

UNIVERSITE D'ANTANANARIVO

FACUTE DE DROIT, D'ECONOMIE, DE GESTION ET DE SOCIOLOGIE

DEPARTEMENT SOCIOLOGIE

3^{ème} CYCLE

DIPLOME D'ETUDES APPROFONDIES

Option : Anthropologie

MEMOIRE

CONTRIBUTION A L'ETUDE
DE LA PERCEPTION DU POUVOIR ETATIQUE *FANJAKANA*
PAR DES HABITANTS DES BAS QUARTIERS

Réalisée par RAZAFIMANDIMBY E. ANDRIATONGA Onja Arimanana Rian'aina

Encadrée par : RAMAMONJISOA Jeanine

Date de soutenance : 10 Août 2006

CONTRIBUTION A L'ETUDE
DE LA PERCEPTION DU POUVOIR ETATIQUE
FANJAKANA
PAR DES HABITANTS DES BAS QUARTIERS

REMERCIEMENTS

Une étude ardue et assez délicate : c'est en ces termes que pourra se résumer ce présent dossier. Il n'est pourtant pas le fruit d'un effort uniquement personnel, il n'a pu se réaliser qu'avec l'aide et le soutien de certaines personnes qu'il conviendra de remercier ici.

Mon encadreur, RAMAMONJISOA Janine en fait partie : elle a voulu transmettre sa passion, elle a, en partie, réussi.

Les membres de ma famille également ne pourront pas être omis: mes parents et mon frère ont toujours répondu présents aux moindres de mes attentes.

Et surtout, je ne pourrai me passer de remercier Liva, qui m'a profondément soutenu et sur qui je pourrai sans doute compter tout le long de ma vie.

Par ailleurs, je ne pourrai oublier tous ceux qui ont accepté de se soumettre au questionnaire. Sans eux, ce devoir n'aurait pas eu lieu.

Puis, l'heure n'est sans doute pas inopportune pour montrer ma reconnaissance à tous les professeurs qui ont transmis leurs savoirs.

En particulier, mes remerciements anticipés iront à l'encontre des membres du jury de cette étude.

Tout cela, sans oublier, bien entendu, ma gratitude envers Dieu qui m'a donné la force, la ténacité et la foi quant à la réalisation de cette recherche.

INTRODUCTION

L'Etat est-il l'instrument idéal pour gouverner ou pour diriger une société donnée? L'Etat considéré comme découlant d'un ordre naturel ou comme « fruit d'une évolution des sociétés archaïques tendant vers une libération de l'homme qui se veut plus expressif par la démocratie »¹, et donc semblant provenir d'une évolution des sociétés, peut-il être imposé à tous les types de société existants? Poser une telle question est fondamentale aujourd'hui, à l'heure où coups d'état et rébellions de toutes sortes émaillent l'actualité internationale, où l'homme - par souci d'indépendance et d'autonomie - cherche de plus en plus à se désengager de tout pouvoir qui le domine, ou encore que d'autres tiennent à demeurer aux sources, dans un souci conservateur. L'objectif étant, non de « revenir en arrière » par plaisir de remettre en cause les institutions déjà établies, mais d'essayer d'appréhender les véritables tenants et aboutissants de l'appareil et dans un but - pourquoi pas ? - d'adapter cet instrument étatique à la société qu'il conduit. Il est vrai que l'ambition peut paraître utopique, rien ne pourra se transformer du jour au lendemain, néanmoins, une esquisse de réflexion peut se faire.

La première étape dans ce cadre consiste à connaître la perception de ce pouvoir par la population.

En effet, vis-à-vis de cette population, l'enjeu de l'existence étatique est multiple.

Appréhender la vie en société fait incontestablement référence aux processus de régulation et de cohésion de groupe. Même pris sous une approche holistique, la considérant comme un tout agissant et modelant le sujet social, nul ne peut nier que la société constitue une somme d'individus, un ensemble d'éléments humains qui, obligés de cohabiter, doivent élaborer des règles de vivre ensemble afin de surmonter leurs différences. Outre les diverses institutions qui ont été mises en place pour régir cette confusion d'individus et d'états d'âme: religion, coutumes, mœurs..., la plus concrète est sans doute l'instrument étatique. Les sociologues politiques s'affilieront, en partie, à cette idée du politique comme régulateur des conflits sociaux. Certains anthropologues montreront certes leur réticence et préciseront que toute société n'est pas forcément régie par un Etat, mais le moins que l'on puisse avancer est qu'à l'heure actuelle, cette forme de gouvernement est la plus utilisée, ou plutôt la plus préconisée par un idéal surtout occidental.

Par ailleurs, l'Etat sousentend « pouvoir » et, derrière ce concept de pouvoir se cachent des notions où se mêlent autorité, contrainte, force, soumission, dépendance... Et la relation

¹ ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS, volume 6, douzième publication, février 1978.

gouvernant-gouverné est d'autant plus intéressante à considérer, le gouvernant représentant primordialement le choix du gouverné et donc un choix de l'entité à laquelle il va se soumettre. Il importe alors de se demander comment la population se comporte face à l'autorité que détient le pouvoir étatique sur elle. S'y soumet-elle passivement, participe-t-elle à ce gouvernement comme le veut les principes démocratiques ? Qu'attend-elle de ce pouvoir étatique ?

En effet, cet aspect là ne peut être appréhendé qu'avec une méthode sociologique aidée d'autres outils comme l'histoire, l'anthropologie ou la psychologie sociale. Il s'agit de collecter les opinions individuelles et d'analyser leurs soubassements.

Cependant, vu les limites de l'étude, une enquête sur tout le territoire – et même sur toute la capitale - serait trop vaste. Une zone précise a ainsi été choisie : une partie des bas quartiers.

Le choix n'a pas été pourtant été fait au hasard.

Les bas quartiers se caractérisent par une couche de la population chargée de stéréotypes : elle est vulnérable, pauvre, peuplée de délinquants et de mal élevés. Les bas quartiers seraient aussi « un agrégat concentré de tous les maux urbains : menace d'inondations pendant la saison des pluies, entassements humains, quasi-absence d'accès à l'eau courante, fréquence de problèmes de drogue et de violences, mauvais réputation, etc... »². Ils constituent donc une couche qu'on peut qualifier d' « oubliés sociaux ». De ce fait, elle est « silencieuse » et la tâche du sociologue trouve alors toute son importance : il est bien placé pour la faire parler et l'écouter. Par ailleurs, elle représenterait une couche exclue et marginale qui pourrait avoir une perception de l'Etat différente de celle des couches « normales ».

Une étude sur le sujet s'avère alors intéressante. Elle se construira sur : « La conception du pouvoir étatique *fanjakana* par des habitants des bas quartiers ».

² WACHSBERGER J-M., « Les quartiers pauvres d'Antananarivo : enfermement ou support ? », Document de travail, Développement Institutions et Analyses de Long terme (DIAL), DT/2006-05

Méthodologie

L'étude étant limitée (une cinquantaine de pages), la présente recherche ne peut qu'être préliminaire. Cependant, pour lui donner une valeur scientifique, une méthode bien précise sera utilisée: celle de la recherche qualitative où il a été préféré la considération de peu d'enquêtés mais des enquêtés dont chaque réponse sera analysée en profondeur.

Pour cela, nous avons procédé à des entretiens avec une vingtaine d'habitants (précisément dix hommes et dix femmes) des bas quartiers, dans le fokontany Anjezika II et celui d'Andranomanalina Afovoany, situés dans la tranche d'âge 18 - 50 ans, c'est-à-dire des adultes. La majorité en sont des « gens simples» (*olon-tsotra*) pour que la conception de la « base » même de la population soit relatée. Toutefois le président d'une association des bas quartiers participant activement à la politique, un responsable d'organisation non gouvernementale plus ou moins politisée ainsi qu'un président du fokontany et des responsables de la Commune Urbaine d'Antananarivo ont été également inclus dans le lot, car en tant qu'intermédiaires entre les dirigeants et les dirigés, ils sont supposés connaître en même temps les réalités de la vie des bas quartiers tout en étant proche de l'appareil étatique.

Quant à la méthode qualitative, elle semble être appropriée aux recherches sur les personnes vivant dans l'insuffisance. En effet, « cette approche repose sur deux principes sous-jacents : d'une part, que les pauvres sont des experts en matière de pauvreté, ils sont les mieux placés pour définir le phénomène, ses origines et les moyens de s'en sortir, d'autre part, la reconnaissance des multiples dimensions de la pauvreté qui sont difficiles à appréhender dans les enquêtes quantitatives classiques et qui sont irréductibles au concept couramment reconnu basé sur le seul critère monétaire. »³

Une discussion plus poussée avec l'enquêté – insistant sur les détails – est alors essentielle dans la mesure où elle permet des réponses plus claires, ne se contentant pas d'abstractions ou de généralisations. D'ailleurs, plusieurs sociologues ont utilisé la technique et ont bien spécifié que pour comprendre la pauvreté, il faut être à l'écoute des pauvres⁴. En effet, les analyses

³ RAZAFINDRAKOTO M., ROUBAUD F., « Pensez-ils différemment : La voix des pauvres à travers les enquêtes statistiques », Document de travail, Développement et insertion internationale (DIAL), DT/2001/13

⁴ BOURDIEU, dans « La misère du monde », Paris, Seuil, 1993 affirme : « Je ne crois pas qu'on puisse s'en remettre pour autant aux innombrables écrits dits méthodologiques sur les techniques d'enquête. Pour utiles qu'ils puissent être, lorsqu'ils éclairent sur tel ou tel effet que l'enquêteur peut exercer *à son insu*, il manque presque toujours l'essentiel, sans doute parce qu'ils restent dominés par la fidélité à de vieux principes méthodologiques qui sont souvent issus, comme l'idéal de la standardisation des procédures, de la volonté de mimer les signes extérieurs de la rigueur des disciplines scientifiques les plus reconnues ».

qualitatives « offrent l'avantage de faire disparaître en tant que tel, avec ses questions spécifiques destinées, au travers et au-delà de l'enquête empiriquement menée, à analyser des mécanismes sociaux »⁵. Ainsi, la recherche qualitative irait « au fond des choses » mais ne se contente pas des vérifications d'hypothèses⁶. Ici, un essai de cette technique assez originale qui veut éviter les « effets d'imposition » des sondages dirigés et basés sur des hypothèses bien précises sera alors réalisé.

Il est vrai que les résultats ne seront pas à première vue représentatifs mais l'essai de détection des mécanismes inconscients qui régissent ces conceptions individuelles permettra d'appréhender des modes de pensée dissimulés individuellement que rien n'empêche d'être collectifs.

Il importe alors de se demander si le pouvoir étatique est accepté et respecté par ces habitants, ou au contraire, s'ils s'y soumettent malgré elle, et dans ce dernier cas, dans quelle mesure y adhèrent-ils? Pour cela, leurs représentations du *fanjakana*, leurs attentes seront considérées, mais également leurs apports.

Des outils sociologiques, anthropologiques et historiques acquis en Diplôme d'Etudes Appliquées en Sociologie serviront alors pour l'analyse.

Pour cela, nous viendrons directement au fait: les enquêtes ne seront pas décrites dans une partie indépendante comme dans les autres rapports de terrain, ils seront directement reliés à l'analyse, dans une même partie, étant donné qu'ils en constituent le support. Néanmoins, dans un souci de clarté, leurs réponses en malagasy seront textuellement reproduites (en caractères gras et italique) et traduites en français (en caractères gras).

