d'Histoire de Fianarantsoa (1er-6 avril 1985).

(1) Voir à ce propos les articles écrits par l'auteur dans *Anthropologie*, trad. de l'américain, Paris : Editions de Minuit, 1967, pp. 77-124.

un grand système et la culture comme une totalité, plus précisément une totalité intégrée, reprenant par là l'idée de «fait social total» lancée par Marcel Mauss. A la fin de son *Essai sur le don*, ce dernier assigna, en effet, à la sociologie les tâches suivantes : «Etudier le concret qui est du complet, observer le comportement d'êtres totaux non divisés en facultés»<sup>2</sup>. Ainsi, par exemple, lorsque B. Malinowski, le père du fonctionnalisme en anthropologie, écrit en 1944 l'un de ses ouvrages les plus importants : *A scientific theory of Culture*<sup>3</sup>, il ne manque pas d'utiliser à son tour les principes d'analyse formulés quelques années plus tôt par E. Sapir, puis définitivement adoptés par l'anthropologie par la suite. A preuve l'assertion de Nicole Sindzinger et d'Andras Zempléni selon laquelle «le propre de l'approche anthropologique est de considérer à priori comme pertinent tout fait social et de restituer sa place dans un système, en vue non seulement de décrire, à l'instar de l'ethnographie, mais d'expliquer»<sup>4</sup>.

Cette vision holiste de la civilisation et de la culture ainsi que l'approche systémique utilisée pour l'appréhender rejoignent, on le sait, une tendance fondamentale de la science contemporaine, cristallisée dans ce que depuis Norbert Wiener (*Cybernetics*, 1948), Claude Shannon (*The mathematical theory of Communication*, 1949), et surtout Ludwig von Bertalanffy (1950) on a appelé théorie générale des systèmes<sup>5</sup>.

C'est dire que toute tentative actuelle de définir l'objet des études de civilisation et de culture<sup>6</sup> ne saurait, sous peine d'anachronisme ridicule, s'éloigner du modèle systémique, tel qu'il a

---

(2) M. Mauss, «Essai sur le don», in *L'année sociologique*, seconde série, 1923-24, t. I. La présente citation se trouve dans M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris : PUF, 1968, p. 276.

(3) B. Malinowski, *A scientific theory of culture*. University of North Carolina Press, 1944.

(4) N. Sindzinger et A. Zempléni, «Anthropologie de la maladie», in Godelier, *Les sciences de l'homme et de la société en France*. Paris : La Documentation française, 1982, p. 171.

(5) L. von Bertalanffy, «An outline of general system Theory», *British Journal of Philosophy of Science*, 1, 1950, pp. 139-164.

(6) La démarche et la méthodologie des études de civilisation et de culture feront l'objet d'une contribution ultérieure.

été élaboré par l'anthropologie. Dans cette contribution, je rappellerai donc d'abord les définitions de la civilisation et de la culture proposées surtout par la discipline anthropologique, ensuite, j'essaierai de voir s'il existe des concepts malgaches capables d'exprimer le contenu de ces définitions, puis tenterai d'en expliciter la valeur scientifique dans le cadre de nos recherches à et sur Madagascar ; enfin, dans ma conclusion, j'élargirai mes réflexions vers certains aspects du problème de l'identité culturelle, étant entendu que, sous tous les cieux, cette dernière constitue la principale matière dont traitent les «civilisationnistes».

### 1. -- QU'EST-CE QUE LA CIVILISATION ? QU'EST-CE QUE LA CULTURE ?

Parmi les innombrables définitions de ces deux notions capitales, il me semble que celles proposées par l'école américaine de Palo Alto, connue pour son approche de communication et d'interaction, sont les plus complètes, du moins à l'heure actuelle<sup>7</sup>. D'après cette école, la culture est une grille de perception et de construction de la réalité naturelle et sociale ; à la limite, elle est une sorte de filtre. Elle relève donc des instruments et des techniques dont dispose une société donnée. A ce titre, elle est constituée de «packages» préfabriqués, de «patterns» d'orientation et de relation, de «skills» évidents ou non évidents («background»). Fondamentalement, la culture est donc un *ensemble* de modèles de comportements, de codes, de scénarios, de savoir-faire acquis, plus ou moins inconscients, plus ou moins permanents parce que valorisés et plus ou moins adaptables aux situations et aux types de relations mis en jeu. Quant à la civilisation, elle représente la face visible ou matérielle de la culture. Tadao Umesao, un anthropologue japonais, écrit à ce propos : «I propose to define civilisation as the entire system

---

(7) L'on sait que E. Sapir, dont j'ai parlé plus haut, figure parmi les principaux maîtres à penser de cette école. Notons par ailleurs que l'approche proposée par cette dernière se caractérise par son empirisme et son recours systématique à la pluridisciplinarité : les chercheurs y sont, par exemple, à la fois linguistes et anthropologues, psychiatres et anthropologues, linguistes-sociologues et psychiatres, etc. Pour plus d'informations, voir Y. Winkin, *La nouvelle communication*. Paris : Seuil, 1981.

of daily life, a system which includes various devices and institutions. Culture, on the other hand, would designate the system of values held by those living within this whole system of civilisation. Human beings always attribute meaning and spiritual value to their devices and institutions. Culture in this sense is a projection of devices and institutions into the spiritual dimension»<sup>8</sup>. Et l'auteur de noter en conclusion : «The two are completely synchronic : where there is civilisation there is culture, and where there is culture — there is civilisation»<sup>8</sup>.

La civilisation et la culture sont donc l'une et l'autre un système à l'intérieur duquel on retrouve des éléments en relation et en interaction permanentes : modèles, codes, règles... mais aussi objets, instruments, institutions... Qui plus est, la civilisation et la culture forment elles-mêmes un système et sont, pour cette raison, des aspects inséparables d'une même réalité.

Mais il faut souligner une caractéristique essentielle du système ainsi entendu : ce dernier est un processus circulaire, en ce sens que des informations sur l'action en cours nourrissent en retour le système (notion de feedback) et lui permettent d'atteindre son but. Ceci rappelle une remarque de l'anthropologue japonais Hirochika Nakamaki, selon laquelle «the conditions for the definition of a system in systems engineering are as follows :

- 1) It must include two or more elements.
- 2) There must be relationship among elements.
- 3) It must have a purpose.
- 4) Some part of it must change over time»<sup>9</sup>.