Ainsi, le présent devoir se divisera en deux grandes parties. La principale partie caractérisera la conception de l'Etat par les enquêtés suivie de leurs attentes vis-à-vis de cet Etat et la participation qu'ils y apportent. Toutefois, afin de bien cerner l'étude, un cadrage général la précèdera : il permettra de faire une brève étude descriptive de la population dans les bas quartiers.

⁵ CHAMPAGNE Patrick cité par BOURDIEU, « La misère du monde », Paris, Seuil, 1993.

⁶ « Les méthodes qualitatives ont pour fonction de comprendre plus que de décrire systématiquement ou de mesurer ». KAUFFMAN J-C, « L'entretien compréhensif », Editions Nathan, Paris, 1996.

I – DESCRIPTION DES BAS QUARTIERS

1. Portraits-types de la pauvreté moderne

De prime abord, nous pouvons affirmer que les bas quartiers sont frappés de paradigme négatif. En effet, le mot « bas » suppose inférieur, moindre... Ce sont des zones d'ombre plongées dans la pauvreté, des zones marginalisées et chargées de stéréotypes : ce sont des quartiers malfamés, insécurisés, stigmatisés, caractérisés par la délinquance juvénile...

Ils « apparaissent en moyenne comme fortement dégradés. Dans ces quartiers, une infime proportion d'individus a l'eau courante (8%) et des WC avec fosse septique (2%) alors que c'est le cas de la majorité des habitants des quartiers riches (respectivement 64% et 52%). L'environnement apparaît généralement plus dégradé tant sur le plan de l'entretien des bâtiments que de la propreté en général. Les enquêteurs ont noté en effet plus fréquemment que les bâtiments étaient en mauvais ou très mauvais états et que des papiers ou ordures étaient jetés par terre.»⁷

Bref, les bas quartiers présentent des « signes extérieurs de pauvreté », une pauvreté prise pourtant sur une conception occidentale et matérialiste, posée à la manière des experts internationaux qui chercheraient plus à comparer les modes de vie des populations mondiales par la possession d'infrastructures adéquates que le ressenti réel de la population au niveau subjectif.

La réitération de l'aspect environnemental qui est aujourd'hui considéré comme un pilier fondamental, une richesse commune de l'humanité, prouve que les bas quartiers ne se nuisent pas seulement eux-mêmes, mais lèsent également leur entourage : ils gênent non seulement extérieurement mais aussi et surtout fondamentalement ; ils « détériorent » le monde, les conséquences de leur non respect de la nature ayant des implications sur la planète entière. Par ailleurs, l'on ne pourra nier l'importance du manque d'hygiène qui a des impacts sur la santé et le confort des habitants. En effet, actuellement, la pauvreté ne se résume plus en terme économique, mais concerne tout un large éventail de « confort social »⁸.

⁷ WACHSBERGER J-M., « Les quartiers pauvres d'Antananarivo : enfermement ou support ? », Document de travail, Développement Institutions et Analyses de Long terme (DIAL), DT/2006-05

⁸ PAULAIS T, *La lutte contre la pauvreté dans les villes en développement* dans *Les annales de la recherche urbaine* n°93, lui, précise : « Le concept de la pauvreté a été considérablement élargi : il dépasse les notions d'insuffisance financière où les conditions d'accès aux services de base telles que la santé, l'éducation ou l'eau pour intégrer d'autres dimensions comme la dépendance, la vulnérabilité et l'exclusion sociale. »

Un enquêté, président d'association d'habitants de bas quartiers soulignera que les bas quartiers constituent une « **vitrine de la misère des malagasy** » (*taratry ny fahorian'ny gasy*). Cette définition frappée des paradigmes de la nudité (qui fait référence à la honte, le *henatra* et ainsi à *mahamenatr'olona* - honteux vis-à-vis des gens -, angoisse de procès social ultime pour le malagasy), et aussi de la modernité (la vitre est un objet fruit de la technique et donc introduit par l'étranger) mérite une attention particulière : la pauvreté qui devrait être un phénomène à cacher et à dissimuler est présenté au grand jour dans les bas quartiers. Cette zone fait alors figure de « non-conforme », voire de « traître ». Cependant, ce qui la rend « traître », c'est justement les normes matérielles imposées de l'extérieur représentées ici par la « vitrine », fruit de la technique.

A cette « nudité » pourtant, le même interlocuteur avance l'expression « **les bas quartiers se couvrent de pauvreté** » (*tafin'ny faritra iva ny fahantrana*), une couverture qui – dans une conception générale - peut s'enlever mais qui – gardée sur la peau – devient une caractéristique, une identité. La pauvreté, dans ce cadre, est extérieure à la zone couverte, elle peut lui être ôtée, mais métaphoriquement, elle est gardée volontairement, sans doute pour protéger, pour « mettre au chaud ». La pauvreté devient alors comme un « refuge », un « abri ». Or, comme cela peut paraître paradoxal, nous pouvons alors dire qu'il s'agit là d'une forme d'accommodation à l'insupportable : les bas quartiers se mettent à l'abri de la couverture pour mieux s'adapter à une réalité qui ne peut être admise.

Par ailleurs, les bas quartiers tananariviens présentent les mêmes caractéristiques de ces bidonvilles d'Afrique subsaharienne où, « l'urbanisation rapide de la région ne s'est pas accompagnée de croissance économique. »⁹ En effet, les bas quartiers correspondent à l'évolution de la population de la capitale après la colonisation.¹⁰

Leur formation s'affilie donc à l'urbanisation, qui signifie formation de la ville - et donc modernisation – et qui déstructurerait, dans un sens, les anciens rapports sociaux. On pourrait

⁹ RAZAFINDRAKOTO M., ROUBAUD F., « Pauvreté et récession dans les métropoles africaines et malgaches : Eléments de diagnostic », Document de Travail, Développement et Insertion Internationale, DIAL, DT/2001/10

¹⁰ WACHSBERGER J-M., « Les quartiers pauvres d'Antananarivo : enfermement ou support ? », Document de travail, Développement Institutions et Analyses de Long terme (DIAL), DT/2006-05 précise « De la décolonisation à nos jours, la population connaît une nouvelle accélération avec une densification de la population des « bas quartiers ».

alors parler, dans les cas des bas quartiers, qu'on retrouve la forme d'une modernisation inachevée, d'une modernisation imparfaite.

2. Configuration spatiale de la pauvreté et des classes sociales

Outre cette urbanisation et modernisation, les bas quartiers d'Antananarivo font aussi et surtout figure de support au « reclassement social ».

Selon un responsable d'une organisation non gouvernementale, « *ny faritra iva, teo amin'ny tantara dia toerana nanaparitahana ireo izay noheverina ho andevo tamin'ny fidiran'ny vazaha. Ny mponina ao izany dia tsy manana ary miaina amin'ny « vivauté », amin'ny faritra tsy hita mazava. Mazana dia asa tanana sy fambolena no ivelomany ary maro ireo tsy tafita amin'ny fiainana.* » (les bas quartiers sont historiquement des zones où ont été éparpillées ceux considérés de *andevo* (esclaves) à l'entrée des *vazaha*. Les gens qui y vivent sont des démunis (*tsy manana*) vivant d'une « vivauté », dans un territoire flou. Souvent, ils vivent de travaux manuels et d'agriculture et beaucoup ne réussissent pas dans la vie).

Là, le mot « andevo » saute aux yeux. Il s'agit de l'ancienne appellation de l'esclave à Madagascar qui est un « sujet de non droit : (...) objet de droit, d'un droit de propriété, l'esclave est un non-sujet de droit »¹¹. Bref, c'est la personne « animalisée », voire même « choséifiée », rendue inférieure par l'histoire. D'ailleurs, ils ont également été appelés *ankizy* (enfant) et ils ont été qualifiés de « *maloto*, sale, insupportable »¹². Par rapprochement à ces mots, les bas quartiers renferment alors les inférieurs, les marginaux, ceux qui se retrouvent encore jusqu'à aujourd'hui en bas de l'échelle sociale et qui sont réduits à des « outils ».

Mais ce qui est aussi intéressant c'est qu'ils ont été « éparpillés » (*naparitaka*), ce qui suppose qu'ils ont été divisés, désolidarisés de leur communauté et de leur lignage pour être envoyés vers divers horizons. Cette « désolidarisation » apparaît alors comme une manière de réduire la force essentielle de l'individu centrée sur la communauté en une force rendue faible par l'isolement.

Or, la citation montre que cette exclusion n'est pas l'apanage des malagasy eux-mêmes mais plutôt des *vazaha*, stéréotypes du colonisateur et, par extension, de l'exploitant. En fait, ici,

¹¹ RAKOTO Ignace, *Etre ou ne pas être : l'andevo esclave, un sujet de non-droit*, dans L'esclavage à Madagascar : Aspects historiques et résurgences contemporaines, Actes du colloque sur l'esclavage, Antananarivo, 1996.

¹² RAISON-JOURDE F., *Familiarisation de l'esclavage, asservissement des libres, le paradoxe merina d'une mutuelle privation du désir de liberté (Madagascar, XIXème siècle)*, dans L'esclavage à Madagascar : Aspects historiques et résurgences contemporaines, Actes du colloque sur l'esclavage, Antananarivo, 1996

la réponse d'une seule personne a été considérée, l'analyse ne peut être généralisée – d'ailleurs, l'histoire prouvera que ce n'est pas les étrangers qui ont mis en place le système de « castes » à Madagascar¹³ - mais elle peut constituer une ligne de pensée. En tout cas, plus d'un chercheur ne peut nier le fait que les *vazaha* se sont servis du concept « diviser pour régner » pour étendre leur domination. Ou alors, l'enquête se sert là d'un bouc émissaire extérieur sur qui projeter tous les problèmes sociaux malagasy.

Puis, ce sont ceux qui « n'ont pas » (*tsy manana*), une conception devenue péjorative avec la logique occidentale d'aujourd'hui où l'avoir est réduit à la possession financière et matérielle.

Et, par « travaux manuels et agriculture », la population des bas quartiers sont ceux qui vivent de la terre – ce qui constitue une activité primaire et archaïque – et qui ne comptent que sur leurs propres forces.

Quoi qu'il en soit, le territoire est « flou » (*tsy misy faritra mazava ivelomany*), comme si les bas quartiers ont été instaurés au hasard, sans planification préliminaire, ce qui montre le désintérêt des dirigeants à ces zones.

L'affiliation des bas quartiers aux *andevo* est justifiée par d'autres auteurs : « Sur le plan de l'habitat à Antananarivo, on connaît des quartiers populaires qui abritent une forte concentration des descendants d'anciens esclaves. Effectivement, Isotry, Anatihazo, Andranomanalina, Andavamamba, Antohomadinika, mais aussi Ambanidia Faliarivo et Manjakaray sont considérés comme des quartiers à majorité *mainty* »¹⁴. « Actuellement, les *Mainty* forment le gros d'un sous-prolétariat urbain à Antananarivo. Ils s'identifient aux bas quartiers, les plus peuplés, forme de ceinture noire de la capitale et de ses environs. A de rares

¹³ Selon BOITEAU, ce serait sous *Andriamanelo* que les « trois castes fondamentales de la nouvelle société : les nobles ou *Andriana*, les hommes libres ou *hova*, et les esclaves ou *andevo* » ont apparus. Cependant, BOITEAU note bien ici que ce n'est pas l'invasion étrangère qui est à l'origine de cette formation de castes, l'existence antérieure du mot *hova* désignant les chefs héréditaires le prouve bien. (BOITEAU, « Contribution à l'histoire de la nation malgache », Co-édité par Editions sociales et le ministère de la culture et de l'art révolutionnaire de la République démocratique de Madagascar, 1982.)

¹⁴ RAJAONSON F., *Séquelles et résurgences de l'esclavage en Imerina*, dans L'esclavage à Madagascar : Aspects historiques et résurgences contemporaines, Actes du colloque sur l'esclavage, Antananarivo, 1996.

exceptions près, point d'exemple de réussite individuelle de ce groupe comme si l'histoire les a figés dans un rôle de cadets-sociaux »¹⁵.

Ici, il est précisé que les bas quartiers sont frappé du stéréotype du *mainity*, c'est-à-dire du noir (d'ailleurs la traduction française est répétée par l'auteur par « ceinture noire ») considéré comme le sombre, le négatif, le mauvais, voire même l' « empire du mal ». Or, cette signification semble être imposée par une perception extérieure; avant le noir n'était pas perçu aussi péjorativement chez les malagasy. En effet, le « *mainity* » a subi un glissement connotatif: « L'opposition *fotsy-mainity* de contenu social et politique dans le système de pouvoir monarchique, est ancienne. Ces deux couleurs ont connu, depuis l'assaut des valeurs occidentales une translation sémantique ; le noir étant autrefois chargé d'une connotation positive, proche qu'il est du bleu (*manga*) de la beauté. »¹⁶

De même, par « cadets-sociaux », les bas quartiers ne sont que plus infériorisés.

Quoi qu'il en soit, nous pouvons affirmer qu'en étant affiliés à des stéréotypes jugés négatifs, les bas quartiers deviennent marginalisés et exclus de la société. Effectivement, les effets de stéréotypie relevant de l'ordre du conceptuel, du formel et de l'argumentatif, sont destinés :

- à renforcer la proximité sociale de ceux qui les pratiquent, à affirmer la distance à l'égard de ceux qu'ils distinguent,
- à justifier une conviction et à convaincre d'une justification et
- à apposer une force de conviction à une imprécision du genre « tout est relatif », « qui se ressemble s'assemble », « les cordonniers sont les plus mal chaussés »¹⁷.

Dans ce sens, par la stéréotypie appliquée sur les bas quartiers, les « autres » érigent des barrières : « nous ne sommes pas comme eux, nous sommes différents d'eux » et essaient de légitimer cette différence voulue mais souvent masquée.

Un enquêté, président d'une association de bas quartiers a même affirmé que les bas quartiers sont des zones où sont « **jetés ceux qui sont dans la difficulté** » (*hanariana ireo ao*

¹⁵ RAMANANTSOA RAMARCEL B., *Mainity=Andevo, un amalgame statutaire de l'Imerina*, dans *L'esclavage à Madagascar : Aspects historiques et résurgences contemporaines*, Actes du colloque sur l'esclavage, Antananarivo, 1996.

¹⁶ RAMAMONJISOA J., *Blancs et noirs, les dimensions de l'inégalité sociale*, *Cahiers des sciences sociales*, Université de Madagascar, n°1 – 1984.

¹⁷ ROQUETTE M-L., « La psychologie politique », PUF, 1988.

anatin'ny fahasahiranana). Il ajoute alors : « *ny fahantran'ny gasy dia tsy hita amin'ireo faritra atao hoe renivohitra sy any amin'ireo toerana miaina ao anatin'ny resaka hoe « snob »*. *Raha misy mpanam-bola dia menatra izy hiafina ety. Milaza zavatra betsaka izao tanànan'Antananarivo izao. Indrindray miteny isika hoe misy olona sahirana koa eny ambony eny, ireny izany dia olona afaka nipetraka teny ary anisan'ireo saranga... raha ilaza aho hoe ambany dia ohatran'ny manambany tena fa ireo saranga azo lazainy hoe niangaran'ny vintana. Izany hoe n'aizan'aiza izany a ! dia misy kizo kely marefo foana ! dia mpanompon'reny trano lehibe sy villa ireny no ao »* (la pauvreté des malagasy ne peut être aperçue dans les zones appelées capitales (*renivohitra*) et les zones qu'on voit où vivent les gens qui vivent selon le principe « snob ». S'il y a des gens qui ont de l'argent, ils ont honte de se cacher ici... Ce paysage d'Antananarivo là en dit long. Parfois on peut voir là haut des gens qui vivent dans la difficulté, mais ce sont des gens qui ont pu s'y installer mais qui font partie des classes... si je dis inférieures, ce serait comme si on s'infériorisait soi-même, mais il y a des classes qu'on pourrait appeler victimes de l'impartialité du *vintana* ! en fait, où qu'on soit, on voit toujours des petits trous (*kizo*) un peu précaires ! et là-dedans, ce sont les serviteurs de ces grandes maisons et de ces villas.)

Encore une fois, la conception négative des bas quartiers apparaît : ils seraient affiliés à des ordures (jeter), ce qui est d'ailleurs précisé par le fait que généralement, tout ce qui est « en bas », d'une altitude inférieure, est passible d'être une poubelle : les pratiques quotidiennes prouvent bien la tendance à se débarrasser des ordures dans tout ce qui peut être « trou » (canal, nid de poule...). Mais il faudra préciser que ce n'est pas uniquement la position géographique qui incite l'opinion générale à percevoir ainsi les bas quartiers, c'est aussi et surtout les idées reçues et préconçues depuis une certaine période.

Par ailleurs, les bas quartiers rappellent la « honte » (*henatra*) qui signifie « une peur de perdre le respect et l'honneur » (*tahotra ny fahaverezan-kaja sy voninahitra*¹⁸). L'enjeu est intéressant ici : il s'agit de préserver la caractéristique d'un être qui se veut supérieur (généralement, ceux qui sont supérieurs sont respectés et honorés) et qui recherche une considération sociale.

Puis, l'enquête fait référence à « serviteur » qui suppose deux acteurs : celui qui est servi et celui qui sert. En malagasy, le mot *mpanompo* lui-même renvoie à *tompo* qui rappelle le

¹⁸ RAJEMISA RAOLISON R., « Rakibolana Malagasy », Fianarantsoa, 1995.

« possesseur ». Le serviteur est alors celui qui est à la pleine disposition du *tompo*, c'est son objet à lui, dans une conception proche de l'esclavagisme. Les habitants des bas quartiers sont alors, dans ce cadre, réduits à de simples objets appartenant à ceux qui en ont les moyens. D'ailleurs, ce qui frappe aussi ici c'est que l'enquêté fait référence à « *mpanompon'ireny villa sy trano lehibe ireny* » (serviteur de ces villas et de ces grandes maisons), précisant alors que c'est l'avoir et le matériel (ici, le béton) qui conditionne cet asservissement.

L'interviewé renvoie aussi au *vintana* qui est constitué par le destin de l'homme. C'est ce qui est écrit et c'est ce que chaque homme mérite, conformément à son jour de naissance, donc de son existence dans le cosmos. Cependant, le *vintana*, de façon générale, n'est pas définitivement acquis. Les hommes peuvent en changer le cours par les *sorona* (sacrifice) ou les *faditra* (exorcisme)¹⁹. Or, selon l'enquêté, le *vintana* lui-même ici ne peut être transformé du fait qu'il rend sa cible "victime". Le *vintana* devient alors une force transcendante, immuable avec laquelle on ne peut plus négocier mais qui "impose" son autorité. Il y a donc changement de paradigme. Puis, il avance le *fiangarana* (impartialité) comme si le *vintana* ne considérerait pas de la même façon les personnes, comme s'il ne tenait pas compte du *rariny* et du *hitsiny* (juste et équitable), des principes tant chers aux Malagasy.

Par ailleurs, ce qui frappe c'est que, alors que les bas quartiers se trouvent en pleine ville, l'enquêté fait référence à la capitale comme d'un monde étranger, extérieur aux bas quartiers qui deviennent, dans ce cadre, périphériques et, encore une fois, exclus et marginalisés.

Il le précise d'ailleurs, au cours de l'enquête : ***"Ny fianan'ny olona vao misinda miampita ny faritry ny arabe mahazo ny hoe tokony renivohitra atao hoe ville araky ny fiteny mahazatra dia efa samihafa mihitsy ilay fiainan'ny olona"*** (la vie des gens en dehors, ne serait-ce qu'en traversant la rue est tout à fait différente de (la vie) de ce qui doit être la capitale ou ce qu'on appelle ville) (le quartier se trouve ici aux 67ha). *Miampita* fait référence à deux zones éloignées séparées par une frontière. Ici, c'est la rue – justement tracée à l'occasion des différents assainissements et marque visible du pseudo-développement de la société – qui fait office de barrière à franchir. Dans ce sens, les bas quartiers se sentent véritablement étrangers et éloignés à cause surtout d'une infrastructure imposée.

Et il semble que cette reconfiguration de l'espace est transposée à une échelle plus réduite. Chaque quartier – même la ville haute – possède « son » bas quartier, caractérisé ici par les *kizo*

¹⁹ DELIVRE A., « Interprétation d'une tradition orale. L'histoire des rois d'Imerina (Madagascar), Paris, 1967.

(trous) mais qui sont composés des mêmes habitants : des *mpanompo* (serviteurs) des riches. Dans ce sens, nous pouvons affirmer que les bas quartiers ne sont pas seulement caractérisés par les critères décrits plus hauts, il veut tout simplement dire parfois « quartiers pauvres ». Selon l'enquête ici, en tout cas, tout ce qui est pauvreté renvoie incontestablement aux bas quartiers de chaque zone délimitée. Les paradigmes du « sombre », du « noir » et de la dissimulation reviennent aussi au galop, ainsi que ceux de la « poubelle » qui – comme analysée ci-dessus – peut être substituée au « trou ».

Sinon, nous nous contenterons d'affirmer que, « les quartiers pauvres sont presque tous situés dans la ville basse. Ils constituent ce que les malgaches appellent les « bas quartiers » par opposition à la Ville Haute (où se trouve le Rova Palais royal) et aux quartiers riches environnant de la ville moyenne. Cette ville basse (...) se développe en partie sur des anciennes rizières parfois mal remblayées. Une bonne partie de ses habitations y est ainsi exposée au risque récurrent d'inondations pendant la saison des pluies et donc de maladies infectieuses ou diarrhéiques, comme le choléra ou la tuberculose »²⁰, précisant dans ce cadre que les bas quartiers sont des zones pauvres, en basse altitude. Ici, le problème est géographique : c'est sa position dans l'espace même qui le rend victime, non seulement de la situation économique mais également des aléas climatiques.