Dans cette perspective, les chercheurs américains de l'École de Palo Alto utilisent la métaphore de l'orchestre pour désigner la culture (et la civilisation) d'un peuple donné : l'acteur social participe à tout instant, qu'il le veuille ou non, à un système à multiples canaux, soit par ses gestes, soit par son regard, soit par sa parole,

(8) Tadao Umesao, «Key note address : Japanese Civilization in the Modern World», *Senri Ethnological Studies*, 16, 1984, p. 3.

(9) Hirochika Nakamaki, «The structure and Transformation of Religion in Modern Japan : In Search of a Civilization Studies Perspective», in Tadao Umesao et alii, ed., *Japanese Civilization in the Modern World*, *Senri Ethnological Studies*, 16, 1984, p. 91.

soit par son silence, soit par sa présence, soit par son absence... Comme l'écrit Yves Winkin, « en sa qualité de membre d'une certaine culture, il fait partie de la communication, comme le musicien fait partie de l'orchestre. Mais dans ce vaste orchestre culturel, il n'y a ni chef ni partition. Chacun joue en s'accordant sur l'autre. Seul un observateur extérieur... peut progressivement élaborer une partition écrite, qui se révélera sans doute complexe »<sup>10</sup>. Quant à l'anthropologue Edward T. Hall, qui se situe, lui aussi, dans la mouvance de l'approche de communication et d'interaction, il voit dans la culture un « processus de communication » décomposable en « isolates », puis en « sets », et enfin en « patterns »<sup>11</sup>. Tout ceci rappelle une fois de plus les idées du linguiste et anthropologue E. Sapir qui écrit que, dans nos comportements culturels, nous réagissons « comme d'après un code, secret et compliqué, écrit nulle part, connu de personne, entendu par tous »<sup>12</sup>. « C'est ainsi, continue-t-il, que l'individu et la société, dans un ballet ininterrompu de gestes symboliques, bâtissent la pyramide qu'on appelle la civilisation. C'est une construction dont peu de pierres reposent sur le sol »<sup>13</sup>.

Une autre dimension de la civilisation et de la culture se retrouve dans les rapports qu'elles doivent instaurer avec des civilisations et des cultures étrangères. Il s'ensuit la formation d'un système intégrant la culture/civilisation d'origine étrangère ou simplement extérieure. E.T. Hall, qui s'est aussi spécialisé dans l'étude des contacts interculturels et l'analyse du problème des chocs culturels, se propose ainsi de mettre à jour les « codes de la communication interculturelle »<sup>14</sup>. Continuant sur la même lancée et se référant plus particulièrement à Tadao Umesao, l'anthropologue nippon-américain Harumi Befu, qui étudie les rapports de la civilisation japonaise avec la civilisation occidentale, écrit que « Umesao uses the

(10) Y. Winkin, *La nouvelle communication*, op. cit., p. 4.

(11) E.T. Hall, *Le langage silencieux*, trad. de l'américain, Paris : Marne, 1973.

(12) E. Sapir, *Anthropologie*, op. cit., p. 46.

(13) E. Sapir, *Anthropologie*, op. cit., p. 22.

(14) Voir à ce propos E.T. Hall, « Adumbration in Intercultural Communication », in J.J. Gumperz et D. Hymes, ed., *The Ethnography of Communication*. Washington : American Anthropological Association, 1964,

term «syntax» or «grammar» of civilization to refer to modes of integration of foreign culture such as replacement, syncretism and coexistence. Umesao takes up «coexistence» as a characteristic feature of Japanese Civilization»<sup>15</sup>. Il existerait ainsi un système de type géo-culturel dont les éléments sont des civilisations/cultures en interaction perpétuelle, et utilisant chacune des «codes» ou encore une «grammaire» ou une «syntaxe» de communication avec l'autre. Il faut enfin signaler que l'individu et la société, c'est-à-dire l'homme, entretiennent des relations permanentes avec leur environnement. Par là, l'on reconnaît avec les spécialistes de l'écologie la nécessité d'une interaction entre tout organisme vivant et son environnement, en d'autres termes l'existence d'un système formé par l'homme et l'environnement naturel. Ahmadou M'Bow souligne dans un ouvrage récent le caractère fondamental des «relations entre les hommes et la nature, origine des ressources nécessaires à la vie et aux activités humaines et cadre irremplaçable de l'existence des hommes, en tant que parties du vivant»<sup>16</sup>. Tadao Umesao, déjà cité, fait aussi à ce propos la remarque suivante : «The self-generated activity of subject-environment systems is fundamental to all living things operating throughout the billions of years since life began on earth. Moreover, the totality acts as a system. Individual ecosystems existing as partial systems everywhere on earth, together, form the planetary ecosystem»<sup>17</sup>. De la sorte, il est possible de résumer la problématique de l'école de Palo Alto en ces termes :

— comme processus de communication à multiple niveau, tendu vers un but défini, la culture réfère à un ensemble de système comportemental, tels que la parole, le geste, le regard, la mimique, l'espace interindividuel, le silence, l'absence... etc. dont on retrouve des répondants dans les objets, les instruments, les institutions, c'est-à-dire dans la civilisation ;

— les modèles utilisées au cours de ce processus et à l'intérieur de ce système ont un caractère nécessaire, indépendant du libre-

(15) Harumi Befu, «Civilization and Culture : Japan in search of Identity», *Senri Ethnological Studies*, 16, 1984, p. 61.

(16) A.M. M'Bow, *Aux sources du futur*. Paris : Unesco, 1982, p. 42.

(17) Tadao Umesao, «Keynote address..», art. cité, pp. 5-6.

arbitre des sujets' de la culture, comme l'explique si bien Erving Goffman : « Les acteurs sociaux participent à un système où tout comportement livre une information socialement pertinente. Tout geste, tout regard, tout silence s'intègre dans une sémiotique générale. Il n'arrive donc jamais que rien ne se passe. Il se passe toujours quelque chose. Même si un individu peut s'arrêter de parler, il ne peut s'empêcher de communiquer par le langage du corps. Il peut parler à propos ou non. Il ne peut pas ne rien dire »<sup>18</sup>,

— par conséquent, l'usage des modèles culturels obéit à des codes et à des règles le plus souvent inconscients, ou encore à une « grammaire » immanente ou implicite, qui ne cessent de régir, de façonner et de modeler les comportements des hommes en société. De cette « grammaire » plus ou moins inconsciente aux « cela-va-de-soi de la vie quotidienne » que Harold Garfinkel et son équipe traquent dans leurs enquêtes en ethnométhodologie, il n'y a qu'un pas<sup>19</sup>. Car, comme l'écrit à son tour P. Watzlawick, un psychiatre de l'école de Palo Alto, « de même qu'il est possible de parler une langue correctement et couramment et de n'avoir cependant pas la moindre idée de sa grammaire, nous obéissons en permanence aux règles de la communication, mais les règles elles-mêmes, la « grammaire » de la communication, sont quelque chose dont nous sommes inconscients »<sup>20</sup>.

A la limite, cet aspect du modèle culturel fait penser au « surmoi » ou « idéal du moi » de la théorie freudienne de la personnalité. D'après Serge Moscovici, « Freud lui assigne (au surmoi) pour fonction d'être la part morale, le juge, et le critique constant de nos faits

(18) Erving Goffman, « Engagement. Le dialecte corporel », in Winkin, *La nouvelle communication*, op. cit., p. 269. Notons que Gregory Bateson, un des chefs de file de l'école de Palo Alto, fait des remarques voisines de celles d'Erving Goffman. Mais le caractère nécessaire qu'offrent les modèles culturels se justifie à un autre niveau, car, comme l'écrit Thomas Bargatzky, « Culture is, of course, an important part of the means by which humans sustain themselves in a given environment », in « Culture, environment and the ills of adaptationism », *Current Anthropology*, vol. 25, n° 4, août-octobre 1984, p. 400.

(19) H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs : Prentice-Hall, 1967. La problématique de l'école ethnométhodologique est assez proche de celle de l'école de Palo Alto.

(20) P. Watzlawick et alii. *Sur l'interaction*, trad. de l'américain. Paris : Seuil, 1981, p. 56.

et gestes, l'œil et la voix de nos parents et chefs, voire de la société, dans l'âme de chacun de nous... Cette voix de la conscience veille à nous couper de nos élans spontanés et à nous tenir dans l'obéissance des modèles qui nous ont été inculqués»<sup>21</sup>.

Une telle conception de la civilisation et de la culture peut-elle se vérifier au niveau de Madagascar ? Ou, en inversant les termes de la question, est-ce qu'il existe à Madagascar un ou des concepts qui rendent avec précision le contenu de ceux de «civilisation» et de «culture», tels que définis plus haut ?

## II. — CIVILISATION, CULTURE ET CONCEPTS MALGACHES CORRESPONDANTS

Tout comme l'anthropologie occidentale à ses débuts, les études de civilisation et de culture, au niveau de Madagascar, n'ont pu débiter qu'à la suite du contact puis du choc avec une civilisation et une culture *autres*, c'est-à-dire dans les années 1820-1830 à l'occasion de la pénétration chrétienne et notamment de la première traduction de la Bible, puis en 1896 à l'occasion de l'occupation coloniale française. L'on sait, en effet, qu'une véritable connaissance (ou conscience) de soi débute avec le détour par l'autre. Par conséquent, amenés *de facto* à se pencher sur leur propre civilisation et leur propre culture, les nationaux — on disait jadis : les «indigènes» — ont dû chercher des concepts pour désigner l'objet de leur réflexion.

Certains se sont contentés d'une simple malgachisation des termes européens (*sivilizasiona* pour «civilisation», et *koltora* pour «culture») ; d'autres ont inventé des mots nouveaux ou mieux : des métaphores (par exemple : *hanitra nentin-drazana*, litt. «parfum (de l'époque) des ancêtres» ; *vakomanitra*, litt. «trésor parfumé» ; *tsileon-driaka*, litt. «ce que le torrent ne peut emporter» ; *haren-tsaina*, litt. «richesse de l'esprit» ; *lovan-tsaina*, litt. «patrimoine de l'esprit» ; *kolon-tsaina*, litt. «instrument servant à cultiver l'esprit ou l'intelligence»...) ; d'autres, enfin, ont exploité avec plus

(21) S. Moscovici, *L'âge des foules*. Paris : Arthème Fayard, 1981, pp. 349-350.

ou moins de succès le trésor du vocabulaire malgache (par exemple : *saina*, «esprit, âme» ; *fomba amam-panao*, «us et coutumes» ; *fomba amam-pahendrena*, «us et sagesse» ; *ko-drazana*, «objets anciens hérités des ancêtres», selon W.E. Cousins, in *Fomba Malagasy*, 7e éd., 1963, p. 190, et *go-drazana*, «mœurs inaliénables hérités des ancêtres», selon mes propres enquêtes en pays betsileo et dans le Vakinankaratra...

Tous ces termes ont chacun leur connotation spécifique qu'il faudrait analyser en détail et expliciter en conséquence. La place me manque cependant pour ce faire en long et en large. Qu'on me permette donc de rappeler brièvement le contenu «positif» ainsi que les limites de ces concepts, à charge pour un autre chercheur (ou pour moi-même) d'y consacrer ultérieurement une étude plus approfondie.