Mais il semble que ce genre de « classement » ne se retrouve pas seulement dans la capitale tananarivienne, mais dans toute société. Selon Bourdieu, par exemple, « le lieu peut être défini absolument comme le point de l'espace physique où un agent ou une chose se trouve situé, « a lieu » existe. C'est-à-dire soit comme localisation, soit d'un point de vue relationnel, comme position, rang dans un ordre. (...) Il n'y pas d'espace, dans une société hiérarchisée qui ne soit pas hiérarchisée et qui n'exprime les hiérarchies et les distances sociales, sous une forme (plus ou moins) déformée et surtout masquée par l'effet de naturalisation qu'entraîne l'inscription durable des réalités sociales dans le monde naturel : des différences produites par la logique historique peuvent ainsi sembler surgies de la nature des choses.»²¹

Les bas quartiers se trouvent donc exclus et reclassés sur divers plans, non seulement économiques et sociaux mais aussi géographiques. Ils sont alors lésés par la nature, la société (*fiaraha-monina*), l'argent, le passé... En fait, ces critères sont tous des agents extérieurs à la

²⁰ WACHSBERGER J-M., « Les quartiers pauvres d'Antananarivo : enfermement ou support ? », Document de travail, Développement Institutions et Analyses de Long terme (DIAL), DT/2006-05

²¹ BOURDIEU, « La misère du monde », Paris, Seuil, 1993

population et constituent donc des forces relatives à l'environnement ou à l'entourage. Comme si le problème des bas quartiers ne provenait pas d'eux-mêmes mais de leur entourage.

II – LES HABITANTS : APERÇU DESCRIPTIF

1. Point de vue extérieur : des habitants-caractéristiques

Selon le président du Fokontany d'Andranomanalina Afovoany qui fait partie des bas quartiers et dont la réponse, dans une certaine mesure peut donc lui être extrapolée, la population dans sa zone est majoritairement pauvre et en difficulté (*sahirana*). Cependant, ils sont constitués à grande majorité de commerçants.

Pour le président d'organisation non gouvernementale, « **ce sont des populations qui vivent d'agriculture et de leurs forces manuelles (*asa sandry*)** ». La dimension uniquement corporelle des habitants est esquissée ici : ils sont réduits à des outils de travail (le *sandry* sert à travailler, à user de sa force physique pour le faire).

En tout cas, l'une ou l'autre activité dénote qu'il s'agit d'une population mettant en œuvre une « stratégie de survie ». En effet, le développement du petit commerce provient de la précarité de l'économie quand le secteur primaire est condamné par la faible productivité, l'insécurité foncière, les vols et une longue histoire coloniale, quand le secteur secondaire demeure faible et quand le secteur tertiaire, seul milieu de possibilité de sortie de crise restant ne peut permettre que des modes de survie à petite échelle. Ce commerce faisant généralement partie du secteur informel, « 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, C. Blanc-Pamard (1998) montre en effet comment la miniaturisation des unités de mesures de capacité 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. »²² Par ailleurs, la dépendance à sa force manuelle et à la terre relève d'une volonté de s'en sortir uniquement par soi-même et par la nature qui entoure : aucune ingérence extérieure n'est requise.

²² WACHSBERGER J-M., « Les quartiers pauvres d'Antananarivo : enfermement ou support ? », Document de travail, Développement Institutions et Analyses de Long terme (DIAL), DT/2006-05

Par ailleurs, pour le président du fokontany, cette population se conforme aux lois en vigueur, aux ordres (*manaraka baiko*) et suivent les conseils en bon et dû forme (*manaraka toro-hevitra antsakany sy andavany*). Il a alors cité en exemple les domaines de la santé où la population participe de bon coeur dans la travaux d'assainissement collectifs. Dans l'optique de *manaraka baiko* (suit les ordres), un modèle autoritaire à l'image des militaires formés dans un même moule, semble apparaître. En tout cas, on assiste à un modèle de communication de structure hiérarchique où le donneur d'ordre et le récepteur sont bien différenciés : la population serait alors mise sur un pied inférieur à l'Etat. En cas de conformité à ces règles, la population est taxée de « sage », suiviste, n'émettant aucune résistance, aucune critique. Dans la psychologie malagasy, cette notion est très importante : il fait référence à un enfant qui ne fait pas des bêtises (*mipetraka tsara*), par extension immobile, assis sur une chaise et qu'on ne cesse de cajoler et de féliciter (*tambatambazana*). En tout cas, pour un gouvernement, il s'agit d'une population idéale qui ne veut – ou ne peut ? - s'opposer et critiquer les actions des dirigeants. D'ailleurs, certains hommes politiques ne font-ils pas référence à ce *vahoaka hendry* (peuple sage) quand il s'agit de faire appel à leur compréhension vis-à-vis d'une situation jugée difficile : une « erreur » du pouvoir ou une conjoncture économique pénible?

Cependant, un responsable de la commune urbaine d'Antananarivo ne conçoit pas les habitants des bas quartiers de cette façon. Pour lui, ce sont des populations qui sont assez gênantes : elles ne feraient pas attention à la propreté et salissent partout. Ils disent alors « **ny toe-tsaina mihitsy no tena voa** » (*c'est vraiment la mentalité qui est atteinte*). Dans ce sens, il faudrait encore un grand effort pour les sensibiliser. Là, la population des bas quartiers est de nouveau stéréotypée : ils sont coupables et mal élevés. Par *toe-tsaina*, nous pouvons faire référence à *toetra* (caractère) et *saina* (cerveau, intelligence) : c'est le cerveau qui a un problème, c'est l'intelligence qui fait défaut, les habitants des bas quartiers seraient alors des gens qui ne réfléchissent pas assez.

Enfin, selon le président d'ONG, « *ny tsy azo lavina dia mpanakorontana ireo mponina any amin'ny faritra iva. Ny fahantrana no mahatonga an'io satria tsy misy fifehezana mihitsy izy ireo, nohon'ny rongony, ny toaka sy ny varo-toaka isan-karazany* » (**ce qu'on ne peut pas nier, c'est que les habitants de ces bas quartiers sont des foyers de troubles. Cela vient de leur pauvreté, parce qu'ils n'ont plus aucune discipline, à cause de la drogue, de l'alcool et du commerce d'alcool**). En tout cas, des mouvements issus des bas quartiers sont pointés du

doigt lors des évènements politiques : en 1972, ce seraient les ZOAM ou *Zatovo Ory Asa Malagasy* issus des bas quartiers qui auraient provoqué la chute de la première république, sous la deuxième république, les *Tanora tonga Saina* « ne sont que le bras séculier du régime qui se sert de ces « zonards » pour plonger la mégapole dans l’insécurité et ainsi asseoir son pouvoir par la « terreur » »²³. Jusqu’à aujourd’hui, des jeunes rugby men sont cités lors de troubles de manifestations d’opposants. En tout cas, tout prouve que cette population devient alors bouc émissaire. Selon une étude sur la religion, en effet, « la société a toujours besoin d’un groupe de personnes sur lequel projeter sa haine et ses problèmes », des boucs émissaires « sur lesquels on déverse toutes les origines des malheurs de l’humanité »²⁴. Et cette population peut servir idéalement de boucs émissaires, étant depuis toujours stigmatisée. Cela, d’autant que les bas quartiers, étant associés aux *mainity*, sont considérés comme des gens qui ont du « sang chaud » (*mafana rà*). Ce qui a existé depuis les temps anciens : « les *mainity* ont été désignés par Andriamasinavalona sous l’appellation *Voaramasiaka*. Cette appellation vient d’une variété de figuier-syncomore dénommée *voara*, considéré traditionnellement comme l’emblème des activités guerrières. »²⁵

Selon un enquêté, les habitants des bas quartiers sont les « **plus manipulables pour des choses qui ne font que passer** » (*mora volavolaina amin’ny zavatra mandalo kely*), étant des « **sources de voix** » (*fakan’olona vato*) lors des élections. *Volavolaina* (manipuler) renvoie ici à une substance molle, sans aucune forme qui sera construite suivant un moule déterminé, c’est-à-dire, selon le bon vouloir de celui qui élabore. Un pouvoir quelque peu dictatorial apparaît ici, dans la mesure où c’est l’Etat qui choisit la forme de la substance à laquelle la population est réduite. Quand au terme « *fakan’olona vato* », il sera approfondi ultérieurement.²⁶

Cependant, cette conception « extérieure » ne peut suffire, il est nécessaire de voir comment les habitants se conçoivent eux-mêmes, comment ils conçoivent la pauvreté dans laquelle ils vivent et comment ils la vivent.

²³ RAJOELINA P., « Quarante années de vie politique à Madagascar 1947-1978 », L’Harmattan, avril 1988.

²⁴ RAZAFIMANDIMBY E. ANDRIATONGA O-A-R., “Contribution à l’étude de la scission de la FJKM Andravoahangy-Fivavahana”, mémoire de maîtrise en Sociologie, Faculté de Droit, d’Economie, de Gestion et de Sociologie, Université d’Antananarivo, mai 2004.

²⁵ RAMANANTSOA RAMARCEL B., *Mainity=Andevo, un amalgame statutaire de l’Imerina dans L’esclavage à Madagascar : Aspects historiques et résurgences contemporaines*, Actes du colloque sur l’esclavage, Antananarivo, 1996.

²⁶ Voir 2ème partie: chapitre I, sous partie 3.e, dans “Un Etat manipulateur, calculateur et égoïste”

2. Point de vue intérieur : des habitants conscients de leur situation

Tous les enquêtés qui sont pour la plupart des simples gens semblent être conscients de leur position dans la société. Des vocabulaires issus du champ lexical de l'inférieur apparaissent. Les habitants se sentent « *ambany* », c'est-à-dire « **en bas** », sans doute de la hiérarchie sociale. Cette position fait référence à la terre qui est la substance la plus basse visible, la terre qu'on « écrase » (*itsahina*) pourtant et qu'on « exploite » (*araraotina*) pour la survie. Elle suppose aussi un rapport de domination : ceux qui sont en bas sont sous l'emprise de ceux qui sont en haut ; et le bas et le haut s'opposent par une dualité extrême : le haut ne peut être accessible par le bas concrètement, il lui faut une échelle, un intermédiaire, sinon, il reste l'objet d'une fascination visant un peu plus le sentiment d'infériorité des inférieurs. Or, cette position n'est pas achevée : ceux qui sont en bas peuvent encore redescendre plus bas : « *ny ambany, ambany ihany, miha-midina ihany ny ambany* » (**ceux qui sont en bas le sont toujours, ceux qui sont en bas descendent de plus en plus**), selon un interviewé.

Le mot « *iva* » (**bas**) a également été prononcé par un enquêté, un mot qu'il oppose à « *fara-tampony* » (**sommet**), celui-là même a fait référence – sans qu'on ne lui ait suggéré – au mot français « bas quartiers ». Au mot « *iva* » s'affilie l'idée de taille, les habitants de bas quartiers se conçoivent donc comme « petits » et non seulement inférieurs, ce qui fait toute une différence dans la mesure où la taille est le qualificatif de l'entité en lui-même alors que l'infériorité s'apparente à un rapport avec une autre. Il est vrai qu'une chose peut-être petite par rapport à une grande, mais généralement, le mot « petit » est indépendant, il est souvent significatif sans juxtaposition avec les autres alors qu'inférieur ramène toujours une comparaison. Dans cet ordre d'idée, leur condition semble alors autonome, automatique, sans que l'extérieur n'ait besoin de leur rappeler. C'est aussi dans ce sens qu'ils se qualifieront de « *madinika* » (**minuscule**) qu'ils opposeront à « *vaventy* » (**immense**). Et là aussi, « ce qui est mis en cause par les « *madinika* », ce n'est pas la hiérarchie, le fait que les uns se trouvent par rapport aux autres dans une position hiérarchique, c'est la qualité de la relation entre les deux termes posés dans un rapport hiérarchique. »²⁷

²⁷ ROY, cite par RAMAMONJISOA J., *Althabe et Madagascar. La réflexion sur le pouvoir*, Journal des anthropologues. Numéro special consacré à Gérard Althabe, n°102-103, Paris, Mais 2005

Ou alors, ils diront qu'ils sont « *tsy afa-manoatra* » (**qui ne peuvent rien pour leur sort**), comme si leur condition ne dépendait pas d'eux mais était achevée. Sinon, ils se considèrent de « *sahirana* » (**en difficulté**), « *mahantra* » (**pauvres**), de « *vahoaka tsy manana* » (**peuple qui ne possède pas**), « *tsy manana ny ampy* » (**qui ne possède pas l'acceptable**), « *tsy afaka mividy* » (**qui ne peut acheter**), « *mitrongo vao omana* » (**qui lutte comme un animal avant de pouvoir manger**).