Tout d'abord, pour ce qui est des termes de *sivilizasiona* et de *koltora*, l'on concèdera avec moi que, si au tout début de la colonisation française, leur usage pouvait se justifier, il n'en est plus de même aujourd'hui. Je n'en veux pour preuve que la disparition progressive de *sivilizasiona* et de *koltora* de la littérature ethnographique ou folkloriste locale au profit de métaphores diverses, et cela dès le lendemain des événements de 1947, lorsque, par exemple, le R.P. Rahajarizafy publie son *Hanitra nentin-drazana* (1949). Quant auxdites expressions métaphoriques, telles que *hanitra nentin-drazana*, *vakomanitra*, *haren-tsaina*, *lovan-tsaina*, *tsileon-driaka*, — qui, manifestement, sont le produit d'une même atmosphère intellectuelle —, il faudrait y voir les référents suivants : d'une part, le référent «parfum» (cf. *hanitra*, *manitra*), c'est-à-dire une réalité immatérielle (qualité encore soulignée par le déterminant *saina*, «esprit»), dont la propriété est de procurer une sensation agréable et plus ou moins indéfinissable ; d'autre part, le référent «ancêtres» (cf. *نتين-drazana*, *vakoka*, *lova*), qui désigne les artisans ou les propriétaires attitrés dudit parfum, d'où la valorisation de ce dernier en *vakoka*, *lova*, *harena*, et la puissante charge affective qu'il véhicule et qui, en même temps, lui assure une certaine pérennité ; enfin, le référent «conflits culturels» caractéristiques d'une époque, que l'on peut extrapoler à partir de l'expression *نتين-drazana*, «traditionel» (?) vs *\*نتين' ny vahiny*, «moderne» (?), ou encore à partir du concept de *tsileon-driaka*, dans

la mesure où *riaka* fait ici expressément allusion aux déferlements de la culture occidentale.

A première vue, il semble donc que les deux derniers référents peuvent servir entièrement dans la définition de la civilisation et de la culture malgaches ici proposée, alors que le premier ne l'est que partiellement, en ce sens qu'il rend compte du système de valeurs («parfum», «parfumé»), mais demeure incapable de représenter la face matérielle de la culture. A la lumière de cette analyse, l'expression *kolon-tsaina*, créée, semble-t-il, en 1975, apparaît comme un cas spécial : elle recherche de propos délibéré un rapprochement phonétique avec le mot culture (radical *kolo*) ; en outre, elle met aussi l'accent sur l'aspect immatériel de la culture ; enfin, elle semble insister sur la fonction éducative de cette dernière, rejoignant par là les idées de *modèles* et de *codes* rappelées plus haut.

Que dire maintenant des notions déjà usitées traditionnellement par les locuteurs malgaches, telles que *fomba aman-panao*, *fomba aman-pahendrena*, *ko-drazana*, *go-drazaña* ? Il est patent que l'on retrouve en elles les principales composantes de l'idée de civilisation et de culture : le référent «ancêtres», le référent «conflits culturels», et surtout les notions de *modèles* et de *codes* plus ou moins fixés, plus ou moins permanents, au point de devenir nécessaires et transcendants. Ces notions ne distinguent toutefois pas les aspects matériels et les aspects immatériels impliqués par la civilisation et la culture, sauf peut-être *kotra*, «objets» (?) et *goka*, «coutumes», qui, tout en étant des mots voisins, expriment des idées différentes. Bref, les termes proposés et analysés jusqu'ici sont, au pire, inadéquats, et, au mieux, insuffisants pour les besoins de la présente démonstration. De plus, aucun n'arrive à suggérer l'idée de système. C'est la raison pour laquelle, j'opte pour le mot bien malgache de *riba*, qui, je le pense, arrive à rendre avec une précision satisfaisante les idées de *civilisation* et de *culture*. Mais que signifie au juste *riba* ?

SIGNIFICATIONS DE RIBA,  
D'APRES LES TRADITIONISTES MALGACHES

Andriamifidy écrit dans *Ny Jipanolotaina*, «Le Conseiller», de janvier 1909 :

«*Teny efa tsy ampiasaina loatra, na mila ho faty aza, ny teny hoe riba, ka mety raha hazavaina kely aloha. Ny hevitra ao anatin' izany teny fohy izany dia izao : fombá fanao, fandaharana, fitondrana, rindrina ets... Noho izany, raha milaza ny fomba sy fanao sy fandaharana na fitondrana izay efa narahina hatramin' ny ela ny razana, dia ataony hoe : «Tsy mba riba vao izany fa riba ela». Ary raha ny fomba sy fanao ary fandaharana ankehitriny kosa no lazaina, dia riba vao no teny fohy azo ilazana azy. Hita amin' izany fa malalaka ny teny hoe : riba...»*

(*Riba taloha teto Imerina*, p. 49)



Traduction juxtalinéaire :

«Le mot *riba* est un mot qu'on n'utilise plus guère ou qui est même en voie de disparition, aussi est-il opportun de l'expliquer au préalable. Les idées que l'on retrouve dans ce petit mot sont les suivantes : mœurs, coutumes, organisation, gouvernement, mur, etc... C'est pourquoi, lorsque nos ancêtres voulaient parler des mœurs et coutumes, ainsi que de l'organisation sociale et politique des anciens temps, ils disaient : «Ce ne sont pas des *riba* modernes mais des *riba* anciens». Et quand nous voulons parler des mœurs et coutumes, ainsi que de l'organisation sociale et politique d'aujourd'hui, nous les désignons d'une façon concise par l'expression *riba* modernes. L'on peut donc se rendre compte que le contenu du mot *riba* embrasse un champ on ne peut plus étendu».

Plus loin l'auteur donne quelques exemples de ce qu'il appelle *riba* du groupe merina :

«*Izany dia nahazo ny fomba fanao rehetra, toy ny toetoe-piainany, ny fitafiany, ny fitenenany, ny fanaony anin' ny fampakaram-bady, ny fandevenana, ny fomban-taozavany sy ny lalao ary ny fiheveran-draharaha ets... aiaro loatra izany ka tsy ho voalaza avokoa... (ibid.)»*

## Traduction approximative :

«(Le *riba*) englobe toutes les coutumes dans leur ensemble, tels que ses modes de vie et ses façons de vivre, ses costumes et ses manières de s'habiller, son langage et ses manières de parler, ses rites de mariage, ses rites de funérailles, ses techniques artisanales et son artisanat, ses jeux et ses manières de jouer, ses manières d'aborder les problèmes au cours d'une réunion, etc... Il peut désigner tellement de choses qu'il est impossible de les énumérer toutes».

Un autre traditionniste, Rabenjamina-Androvakely, définit ainsi le terme *riba* dans les *Vaovao Frantsay-Malagasy* «Nouvelles Franco-Malgaches», du 6 novembre 1930 :

«*Maro ny riba tranainy fanao mahazatra, fomba fahagola, izay tandroka niaraka aman-tsofina tamin' ny Ntaolo Malagasy, fa nentim-paharazana toy ny lambo soso-nify*».

(«*Ny Ntaolo Malagasy sy ny riba fanaony*»)

## Traduction approximative :

«Dans le temps, il existait plusieurs *riba* anciens, coutumes, manières habituelles, et mœurs anciennes ; les anciens Malgaches ne pouvaient s'en passer ; ils les ont reçu des ancêtres et les ont gardé à leur tour comme une composante indispensable de leur personnalité».

Pour les traditionnistes malgaches, le mot *riba* se définit donc comme la quintessence d'un *ensemble* organisé qui se caractérise par une relative permanence, un aspect nécessaire et plus ou moins inconscient<sup>22</sup>.

---

(22) Jusque-là, les concepts de *fomba*, «voie, moyen habituels», *fanao* «manière, code, procédure habituels», *fahendrena*, «style de vie valorisé, sagesse», et les mots composés à partir de leur association, ou encore les expressions telles que *fomban-drazana*, «coutumes ancestrales», *ko-drazana*, *go-drazana* sont encore assez proches de *riba*. L'on y retrouve les idées de «way of life», de modèle ou de style de vie, de codes habituels et valorisés, au point de devenir nécessaires et indispensables.

SIGNIFICATIONS DE *RIBA*,  
D'APRES LES ENQUETES ORALES RECENTES

Dans les régions septentrionales de Madagascar, *riba* ou *rimba* signifie « mur ». La même signification est d'ailleurs attestée en Imerina par Andriamifidy.

*Andriba* est ainsi le toponyme d'une localité sise entre Antananarivo et Mahajanga. Son origine s'explique par l'existence dans les environs immédiats du hameau d'un gros rocher en forme de muraille gigantesque<sup>23</sup>.

Dans le Sud-Ouest *riba* désigne la miction humaine. Le fait d'évacuer cette substance corporelle est, d'une part, naturel et nécessaire pour tout homme, et d'autre part, le distingue, par exemple, d'une classe d'animaux familiers, en l'occurrence les gallinacées.

D'après les enquêtes orales que des enseignants et étudiants civilisationnistes ont faites ces dernières années, le mot *riba* désigne donc, au niveau concret, ce qui est dur, durable, inévitable et nécessaire, donc essentiel pour l'existence d'un objet, d'une personne, d'un groupe ; au niveau abstrait, il signifie support, protection contre les dangers extérieurs, ce qui caractérise un groupe humain, bref ce qu'on peut appeler *identité culturelle*.

Comme on peut le constater, les explications fournies par les traditionnistes et les résultats des enquêtes orales concordent presque parfaitement. Il s'agit maintenant de savoir si ces données plus ou moins brutes vérifient le modèle théorique présenté ci-dessus, et si, par conséquent, le concept de *riba* peut prétendre à un statut scientifique.

III. — *RIBA* : UN CONCEPT (A VOCATION) SCIENTIFIQUE ?

Il convient tout d'abord de noter que le concept malgache de *riba* peut traduire en même temps ceux de *civilisation* et *culture*.

(23) C'est aussi le cas, d'après une communication personnelle de M. Clovis Ralaivola, d'*Andreba* (Alaotra), où nous avons le radical *reba*, réplicé en *rebareba*. L'idée de système organisé, ainsi que celle de totalité aux dimensions impressionnantes se retrouvent dans ledit toponyme et dans le radical réplicé *rebareba*.

Il désigne à la fois une forme et un contenu, un phénomène et une essence, des institutions et des « artefacts » et un système de valeurs. Le témoignage d'Andriamifidy est, je crois, à ce point de vue concluant.

Il est aussi évident que ledit concept exprime avec une certaine justesse l'idée de système et de totalité intégrée, comme le montrent si bien le témoignage du même Andriamifidy et les toponymes révélés par les enquêtes orales. *Riba* embrasse tous les aspects de la vie et de l'existence de l'individu et de la société et donne l'image d'un système régi par une « structure feuilletée » (Cl. Lévi-Strauss) ; il suggère en outre l'idée de masse, d'ampleur, d'étendue que l'on peut retrouver dans le concept de totalité.

Ensuite, les notions de *modèles*, de *codes*, de *règles* nécessaires et inconscients ne sont pas du tout étrangères au concept de *riba*, ainsi que le montrent les traditionnistes et les usages régionaux du terme.

Bref, à première vue, le concept de *riba* satisfait en gros aux exigences du modèle théorique auquel je me réfère dans la première partie de cet article. Le civilisationniste actuel est donc en droit de stipuler qu'il est un concept (à vocation) scientifique, dans la mesure où, comme pour F. de Saussure, c'est le point de vue qui crée l'objet, et où l'objet appelle aussi le point de vue.

Soit, dira-t-on. Mais comment se présentent concrètement les configurations du *riba* en tant qu'objet scientifique ? — Tout le monde sait que les chercheurs ont vu le *riba*, « civilisation et culture », de deux manières : d'une part, comme une réalité à deux niveaux, d'autre part, comme une réalité à trois niveaux.

#### a) *Le riba : une réalité à deux niveaux.*

Cette vision du *riba* relève d'un modèle ancien, classique, se situant dans le prolongement de la doctrine rabelaisienne qui distingue « l'os médullaire » (la forme, le contenant) et la « substantifique moëlle » (la substance, le contenu). Utilisé traditionnellement dans les disciplines littéraires et philosophiques, ce modèle tente de rechercher et de dégager le « contenu de civilisation » qui sert de support à la langue et à la littérature et que celles-ci expriment chacune à sa façon.

Dans un ouvrage demeuré célèbre, G. Dumézil reprend ce modèle et l'applique à l'analyse des mythes et épopées indo-européens. Il parle en ces termes des rapports de la langue et de la civilisation chez les peuples indo-européens :

«La communauté de langage pouvait certes se concevoir (...), mais non pas sans un minimum de civilisation commune, et de civilisation intellectuelle, c'est-à-dire essentiellement de religion, autant que de civilisation matérielle»<sup>24</sup>.