Par « *vahoaka tsy manana* », « *tsy manana ny ampy* », « *tsy afaka mividy* », le paradigme financier de la pauvreté apparaît, l'« avoir » est mis en relief, un avoir qui se substitue, avec l'émergence de l'importance du capital financier, à toutes les valeurs. Ici, les habitants se prétendent pauvres uniquement financièrement, uniquement parce que la conjoncture économique a voulu leur pauvreté.

Puis, la notion de « pouvoir » apparaît par « *tsy afaka mividy* » : la population des bas quartiers n'ont pas d'argent, donc ils ne peuvent rien faire. Le règne de l'argent est une fois de plus souligné : « Le système de domination est bâti sur les valeurs d'un monde hostile, d'un monde sans coopération, un monde devenu hobbesien donc n'ayant d'autres dieux que l'argent et la violence des forts. »²⁸ Or, l'argent fait office valeur imposée, ne coïncidant toujours pas avec les besoins fondamentaux de la population : « Tout un chacun sait ce qu'est l'argent : le médiateur général qui brise la singularité des objets et en fait des marchandises échangeables ; le médiateur qui rend échangeables aussi bien les activités que les produits, et brise ainsi la singularité des personnes (...) en effet, l'argent ainsi défini, renvoie en réalité à la société industrielle occidentale ; croire qu'il se conserve tel quel suppose une solide foi dans l'universalisme, et un solide ethnisme qui fait de son propre monde, des créations qui en sortent, l'essence de cet universel.(...) (L'argent) devient signe d'une communauté qui émerge du rapport avec le pouvoir extérieur : les agents du développement économique lui donnent un mode d'existence qui n'a rien à voir avec celui-ci (le village, ici le quartier) ; d'où une extraordinaire incompréhension réciproque. »²⁹

Cependant, cette pauvreté extrapolée à l'argent est refusée. La phrase d'un badaud qui nous observait pendant une enquête est claire : « *izahay tsy mahantra fa sahirana a !* » (**nous ne sommes pas pauvres mais nous sommes en difficulté**) le prouve amplement. En fait, il s'agit ici

²⁸ Cours d' Anthropologie de RATSIMBAZAFIMAHEFA Patrice, 2^{ème} année Sociologie, 2000.

²⁹ ALTHABE G., « Anthropologie politique d'une décolonisation », L'harmattan, février 2000.

d'une exclamation d'un « hors-enquêté » qui n'a pourtant pas voulu répondre à nos questions quand nous lui avons demandé des éclaircissements. Psychologiquement, en effet, la pauvreté sous entend un classement dans la hiérarchie inférieure de la société, la réussite économique étant prônée comme modèle de succès social. Chez les malagasy, celui qui réussit sera *indraindraina* (il sera, en quelque sorte la fierté de la communauté), ayant une même connotation phonétique que *andrianina* c'est-à-dire considéré comme un roi. Le pauvre lui est considéré de *fadiranovany* (misérable). Alors que *sahirana* qui signifie plutôt « occupé » est utilisé comme pour dire qu'ils ne sont pas pauvres mais occupés à trouver ce qu'ils devraient manger. Sur ce dernier point, le paradigme change : à pauvreté statique et « résignatoire » se substitue une occupation effrénée - donc une lutte - contre cette pauvreté. La préférence sur la conception dynamique de combat contre la pauvreté est alors soulignée par rapport à un état statique constitué d'attentisme.

Face à cela, le concept de « pauvreté » est remplacé par des concepts décrivant des stratégies pour s'en sortir : « *mitrongo vao omana* » (**qui lutte comme un animal avant de pouvoir manger**) où une connotation de lutte bestiale – symbole de la force et de la libération de tous les instincts par excellence - émerge. Ce qui prouve ici que le combat ne connaît aucune limite, l'important étant de satisfaire les besoins vitaux.

A cela s'ajoutent des expressions comme « *miady amin'ny fiainana* » (**qui lutte contre la vie**), « *sady ady no tolona ny fiainanay ety* » (**lutte et combat constituent notre vie**). Là, étrangement, la vie devient l'ennemie (**ady amin'ny fiainana**), comme si la vie était elle-même responsable de leurs maux. D'ailleurs, des expressions « *manahirana ny fiainana* » (**la vie est difficile**), « *mandreraka ilay fiainana* » (**la vie est fatigante**) se remarquent aussi. Faute de coupable, les habitants procèdent à un transfert : la vie sans laquelle ils n'ont pas existé est la source de leurs problèmes. D'ailleurs, qui sait si c'est aussi dans ce sens que s'énonce la logique de la « sur-vie » ?

Des expressions comme « *charge be ny fiainana* » utilisée par une femme qui vit dans des conditions très précaires émergent également : c'est la vie qui devient ici une charge, un peu dans une optique de renversement des rôles : la vie qui devrait servir de support à l'homme devient un poids pour ce dernier. Et le mot « **charge** » a, rappelons-le, été utilisé en français ici, comme s'il est affilié à la modernisation de la société, comme si sans cette évolution sociale, la charge en elle-même n'aurait pas existé. En effet, les mots étrangers s'apparentent souvent à la technique, aux nouveautés, à la civilisation étant des mots nouveaux qui n'auraient existé sans

leurs signifiants eux-mêmes. Ainsi, *latabatra* n'aurait existé si les *vazaha* n'ont pas introduit la table, de même *sekoly* n'auraient pas été créés dans les « schools », écoles anglaises.

Ce *fiainana* est aussi souvent remplacé par *fiavelomana* (constitué par « fi-...-ana » désignant un moyen en malagasy et *velona* signifiant « vivant » : « *tsy maharaka ny fiavelomana* » (les moyens de vie n'arrivent pas à suivre), « *fiavelomana tsy ampy* » (les moyens de vie sont insuffisants) : la logique de moyens est spécifiée ici, une logique pourtant, en partie de survie aussi : l'enjeu est de rester *velona*, vivant. Si nous gardons même la racine *veloma* qui fait référence à « au revoir » en français, nous pouvons considérer cette expression comme un projet de vie, signifiant « plénitude de vie pour toi, se construire, construire le monde »³⁰, bref, il se trouve au centre de toutes les préoccupations malagasy.

Une conception organique de ce « *fiavelomana* » se remarque aussi : « *fiavelomana hozatra be* » (moyen de vie musclé), une conception qui sera reprise indépendamment par un autre enquêté : « *hozatra be ny vola* » (l'argent est musclé). Dans ce sens, le *fiavelomana* et l'argent sont considérés comme un organe vital, essentiel à la totalité du corps. En fait, nous pouvons y apparenter là l'homme et l'arbre³¹ : le *hozatra* pourrait alors être aussi ce qui fait croître l'arbre et ainsi la vie. Sans cela, l'arbre serait condamné, atrophié. Or, l'arbre trouve ici toute son importance : il est grand, imposant et constitue un élément essentiel à l'environnement.

Et surtout, les habitants ont conscience que leurs conditions de vie ne s'écrivent pas dans les normes : trois enquêtés ont précisé indépendamment que les modes de vie dans les bas quartiers sont « *tsy normal* » (un mot utilisé littéralement en français et voulant dire tout bonnement « anormal »). Un autre précise que c'est « *tsy ara-dàlana* » (non conforme voire illégitime). Ici, le « normal » fait référence aux normes posées par la société. C'est « tout ce qu'il convient de faire ou de penser »³². Est normal, tout ce qui est donc admis par la société qui pose les normes. Par opposition, est anormal tout ce qui sort de cette ligne préconçue, tout ce qui s'inscrit dans le registre de l'inadmissible, voire même tout ce qui est déviant. Ainsi, les habitants des bas quartiers, en ayant conscience de leur « anormalité », non seulement affirment qu'ils n'acceptent pas leur position, mais interpellent les autres (ceux qui ont posé la norme, donc la société) quant à leur situation. Ils marquent ainsi leur différence qui, au fond, peut même être considérée de pathologique.

³⁰ Cours d' Anthropologie de RATSIMBAZAFIMAHEFA Patrice, 2^{ème} année Sociologie, 2000.

³¹ RAMAMONJISOA J., « Les enjeux de la question de culture ».

³² Cours de Psychologie sociale d'ANDRIANAIVO Victorine, 2^{ème} année sociologie, 1999-2000.

Cette différence sera d'autant marquée que les habitants feront référence à une paradoxale intensification des difficultés liées à la conjoncture économique. « *Fianana mihasarotra* » (la vie qui devient de plus en plus difficile), « *miakatra ny vidi-piainana* » (traduit « pertinemment » par inflation, mais qui signifie littéralement : le prix de la vie augmente). Dans ce dernier cas, c'est la vie qui a un prix, ce ne sont pas les objets qui la permettent. La vie est donc intimement associée aux produits de consommation non seulement parce que la vie en dépend mais aussi et surtout parce que l'enjeu le plus important n'est pas de consommer mais de rester en vie.

Une autre enquêtée affirme même : « *Fiainana sarotra be mihitsy amin'izao, dia sahirana mihitsy ilay olona amin'ny fivelomana ary satria tsy mahaleo sarany akory ny vidiny* » (La vie est vraiment difficile maintenant et les gens éprouvent vraiment de la difficulté dans les moyens de vie (ou subsistance) et parce que le prix ne vaut pas la valeur). Là, la vie elle-même est dévalorisée. En effet, l'expression « *tsy mahaleo sarany ny vidiny* », mercantile, suppose que le prix de vente est inférieur au prix de revient : il y a alors une perte qui se dessine, comme si la vie elle-même était vécu à perte, l'individu n'en tire aucun bénéfice, il travaille pour la perte, pour rien, sinon pour celui qui a élaboré le produit en question. Et si nous allons plus loin, celui qui a élaboré le phénomène, c'est la société... capitaliste. En effet, bien que fondamentalement, la vie ne peut s'acheter, elle est ici comparée à un produit d'échange, elle entre dans la logique marchande.

Et quand cette difficulté va en croissant, les habitants ne font que s'enfoncer un peu plus dans la pauvreté, la misère, le gouffre. En effet, nous assistons à une opposition marquée entre le bas et le haut, la descente et la montée, deux extrêmes qui s'opposent et les habitants des bas quartiers sont ceux qui sont lésés.

Par ailleurs, le président d'association des bas quartiers précisera que « *ny mifanohitra amin'ny gasy sahirana dia ny tsara fivelomana. Izay manana tsara fivelomana a ! dia manana ny fahefana amin'ny lafin'ny rehetra. Izany hoe raha manana izy eo amin'ny fiaraha-monina malagasy, dia olona afaka mividy izay mandrebireby tompon'andraikitra izy izany izay.* » (le contraire de malagasy en difficulté, c'est celui qui a de bons moyens de vie (*tsara fivelomana*). Ce possesseur de bons moyens de vie a tous les pouvoirs sur tous les plans. Ce détenteur de bons moyens de vie peut acheter, peut parler. S'il possède (*manana*) dans la société malagasy, c'est que c'est une personne qui peut acheter, qui peut « embêter » un responsable). Ici, le pouvoir est une fois de plus affilié au capital financier : celui qui possède peut et peut parler. En effet, là aussi, la notion de « non-pouvoir » des habitants démunis apparaît, un non-pouvoir qui ne s'arrêtera pas non

seulement au financier, mais aussi au niveau de la communication. Cette interprétation de la parole remet en question alors la culture et la tradition : pour les malagasy, d'un côté, la parole est sacrée – les malagasy se distinguant par une culture de l'oralité -, d'un autre, elle suppose une supériorité hiérarchique – dans la société malagasy, seuls les *ray aman-dreny* y ont droit -. Or ici, le pouvoir et le sacre du capital se substituent au pouvoir et au sacre parental, une substitution qui s'inscrit un peu dans le passage de la domination traditionnelle à la domination légale préconisée par Weber. La légalité est transposée sur le traditionnel, or il s'agit d'une légalité qui est aussi le fruit d'une création : la loi, imposée par les hommes et donc quelque peu provoquée, qui diffère donc de la légitimité traditionnelle pouvant être qualifiée d'inhérente à la société. Et cette légalité ne semble pas écrite, elle relève d'une légalité obtenue un peu par « manipulation », par élaboration de normes nouvelles.

Cependant, il ne faut pas également omettre que le pouvoir relève universellement d'une condition matérielle. « Il est associé au prestige d'un côté et à la richesse de l'autre. Le prestige est à la jonction de l'appétit de reconnaissance d'un individu prêt à déployer les stratégies les plus coûteuses pour l'obtenir et de l'admiration qui lui est accordée en retour, lui ouvrant un espace plus large d'autonomie ou au contraire l'obligeant à redoubler d'efforts. La richesse témoigne des liens au pouvoir avec la praxis. Il n'y a de pouvoir que dans l'échange pour la transformation de la réalité. Cela détermine trois enjeux : le triomphe sur l'autre qui donne le prestige, la maîtrise de l'acte, et l'appropriation des richesses. Ceux qui ont du pouvoir détiennent, peut-être pour garder, peut-être pour donner ; le pouvoir se suit à la trace de l'économie comme à celle du prestige. »³³

Quoi qu'il en soit, cela prouve que les habitants des bas quartiers se sentent mal entendus, voire oubliés. Des expressions comme « *tsy misy mpijery* » (**que personne ne regarde**), « *takona* » (**caché**) émergent.

Précisément, « *takona* » signifie qu'il y a un obstacle sans lequel la zone ne sera pas dissimulée. Les habitants, par là, se placent alors en victimes.

A cela, s'opposera « *mahitahita* » (**qui voit partout**) qui suppose que ceux qui ont les moyens ont des clés partout. Les habitants vont alors jusqu'à implorer ceux qui doivent les regarder : « *mba jereo ihany izahay ety* » (**regardez-nous quand même**), « *mba ampitampitao any fa mahantra ny vahoaka malagasy* » (**faites passer le message que la population malagasy est pauvre**) avec une accentuation sur *mba* qui suppose une imploration, un appel à détresse et un appel à la pitié. Encore une fois, par cette imploration, les habitants des bas quartiers se placent en victimes et cherchent une aide dans ce sens.

³³ BARUS-MICHEL J., « Pouvoir : Mythe et réalité », Editions KLINCKSIECK, Paris, 1991.

Mais cette dissimulation n'est pas seulement l'apanage des dominants ou des hiérarchies supérieures. Elle est aussi le résultat de l'action des « médiateurs » sociaux qui devraient être représentés par les médias. A deux reprises, deux enquêtés différents et indépendants ont fait référence, sans que nous leur ayons posés la question, au fait qu'ils sont oubliés par les médias. « *Izaho izany mba mijery télé matetika fa rehefa misy fanadihadiana momba ny mponina dia ohatran'ny tsy tafidina aty mihitsy ry zareo fa eny Ampandrana, Ankadivato sy 67ha ireny ihany no hitany. Fa raha tena midina ety Andavamamba na Anjezika... raha hijery an'Anjezika angamba dia efa sahirana izy no hijery... dia gaga izy hoe : hay ve izao marina no tena fiainanareo aty. Kanefa eritrereto hoe tsy misy iray kilometatra akory ny mampisaraka ny làlam-pirenena makany Ivato iny, fa takon'ilay sarotsaron-javatra tsara tarehy ireny fotsiny fa raha tena ho ety ny fanjakana, hitany tsara. Hay ve izao marina no misy ety !* » (Je regarde souvent la télé mais quand il y a des enquêtés sur la population, c'est comme s'il n'arrivait pas à descendre vraiment dans ces bas quartiers mais parfois à Ampandrana, Ankadivato, aux 67ha, c'est encore ces endroits là qu'ils voient ! Mais s'ils descendent vraiment à Andavamamba ou à Anjezika, pour voir Anjezika sans doute, ils auront quelques difficultés pour voir (et ils seront surpris) alors c'est réellement comme ça que vous vivez ! Alors que, imagine, il n'y a même pas un kilomètre qui sépare de la route nationale qui va à Ivato, mais on est juste caché par les semblants de beauté qu'il y a, mais si l'Etat va bien ici, il verra ! Ah bon, c'est comme ça que ça se passe ici !) Ici, l'enquêté insiste sur « marina » traduit généralement par « réellement » mais qui signifie, dans son essence profonde, « juste », « vrai », faisant référence à *rariny* et *hitsiny*. Le « marina » ne se borne pas alors ici à un adverbe, il y va au-delà pour accéder à un concept à valeur méritoire : l'Etat devrait descendre dans les bas quartiers réellement parce que les habitants des bas quartiers le méritent.

Par ailleurs, la frontière « rue » émerge encore, les bas quartiers sont exclus à cause de l'infrastructure posée par l'Etat, il sont cachés par les choses qui semblent jolies, un peu dans une optique d'amadouement de l'opinion.

Un autre réclamera « *aleho izahay 231 hivoka télé fa tsy manana asa izahay* » (laissez-nous 231 (numéro de logement) apparaître à la télé parce que nous sommes sans emploi). Par là, les enquêtés réclament un droit : celui d'être entendu et vu, pour que leurs conditions soient connues de tous. Ils veulent clamer haut et fort qu'ils vivent dans la misère, sans doute par dépit. Cependant, cette réclamation se fera de façon humble : « *miangavy fa tsy manery* » (nous implorons mais nous ne forçons pas). En effet, les médias ont le pouvoir de transformer la perception des problèmes sociaux : « le simple fait d'en parler

publiquement change le statut de ces malaises : ce qui était vécu comme « problème personnel » ou « local » devient un « problème de société » qui doit être politiquement résolu ; ce qui était de l'ordre de la responsabilité personnelle relève désormais de la responsabilité collective³⁴. Or, il semble que les médias eux-mêmes sont quelque peu sélectifs et dirigés selon une ligne certaine³⁵. Par ailleurs, cela montre aussi que les habitants ont pleinement conscience des structures sociales, des statuts et rôles de chaque entité dans la sphère sociale et qu'ils pointent du doigt ceux qui n'assument par leur rôle représentés ici par les médias. En tout cas, cela prouve que les bas quartiers se sentent « lointains », à la périphérie de la société.

3. Habitants des bas quartiers : résignation, survie et impasse

D'un premier point de vue, les habitants des bas quartiers semblent se contenter de peu et se considérer en inférieur. Une analyse socio-psycho-linguistique semble le prouver.

Cinq enquêtés utilisent tous le mot « *kely* » (petit) : « *izahay aty izany maro anaka kely daholo e ! (...) tsy maintsy miezaka kely (...) sitrany hay sakafo kely ho an'ny ankizy.* » (nous ici, nous avons tous une petite progéniture nombreuse (...) on doit faire des petits efforts (...) au moins pour avoir un peu de nourriture pour les enfants). Cette même personne a même affirmé « *ohatra, taloha, akondro enina arivo mahampy telo andro, izao kelikely kilao fotsiny* » (exemple, avant 6 000 Ariary de bananes suffisent pour trois jours. Maintenant, (on ne peut avoir que juste un peu). D'autres affirment « *be ankizy boayboay kely* » (pleins de petits gars), « *asa-tanankeliko* » (mon petit artisanat), « *nisy fietezany kely* » (il y a eu une petite amélioration), « *anomezana vola kely* » (pour donner un peu d'argent), « *miracle kely* » (petit miracle).

Or, il faut préciser qu'il ne s'agit pas seulement ici d'une vision restreinte des choses. Dans la psychologie malagasy, effectivement, le *kely* (petit) est loin d'être péjoratif. En fait, du point de vue quantitatif, il suppose une insuffisance et une faiblesse de valeur mais, côté qualité, il appelle la protection (*zazakely*, *mampalahelo kely*) et qualifie ce qui est charmant, un peu dans une optique française de « tout ce qui est petit est mignon » (*mahafatifaty kely*, *mahafinaritra kely*).

Kely a aussi une valeur sentimentale : « *asatanankeliko* » (mon petit artisanat) est celui dont dépend mon existence et donc auquel je m'attache, ce qui nous pousse aussi à se référer à la chaleur contenue dans une « petite » entité : la petite maison est douillette – une

³⁴ CHAMPAGNE P. dans BOURDIEU, « La misère du monde », Paris, Seuil, 1993

³⁵ *ibidem*

conception d'ailleurs universelle si nous considérons le « home sweet home » anglais, la cellule familiale – de petite taille – possède, dans une conception occidentale, une certaine chaleur.

Puis, par *kely*, il semble que les communautés des bas quartiers prouvent leur humilité : ils essaient de s'en sortir, mais ils ne peuvent pas faire grand-chose vu leurs moyens limités, il vaut mieux ne pas se considérer comme des gros bonnets. D'ailleurs, cela correspond bien à une mentalité malagasy qui sanctionne ceux qui se croient supérieurs aux autres ou qui sont orgueilleux.

Par ailleurs, le simple observateur remarquera qu'ils se consolent d'approximation, soulignés surtout par l'utilisation des radicaux répétitifs : « *ety ambanimbany ety* » (ici, dans ces zones assez basses), « *fiainana sarotsarotra ihany* » (la vie est quand même assez difficile), « *manahirankirana* » (assez gênant), « *tsotsotra ihany* » (assez simple), « *tsotsorina ihany fa raha arahina ny fidiram-bola aloha dia tsy normal mihitsy* » (on essaie de faciliter mais même la rentrée d'argent n'est pas normale), « *milamindamina* » (assez ordonné), « *mivarobarotra* » (on vend un peu). Et même en qualifiant leurs activités : un enquêté président d'association dira : « *mitaonataona biriky sy mitaonataona charbon* » (on transporte un peu de brique et de charbon). Mais ce ne serait pas uniquement la population qui le fait, les dirigeants aussi : « *dinidinihany eo fotsiny* » (ils font semblant d'observer). Ou alors ils utilisent « *eo eo ihany* » (approximativement ou assez bien).