Au titre des rapports de cet élément de la littérature qu'est la mythologie avec la civilisation, il écrit :

«Les mythes ne se laissent pas comprendre si on les coupe de la vie des hommes qui les racontent (...). Ils ne sont pas des inventions dramatiques ou lyriques gratuites, sans rapport avec l'organisation sociale ou politique, avec le rituel, avec la loi ou les coutumes ; leur rôle est au contraire d'exprimer en images les grandes idées qui organisent et soutiennent tout cela»<sup>24</sup>.

Il y aurait donc, d'un côté (ou au niveau 1, si l'on veut), la langue et la littérature, et de l'autre (ou au niveau 2) la civilisation tous aspects confondus. La langue et la littérature rappelleraient l'image des fleurs et des graines d'une plante, alors que la civilisation ressemblerait à la terre et à l'humus sur laquelle et grâce auquel la plante pousse.

Comme on le voit, il s'agit ici d'une conception traditionnelle de la civilisation et de la culture. Se souciant très peu de « questionnements anthropologiques et historiques » et peu ouverte à toute approche pluridisciplinaire des textes et des cultures<sup>25</sup>.

(24) G. Dumézil, *Mythe et Epopée*. Paris : Callimard, 1968, p. 10.

(25) Dans deux contributions intitulées : « La recherche sur l'antiquité classique en France » et « L'Orientalisme, notes pour une réflexion », Nicole Loraux a déjà montré les limites de ce « modèle à deux niveaux ». Voir à ce propos M. Godelier, op. cit., pp. 221-249 et pp. 323-340. Pour ma part, j'envisage de reprendre la discussion relative à ce modèle dans une étude ultérieure déjà annoncée plus haut.

b) *Le riba : une réalité à trois niveaux.*

A partir de ce modèle à deux niveaux, basé sur les diptyques déterminé/déterminant, expression/contenu, d'autres chercheurs ont élaboré un modèle à trois niveaux.

Je voudrais citer en premier F. Jonah Gabriel, un lettré malgache des années 1930, qui a proposé la métaphore de l'orange pour expliquer le sens du mot *sivilizasiona*, «civilisation». «La civilisation, selon lui, est comparable à l'orange... qui se compose de trois éléments principaux : 1) l'écorce, 2) les tranches, 3) les graines»<sup>26</sup> Même si l'auteur a élaboré ce modèle dans un contexte très précis (la domination de la culture occidentale sur la culture malgache) et avec une intention non moins précise (montrer la relativité des valeurs culturelles occidentales), l'apparition des trois niveaux ne peut qu'intéresser le chercheur actuel.

Par ailleurs, l'anthropologue américain, Marvin Harris, promoteur de la théorie du matérialisme culturel, a aussi avancé l'idée d'un modèle culturel à trois niveaux comprenant l'infrastructure matérielle, la structure, et la superstructure. Élaborée à partir d'une critique du matérialisme historique de Karl Marx, cette théorie a fait l'objet d'un exposé exhaustif dans un ouvrage de l'auteur intitulé : *Cultural materialism : The struggle for a science of culture* (1979). Mais, dès 1969, J. Maquet, un partisan européen du matérialisme culturel, a écrit que la culture, ou encore «le patrimoine vivant d'une société globale, est une réalité opérationnelle : instrument d'adaptation permettant à l'individu de vivre dans son groupe et au groupe de vivre dans le milieu physique qui l'entoure. L'adaptation la plus urgente est évidemment celle qui fournit ce qui est indispensable au maintien de la vie individuelle : nourriture et abri. Il faut disposer de biens matériels de consommation et de protection. On les recueille dans la nature par des techniques comme la chasse ou la pêche ; on les produit par des techniques comme l'agriculture, l'élevage, l'industrie.

---

(26) F. Jonah Gabriel, «Ny sivilizasiona... dia azo ampitahaina amin' ny voasary laoranjy... izay misy zavatra telo lehibe ao aminy, dia : 1) ny hodiny, 2) ny atiny, 3) ny voany» in «Ny toe-tsaina amam-panahy ilain' ny tanora malagasy eo anoloan' ny sivilizasiona» [Les attitudes d'esprit et d'âme que les jeunes Malgaches doivent adopter face à la civilisation], *Fianana* (vie), N° 33, sept. 1931, pp. 264-269.

A ce premier niveau du modèle culturel — les techniques d'acquisition et de production — on accorde la priorité (...) non seulement parce que ces techniques répondent aux nécessités directes de la vie individuelle et collective, mais parce qu'elles influencent les autres niveaux culturels.

Le second niveau est celui des organisations sociales, des réseaux qui canalisent et règlent la coopération entre les membres de la société : système de stratification et de coercition, de descendance et d'alliance, etc..

Enfin, au troisième niveau se situent les représentations : conceptions philosophiques, systèmes de connaissances, croyances religieuses, langue et art»<sup>27</sup>.

A ce point de l'analyse, il semble utile de faire deux remarques essentielles pour notre propos : d'une part, le modèle à trois niveaux n'élimine pas la *langue* et la *littérature* mais leur assigne à chacune une place bien à elle au sein des représentations qui occupent son troisième niveau ; d'autre part, dans son approche des textes et des cultures, il opère une large ouverture sur les sciences de l'homme et de la société, notamment l'*anthropologie* et l'*histoire*. Ces remarques rejoignent les propos de l'anthropologue américain Clifford Geertz, selon lesquels «les recherches se construisent à partir d'autres recherches, non dans le sens où elles commencent là où d'autres les ont laissées, mais où, disposant d'une meilleure information et d'une meilleure conceptualisation, elles plongent plus profondément au sein des mêmes choses»<sup>28</sup>.

Pour toutes ces raisons, je penche personnellement pour l'utilisation du modèle à trois niveaux, à condition d'y apporter certains aménagements, dont les principaux sont les suivants :

\* Primo, comme le véritable objet des études de civilisation malgache est l'*homme*, il convient de faire de ce dernier le centre ou point focal de toute recherche. Cela n'est possible que si, et

(27) J. Maquet, « En son devenir, l'Africanité », in S.N.E.D. *La culture africaine*. Alger, 1969, p. 211.