Mais si nous sommes tentés de trouver là un mécanisme de résignation, nous changerons vite d'avis quand nous saurons que ces processus d'approximation ne font pas seulement figure d'approximation de la réalité, mais aussi et surtout de minimisation de la pauvreté : la vie n'est pas « *manahirana* » (gênante), « *sarotra* » (difficile), elle est « *manahirankirana* » (assez gênante), « *sarotsarotra* » (assez difficile) et on n'essaie pas de la rendre « *tsotra* » (facile) mais « *tsotsotra* » (assez facile). Par là, les habitants essaient de minimiser leurs problèmes, de ne pas trop y penser. Il est vrai que, pris dans une conception moderne, cette approximation demeure néfaste si elle est appliquée au travail « *mitaonataona biriky* » (transporte un peu de briques), mais ne peut-elle pas se comprendre vis-à-vis du chômage chronique qui sévit actuellement ? Pourrait-on véritablement travailler à fond si les offres ne le permettent pas ? En fait, « le peuple malgache que l'on accuse à tort de ne pas

travailler est en fait un peuple travailleur et responsable. Mais comment donner le meilleur de soi-même quand on vit perpétuellement dans l'insécurité et la misère ? »³⁶

En effet, les habitants précisent qu'ils sont « **obligés de vivre avec ce qu'il y a** » : (*voatery miania amin'ny zava-misy*). Les stratégies de survies ne manquent pas, mais c'est parfois la conjoncture qui constitue un obstacle. Un enquêté affirme même, dans ce cadre, qu'il faut vraiment un « **miracle** » (ici employé en français) pour qu'ils puissent s'en sortir. Or, « **miracle** » ici fait référence à la Bible, à la religion, qui ne dépend donc pas de toute logique humaine. Cela ne fait que rendre le phénomène plus clair : les habitants des bas quartiers ne peuvent plus se fier aux constructions humaines.

Ainsi, les habitants se basent sur le hasard. La persistance des mots comme « *indraindray* » (**parfois**) se remarquent : « *indraindray mahita, indraindray kelikely no azo* » (**quelquefois on en trouve, quelquefois on arrive à en avoir un peu**). Bref, l'individu n'est plus maître de lui-même, de son destin, il perd tout pouvoir. « Le hasard est un équivalent du chaos, peut être encore plus redoutable en tant qu'il percute l'individu dans sa prétention à être sujet. Tout peut arriver et n'importe quoi, le pire comme le meilleur et à n'importe qui, au pire comme au meilleur, sans discernement, sans équité. »³⁷

Cependant, encore une fois, nous ne pouvons affirmer que ces communautés se résignent gratuitement. En fait, des stratégies de lutte pour la survie apparaissent : « *tsy misy faly ny hivoretaka amin'izao* » (**personne ne se contente de se laisser traîner comme ça**) affirme un enquêté. Un autre dira : « *miezaka mafy mihitsy hoe raha ohatra isika tapak'andro no miasa teo dia miezaka mihitsy hoe atao indray andro. Hanetsemana ilay fahasaratany. samy mikofoka mafy izahay mivady fara-faharatsiny mba hijanonana amin'izao, miezaka izahay tsy ho latsaka ambany* » (**on s'efforce comme on peut pour, par exemple si on n'a travaillé qu'une demi-journée avant, on va s'efforcer de travailler en une journée. on se démange fort moi et ma femme, au moins pour rester à notre niveau, on fait tout pour ne pas tomber en bas**). La reconnaissance sociale tient alors une place très importante : de là dépendent la position, le statut, le rôle de l'individu dans le système. D'un statut prescrit et assigné par la société, chacun ne peut s'en contenter : il doit conquérir un nouveau statut par lui-même, adapté à l'évolution des sociétés, dépendant de la communauté où il s'intègre. L'enquêté use alors, dans ce cadre, d'insistance « *mafy* » et se réfère à « **boucher** » (*hanetsemana*) comme si l'argent fuyait et qu'il fallait l'arrêter (l'enjeu

³⁶ ESOAVELOMANDROSO M. – FIELTZ G., « Démocratie et développement : mirage ou espoir raisonnable ? », Actes du colloque du 6 au 12 mai 1992, Antananarivo.

³⁷ BARUS-MICHEL J., « Pouvoir : Mythe et réalité », Editions KLINCKSIECK, Paris, 1991.

important est encore ici la préservation du capital). Par ailleurs « *mikofoka* » (**bouger fort**) appelle à une action concrète.

Puis, les changements de concepts déjà cités plus haut « *sahirana fa tsy mahantra* », « *sahirana fa tsy madinika* » (**en difficulté mais non pas pauvre/petit et faible**) s'inscrivent dans ce cadre.

Surtout ils usent de stratégies palliatives, presque défensives. Un enquêté insiste dans ce cadre que « *ety amin'ny faritra iva no tena hita ny fiaraha-monina tena malagasy : izahay ety tena mifankatia ary tsy miova izany na sarotra aza ny fiainana. Izany hoe raha misy maty ety, dia tsy mila ferapara akory dia samy mahafantatra ny tokony ataony ny tsirairay dia tonga izy, na dia tsy hanome vola aza. Misy resaka mpangalatra ety aminay dia tsy mila polisy sy zandarma akory fa olona irey fotsiny no mikika na mampaneno lakolosy dia efa lasa ny hazolava. Olona iray fotsiny no mikiaka hoe « mpangalatra e ! » dia mirohotra daholo ny rehetra. » (c'est dans les bas quartiers que se remarquent les sociétés vraiment malagasy : chez nous, nous nous aimons vraiment, mais cela change un peu du fait des difficultés quotidiennes. C'est-à-dire que ici, s'il y a un mort, nous n'avons pas besoin de faire-part mais chacun sait ce qu'il doit faire et il vient, même s'il ne contribue pas financièrement. Il y a des histoires de voleurs, on n'a pas besoin de police ou de gendarme mais il suffit qu'une seule personne crie ou fait sonner une cloche et le système « hazolava » se met en marche. Une personne crie : « au voleur » et tout le monde se rue dessus.) Dans ce sens, les habitants des bas quartiers aspirent à un « retour aux sources » : le mouvement conservateur s'inscrit alors dans un souci de réinstaurer une communauté à valeur traditionnelle en refuge, par rapport à une communauté à valeur matérielle. En effet, la référence à une société des bas quartiers entièrement malagasy ne constitue-t-il pas au fond, une référence à une société malagasy où l'argent a toujours été sousestimé ? Les malagasy, primordialement, ne s'intéressent pas à l'argent. « *Aleho very tsikalakalambola toy izay very tsikalakalam-pihavanana* » (Il vaut mieux perdre de l'argent que les relations du *fhavanana*) dira-t-il. Dans l'histoire, ce sont les étrangers qui ont introduit les valeurs mercantiles et le commerce qui, sont d'ailleurs apparentés à la recherche de profit, et à la corruption. Ainsi, pris dans une optique bourdieusienne, c'est uniquement dans le champ traditionnel malagasy que les habitants des bas quartiers pourront faire valoir leurs capitaux. Ailleurs, comme dans les champs capitalistes, ils seront mis à l'écart, ils seront « out ». Un retour aux sources ne peut qu'alors être bénéfique. Cela fait alors valeur de fierté.*

Notre interlocuteur précise : « *Vao miala amin'itony faritra iainanay itony dia efa fiainana vahiny sy maoderina ny fiainan'ny gasy na dia samy eto ihany aza. »* (Dès que

nous nous éloignons de cette zone où nous vivons, la vie des malagasy devient comme une vie étrangère et moderne même si nous nous trouvons tous au même endroit.)

Mais il ne faut pas omettre le fait que ces communautés sont dans l'impasse : ils ne peuvent s'en sortir, la seule issue constitue la résignation. A l'image de l'expression « le Tiers-monde est dans l'impasse. L'ajustement au centre bloque l'ajustement à la périphérie »³⁸, nous pouvons dire que les bas quartiers sont aussi dans l'impasse : ce sont les premières victimes de la pauvreté n'ayant d'autres moyens de s'en sortir, étant eux-mêmes composés de non-scolarisés, de chômeurs, de démunis et étant chassés du système d'avance. D'ailleurs, un enquêté va affirmer que les habitants des bas quartiers « **héritent** » de la pauvreté (*mandova fahantrana ny olona ety*). Et il explique : « *tsy tonga ao an-tsain'ny ray aman-dreny sy ny ankizy mihitsy ny andeha lavitra nohon'ny fahamafisan'ny fiainana. Fa raha vao manana hery kely hiatrehana ilay asa mafy, na dia atao hoe karama vary masaka aza, izany hoe ilay karama vary masaka taloha no mety fa izao efa lasa dite, satria a ! ny olona rehefa mikarama dia tsy misakafo atoandro fa kafe na mangahazo na katsaka kely-na ariary zato na efapolo, dia amin'ny alina vao mahandro vary* » (aller loin ne vient pas du tout à l'esprit des *raiamandreny* et des enfants à cause de la dureté de la vie. Mais dès qu'ils ont de la force pour affronter des travaux durs, même si c'est pour être payé par un salaire « *vary masaka* », en fait, ce salaire « *vary masaka* » c'était avant que ça collait mais maintenant, il ne s'agit plus de riz cuit mais de thé, parce que le thé, en fait, les gens qui sont salariés et vivent dans cette zone où nous vivons souvent ne mangent pas à midi mais mangent du café ou du manioc ou un peu de maïs, pour environ 100 Ariary ou 40 Ariary mais c'est seulement la nuit qu'ils font cuire du riz.) Ce même enquêté fait même référence à un « *tarazo* » (maladie ou mal héréditaire). L'héritage qui devrait constituer un bien, une richesse pour l'individu change donc de connotation : il devient chargé de « négatif », marquant encore une fois tout le négatif contenu dans les habitants des bas quartiers. Par ailleurs, par le changement de « *vary masaka* » en « thé », nous assistons à un changement de paradigme nutritionnel et consommateur : même le riz qui est l'aliment de base des malagasy est abandonné au profit du thé, un changement qui est pourtant dû à l'économie : là aussi, la force du capital apparaît. Une force qui est d'autant plus marquée que la rémunération en nature « *vary masaka* » (riz cuit) est maintenant sousestimé.

De même, il parle d' « **accident** » quand les habitants se trouvent confrontés à une difficulté incontournable : « *rehefa tonga amin'ny toerana hoe tsy afaka miresaka intsony ny ray aman-dreny dia – ohatran'ny accident io- mandeha ilay tòmôbilina, mandeha dia*

³⁸ Cours d' Anthropologie de RATSIMBAZAFIMAHEFA Patrice, 2^{ème} année Sociologie, 2000.

midofotra ; dia tonga eo izany a ! dia na ny zavatra azo aza very daholo. Izany hoe tsy misy resaka faka ifampiresahana fotsiny rehefa mijanona mianatra ny ankizy ety amin'ny faritra ao anatin'ny fahasahiranana ety. Tsy misy azo atao intsony afa-tsy hoe andao hitady vola hoanina. Hoanina androany» (quand on arrive à un lieu où les parents ne supportent plus la discussion (*resaka*), comme un accident où la voiture roule, la voiture roule et percute un obstacle (*midofotra*) ; arrivé là, même tout ce qui est acquis est perdu. C'est-à-dire qu'il n'y a plus de discussion sur lequel on peut discuter quand les enfants arrêtent leurs études dans ces zones en difficulté. Il n'y a plus d'autre alternative que d'aller chercher de l'argent à manger (*hitady vola hoanina*). A manger aujourd'hui). Là encore la référence à un objet métaphorique jugé moderne se remarque : la vie d'un individu est désormais affiliée à un engin matériel qui marche au carburant mais qui justement peut s'arrêter de rouler par accident pour des raisons financières. Par ailleurs, l'importance de l'argent est une fois de plus marquée : ici, elle est mangée et ne sert pas pour acheter à manger. Ce « lapsus linguistique » montre que le monde ne raisonne plus que par l'argent.