(28) Cl. Geertz, *The interpretation of cultures*. New-York : Basic Books, 1973, p. 25.

seulement si on le considère dans ses relations avec ses divers environnements, c'est-à-dire avec un système global. Dans l'état actuel des recherches, cinq types de relations, correspondant à autant de structures composeraient ce système, à savoir :

- les relations entre le malgache et son environnement physique et naturel (l'animal, le végétal, le minéral) ;
- les relations entre le Malgache et son environnement imaginaire et symbolique.

Bien entendu, ces trois paquets de relations correspondent aux trois niveaux du modèle proposé par le matérialisme culturel, alors que les deux autres types dont il ne fait pas mention peuvent participer de plus d'un niveau :

- les relations entre le Malgache et son environnement le plus immédiat, son corps, qu'il doit nourrir, vêtir, protéger, savoir «utiliser» dans la société et qui doit faire l'objet de rites spéciaux à l'occasion de la mort ;
- les relations entre le Malgache et son environnement géographique et culturel (l'Océan Indien, l'Orient, l'Occident...).

\* Secundo, il convient aussi de doter le modèle de dimensions spatiales et temporelles. Au niveau spatial, le système ou la totalité que constitue la civilisation malgache (micro) est intégré dans un ensemble plus vaste (macro), en l'occurrence un environnement géographique et culturel immédiat, l'Océan Indien et l'Orient, et un environnement géographique et culturel médiat, l'Occident. Les rapports de la civilisation malgache avec les ensembles culturels de l'environnement immédiat et lointain ont ainsi donné des variations culturelles hautement syncrétiques dont les éléments seraient — entre autres — la civilisation swahili-malgache, la civilisation anglo-malgache, la civilisation franco-malgache... En outre, ce modèle culturel présente des variations régionales multiples que l'on peut constater empiriquement, mais que je n'approfondirai pas dans le cadre de cet article<sup>29</sup>.

---

(29) Des collègues de l'UER de Langue et Lettres Malgaches ont commencé des enquêtes en vue d'établir une typologie de la civilisation malgache à partir de ses variations régionales.

Au niveau temporel, ledit modèle culturel a revêtu des formes historiques successives en rapport avec des déterminations internes (évolution des techniques d'acquisition et de production...) et avec des déterminations externes (influence d'autres modèles culturels...), avant d'aboutir à la forme que nous lui connaissons actuellement. C'est dire que la dimension historique est indispensable à la connaissance du *riba*, celui-ci étant « un champ où le présent s'éclaire de la connaissance du passé, et la connaissance du passé des enquêtes sur le monde contemporain », pour reprendre une formule de Nicole Loraux<sup>30</sup>. Par conséquent, le civilisationniste de terrain ne saurait ignorer le passé culturel de Madagascar; quant au chercheur qui travaille sur ce dernier, il ne saurait le considérer comme un passé révolu, mais comme une tradition « sans la compréhension de laquelle le présent resterait lettre morte (ce qui n'empêche en retour qu'une bonne compréhension de la civilisation vivante aide à lire les textes anciens) »<sup>30</sup>. La culture passée se trouve, en effet, toute entière dans le champ de la culture contemporaine, et, à en croire Merleau-Ponty cité par Nicole Loraux, « toute culture, même du passé, a, pour peu qu'elle soit inscrite dans des œuvres ou des textes, tout l'avenir devant elle ».

Au terme de cette présentation rapide de l'objet des études de civilisation malgache, je voudrais préciser qu'il ne s'agit plus pour celui qui veut connaître l'homme malgache de s'en tenir aux seules idées contenues dans les formes linguistiques et les expressions littéraires, ni d'analyser in abstracto les faits de civilisation et les œuvres culturelles, ni encore moins de considérer en elles-mêmes les manières, pratiques ou techniques habituelles traditionnellement dénommées us, usages ou coutumes. Pour pouvoir retracer des *figures* approchantes et produire des *clichés* ou des *portraits* fidèles de l'homme malgache à partir des codes et modèles que celui-ci utilise, il lui faut plutôt recourir à une anthropologie différentielle qui, seule, lui permettra de dégager le *système de relations* de cet

---

(30) N. Loraux, op. cit., p. 326. P. Watzlawick, un des chefs de file des psychiatres de Palo Alto, disait aussi que « si vous voulez changer le présent, il vous faut analyser le passé », in Y. Winkin, *La nouvelle communication*, op. cit., p. 321.

homme malgache avec ses environnements (la nature, la société, la famille, les diverses représentations, le corps, l'histoire, etc...) <sup>31</sup>. Un tel système de relations a l'avantage d'intégrer et de mettre en rapport les éléments de civilisation apparemment disparates énumérés par Andriamifidy que je viens de citer. A cette seule condition d'ailleurs, l'on pourra vraiment dire que l'objet des études de civilisation est l'homme (malgache) appréhendé à travers un système de relations à dimension multiple. En effet, selon G.G. Granger, l'homme ne peut devenir «objet scientifique que dans la mesure où, visé comme acteur à l'intérieur d'un monde, son activité donne prise à la construction de modèles structurés» <sup>32</sup>.

---

(31) Ces déterminations plurielles font de l'homme (malgache) un objet ou un champ inter et pluridisciplinaire. La citation de M. Mauss en exergue de cet article se justifierait dans ce sens.

(32) G.G. Granger, *Pensée formelle et sciences de l'homme*. Paris : Aubier-Montaigne, 1967, p. 210.

## CONCLUSION

*Riba et problèmes d'identité culturelle.*

En guise de conclusion, je voudrais évoquer brièvement le problème de l'identité culturelle, qui fait suite de manière tout-à-fait logique à la définition de l'objet des études de civilisation malgache, que dis-je en fait partie intégrante. Les développements des pages précédentes en font suffisamment foi, pour qu'il soit encore besoin d'y revenir. Il me reste donc à rappeler les autres dimensions de la définition de la civilisation et la culture, notamment ses dimensions politiques et philosophiques. Tout le monde sait que toute entreprise scientifique — à fortiori lorsque l'identité culturelle constitue son objet — ne peut jamais être neutre. Elle se situe et s'intègre dans un processus social et historique défini. C'est la raison pour laquelle les recherches sur le *riba* ont toujours servi d'appoint ou même d'aiguillon à la lutte nationaliste, soit directement soit indirectement, et sont de plus en plus sollicitées lorsqu'il s'agit aujourd'hui d'entreprendre des opérations de développement dans nos pays. En outre, selon A.M. M'Bow déjà cité, « il est significatif (...) que la revendication d'identité culturelle... resurgit maintenant au sein des sociétés industrialisées où s'affirme le besoin de préserver, ou de réactiver les identités régionales ou ethniques. Dans toutes les régions, l'identité culturelle paraît se poser désormais comme un des principes moteurs de l'histoire : ce n'est ni un héritage figé ni un simple répertoire de traditions, mais une dynamique interne, un processus de création continue d'une société par elle-même, qui se nourrit de diversités internes consciemment et volontairement assumées, et accueille les apports venus de l'extérieur, en les assimilant et, au besoin, en les métamorphosant. Loin de coïncider avec un repli sur un acquis immuable et clos sur lui-même, c'est un facteur de synthèse vivante et originale et perpétuellement recommencée. L'identité apparaît ainsi de plus en plus comme la condition même du progrès des individus, des groupes, des nations. Car c'est elle qui anime et fonde le vouloir collectif, qui suscite la mobilisation des ressources intérieures pour l'action, qui fait du changement nécessaire une adaptation créatrice »<sup>33</sup>.

---

(33) A.M. M'Bow, *Aux sources du futur*, op. cit., pp. 85-86.

La notion d'*identité culturelle* impliquée dans celle de *riba* pose donc avec acuité le problème complexe du rapport entre science, politique et philosophie, qui mérite une réflexion approfondie. Mais une telle réflexion relève manifestement d'une autre recherche...

## BIBLIOGRAPHIE ET REFERENCES CITEES

- ANDRIAMIFIDY — « Riba taloha teto Imerina », *Ny Mpanolo-tsaina*, janv. 1909, pp. 49-53.
- BEFU, H. — « Civilization and Culture : Japan in Search of identity », *Senri Ethnological Studies*, 16, 1984, pp. 59-74.
- BERTALANFFY, D. Von. — « An outline of general system theory », *British Journal of Philosophy of Science*, 1, 1950, pp. 139-164.
- DUMEZIL, G. — *Mythe et Epopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopeés indo-européennes*. Paris : Gallimard, 1968.
- GABRIEL, F.J. — « Ny toe-tsaina amam-panahy ilain' ny tanora malagasy eo anoloan' ny sivilizasiona », *Fiainana*, 33, sept. 1931, pp. 264-269.
- GARFINKEL, H. — *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs : Prentice-Hall, 1967.
- GEERTZ, C. — *The interpretation of Cultures*. New-York : Basic Books, 1973.
- GODELIER, M. — *Les sciences de l'homme et de la société en France. Analyse et propositions pour une politique nouvelle*. Paris : La Documentation française, 1984.
- GOFFMAN, E. — « Engagement. Le dialecte corporel », in WINKIN Y. *La nouvelle communication*, pp. 267-277.
- GRANGER, G.G. — *Pensée formelle et sciences de l'homme*. Paris : Aubier-Montaigne, 1960.
- HALL, E.T. — « Adumbration in intercultural Communication », in GUMPERZ, J.J. et HYMES, D., *The Ethnography of communication*. Washington : American Anthropological Association, 1964, pp. 154-163.
- HALL, E.T. — « Proxemics », *Current Anthropology*, 9, 1968, pp. 83-95.
- HALL, E.T. — *Le langage silencieux*, trad. de l'américain. Paris : Mame, 1973.
- HARRIS, M. — *Cultural materialism : The struggle for a science of culture*. New-York : Random House, 1979.
- LEVI-STRAUSS, C. — « Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines », *Aletheia*, 4, mai 1966, pp. 189-212.
- LEVI-STRAUSS, C. — « Anthropology : its achievements and future », *Current Anthropology*, 7, 1966, pp. 124-127.
- LORAUX, N. — « La recherche sur l'antiquité classique en France », in GODELIER, M. *Les sciences de l'homme et de la société en France*. Paris : La Documentation française, 1982, pp. 221-249.
- LORAUX, N. — « L'orientalisme, notes pour une réflexion », in GODELIER, M. *Les sciences de l'homme et de la société en France*, pp. 323-340.
- MALINOWSKI, B. — *A scientific theory of culture*. University of Carolina Press, 1944.

- MAQUET, J. — « En son devenir, l'Africanité », in S.N.E.D. *La culture africaine*. Alger, 1969, pp. 210-213.
- MAUSS, M. — « Essai sur le don », *L'Année Sociologique*, t. I, nouvelle série, 1923-1924.
- MOSCOVICI, S. *L'âge des foules*. Paris : A. Fayard, 1981.
- M'BOW, A.-M. — *Aux sources du futur*. Paris : UNESCO, 1982.
- NAKAMAKI, H. — « The structure and transformation of religion in Modern Japan : In search of a civilization studies perspective », *Senri ethnological Studies*, 16, 1984, pp. 87-97.
- RABENJAMINA — « Ny Ntaolo Malagasy sy ny riba fanaony », *Vaovao frantsay-Malagasy*, 6 nov. 1930.
- SAPIR, E. — *Anthropologie*, trad. de l'américain. Paris : Ed. de Minuit, 1967.
- SINDZINGRE, N. et ZEMPLÉNI, A. — « Anthropologie de la maladie », in GODELIER, M. *Les sciences de l'homme et de la société en France*. Paris : La Documentation française, 1982, pp. 162-174.
- UMESAO, T. — « Keynote address : Japanese Civilization in the Modern World », *Senri Ethnological Studies*, 16, 1984, pp. 1-15.
- WATZLAWICK, P. et Alii. — *Sur l'interaction*, trad. de l'américain. Paris : Seuil, 1981.
- WESTEN, Drew — « Cultural materialism : Food for Thought or Bum Steer ? », *Current Anthropology*, vol. 25, 5, déc. 1984, pp. 639-653.
- WINKIN, Y. — *La nouvelle communication*, trad. de l'américain. Paris : Seuil, 1981.