Et surtout il avance que ces gens sont « victimes de l'impartialité du *vintana* (*niangaran'ny vintana*) jusqu' à la destinée de Dieu (*lahatr'Andriamanitra*). Si on y regardait de plus près, il y a des gens qui sont vus et d'autres qui ne le sont pas... et cela devient *vintana*. Il y a une expression des ancêtres (*fitenin-drazana*) qui dit qu'il faut juste que la personne mange mais il ne fait plus confiance à son *vintana* pour que sa vie s'améliore ou qu'il devienne riche ou encore que ce qui le concerne lui convient mais juste, dès qu'il peut voir un petit peu – que ce soit une maison en bois ou une maison en boue où il peut s'abriter en partie (*mialokaloka*), alors il s'installe, et parfois la maison n'est pas à la personne mais il y a une autre personne qui a pitié de lui et s'il en a encore besoin, il le laisse faire. » (*Ilay dikany hoe niangaran'ny vintana izany a ! Hatramin'ny lahatr'Andriamanitra raha ohatra ka jerena ilay izy dia hoe misy olona voajery sy tsy voajery...dia lasa hoe vintana ilay izy hoe. Misy fitenin-drazana hoe mila mihinankanina fotsiny, izany hoe ilay olona ety efa tsy matoky ny vintany intsony ilay izy hoe mba hivoatra ny fiainany na hoe hana-karena izy na hoe mba mety ilay hoe momba momba azy fa juste izany hoe raha vao mahita kely na hoe trano hazo na trano fotapotaka eny ahafahana mialokala dia mipetraka eny ary mazana izany a tsy an'olona ilay trano fa misy olona miantra izany dia raha mbola tsy ilainy ilay trano dia avelan'ny manaonao eny ilay rehetra rehetra.*)

Le *vintana* peut être traduit par la chance de tout malagasy et le *lahatra*, la destinée. Normalement, ces deux notions sont incontournables, mais ce qui se remarque ici, c'est que l'interviewé affirme que ce *vintana* dépend de l'attention accordée sur le sujet. Il y a donc là changement de référent : le *vintana* n'est plus l'apanage d'une force transcendante, mais de la société elle-même. La valeur de l'exclusion trouve ici toute sa signification.

L'enjeu est aussi ici réduit au « manger » qui est le besoin élémentaire avec « dormir ». La vie est alors réduite à son sens le plus élémentaire et primaire.

Ce n'est pas pour rien alors que l'enquêté précise, dans un même ordre d'idée, que ces gens sont victimes de « **la sanction de classe** » (*tsinin-tsaranga*). Il ironise dans ce sens : « *Misy olona manao organisation an'ilay hoe andriana dia nihomehy aho ao anatin'ilay izy. Tsy sahy miteny anefa ilay manao organisation an'ilay hoe andevo izany ao anatin'izay. Ny eo anelanelan'izay hoe hova na hoe tsimahafotsy. Dia na ilay olona, ilay olona hoe tena esclave, ilay hita hoe tanàna mpanao an'ireto ilay tsara fivelomana ireto aza dia tsy misy sahy miteny ny tenany hoe andevo fa raha samy mikarama ety ary ka miady fa mifanandevondevo a ! dia efa hita hatramin'ny totohondry, samy tsy mahazaka an'izay izany ! nefa ry zareo ihany no mahafantra hoe reny andriana reny zao ! sahy miteny hoe ireny andriana !* » (Il y a des gens qui font l'organisation de ce qu'on appelle *andriana* et ça me fait rire. Or, peu de gens oseront dire qu'ils vont faire une organisation des *andevo*. Au milieu se trouvent les *hova* et les *tsimahafotsy*. Et même les gens, les gens qui sont vraiment esclaves qu'on voit ces mains qui ont ces bons moyens de vie (*tsara fivelomana*) n'osent pas se considérer comme *andevo* car même s'ils sont tous des salariés d'ici et qu'ils se disputent et s'insultent en *andevo*, ce sont les injures et les coups de poing qui pleuvent. Personne ne le supporte. Alors que c'est eux-mêmes qui font la différence (et qui disent): « voilà les *andriana* »). En fait, ce système de pseudo-castes imposé sous la monarchie merina fait partie de l' « inconscient collectif », voire même de la conscience collective malagasy. Ils ne font que confirmer la stigmatisation des *andevo*. L'enquêté dénote là sa frustration.

Et cette stigmatisation relève également parfois de la nature. Par ailleurs, le même enquêté précise : « *Nanaovako hoe faritra niangaran'ny vintana izy io a ! Raha misy zavatra anankiray hoe ambolena tokony ho tsara a ! afafy tokony hafinaritra a ! dia mazana izany dia simba izay zavatra izay noho ilay tsy fahampiana.* » (c'est une zone victime de l'impartialité du *vintana* parce que s'il y a une chose qu'on doit cultiver et qui devrait être beau, qu'on sème et qui devrait être joli ! Souvent cela est abîmé à cause du manque d'aide.) Là encore, c'est le capital qui fait défaut, la dépendance à la terre et à soi-

même ne suffit pas, bien que les habitants se démènent pour essayer de s'en sortir, ils sont confrontés à un obstacle de taille : l'argent.

4. Habitants des bas quartiers : population figée ?

Ces communautés semblent aussi être figées et renfermées sur elles-mêmes. Un enquêté affirme qu'il ne quittera jamais cette zone et affirmera : « *tsy mety amin'ny rako ny handao an'ity faritra ity* » (**mon sang ne me permet pas de quitter cette zone**) expliquant que c'est là qu'il a vu le jour et que quitter cette zone – bien qu'il a les moyens de le faire – seraient comme une « trahison ». Dans ce sens, le mot « sang » doit être considéré : le sang, c'est la vie, cela constitue aussi un lien immuable et intransformable. Chez les malagasy, nous parlerons de *fati-dra*, (un lien affectif justement par le sang et qui ne peut être inaliénable), le sang marque aussi des individus d'une même espèce « *mitovy ra amiko* » (**ayant le même sang que moi, donc ayant les mêmes affinités**). Certains habitants des bas quartiers sont alors liés à leur « territoire » de façon indétournable. Par cela, en effet, les bas quartiers correspondent à la zone qui les caractériserait, qui ferait leur identité.

Une autre enquêtée précisera : « *tranon-drazan'ny ray aman-dreninay ity dia tsy azonay iàlana. Nefa jereo ny zafikely, ny bevohoka mbola firy ? telo sa efatra* » (**c'est la maison des ancêtres de nos parents et nous ne pouvons l'abandonner. Alors que regarde les petits-enfants ! Et les enceintes, il y en a encore combien ? sans doute trois ou quatre**). Elle parle alors d'une maisonnée mesurant à peine sept mètres et dont la hauteur ne dépasserait pas les trois mètres et où, plus est, vivent une dizaine de familles. Ici, les habitants des bas quartiers revendiquent un territoire qui est au centre même de l'identité malagasy. En effet, le territoire fait référence à la terre des ancêtres (*tanin-drazana*) et prouve donc que l'individu a des racines précises : ce n'est pas un *olon'olom-poana* (**n'importe qui, n'importe quoi**). En restant dans les bas quartiers, les habitants font appel à leur identité qui est « le principe de cohésion intériorisé par une personne ou un groupe qui lui permet de se distinguer des autres, de se reconnaître et d'être reconnu. »³⁹ Par ce principe de cohésion, « les quartiers pauvres sont un lieu important de regroupement familial »⁴⁰. Nous pouvons noter, par ailleurs, - ce qui pourrait faire naître une nouvelle thèse - que « l'ancrage dans les quartiers pauvres répondent à des besoins spécifiques de leurs habitants. Pour une part, ces quartiers semblent offrir à un certain nombre d'individus la possibilité d'une participation,

³⁹ LABURTHER-TOLRA et WARNIER, « Ethnologie/Anthropologie », PUF, 1993.

⁴⁰ WACHSBERGER J-M., « Les quartiers pauvres d'Antananarivo : enfermement ou support ? », Document de travail, Développement Institutions et Analyses de Long terme (DIAL), DT/2006-05

mêmes minima, aux échanges économiques. » Il précise dans ce sens l'importance du secteur informel.

Cette atrophie peut aussi s'expliquer par le fait qu'ils ne semblent pas atteints par la modernité surtout des plannings familiaux : ils ont tous beaucoup d'enfants.

Cependant, c'est justement sur cette progéniture que semble s'inscrire leur refus de l'immobilité. La plupart des enquêtés semblent lutter pour leurs enfants. Certains ne plaignent au nom de leurs enfants : « *mahantra daholo ny zanakay* » (**nos enfants sont tous pauvres**), d'autres prétendent faire tout leur possible pour éduquer leurs enfants : « *manao izay vitany izahay hanabeazana ny zanakay satria ny fanabeazana no loharano-karena voalohany. Izay hoe, n'inon'inona tsy fahampiana dia miezaka foana amin'ny fianaran'ny ankizy.* » (**on fait tout notre possible pour éduquer les enfants, parce que c'est l'éducation qui est la première source de richesse, ainsi, quoi qui manque, on fait des efforts pour l'éducation des enfants**), « *izany hoe manao izay vita izahay hahatafaita an'ilay... mba hampandehanana ny ankizy any am-pianarana, dia miezaka kely izahay* » (**alors on veut tout faire pour faire réussir les... pour envoyer les enfants à l'école et on fait un peu d'effort**). Un autre précisera : « *mi-sacre arak'izay azo atao* » (**il se sacrifie tant que possible**) pour envoyer les enfants à l'école. D'autres diront « *tsy an'asa daholo ny zanakay* » (**tous nos enfants n'ont pas de travail**). Par ailleurs, une femme à qui nous avons demandé si elle participait aux luttes populaires explique : « *ny ho avin'ny taranaka no jerena fa tsy ny an-ny tena* » (**c'est l'avenir de la progéniture qu'on regarde mais pas le sien**).

Dans la psychologie malagasy, l'enfant c'est le *sombiny aina*, le *menaky ny aina* : l'enfant c'est alors la vie, une partie de la vie, de soi qui mérite tout autant d'attention que la vie elle-même. Le malgasy « s'immortalise » par ses enfants : c'est une façon de perpétuer la vie. Pour un malgasy, s'occuper de son enfant, c'est s'occuper de son futur, de son avenir. Ce n'est d'ailleurs pas pour rien qu'ils disent *ny tanora no ho avin'ny firenena* (les jeunes sont l'avenir de la nation).

C'est donc au niveau de cette population que sera réalisée l'étude sur la conception de l'Etat. Partant du fait que les habitants des bas quartiers étant primordialement exclus et se sentant eux-mêmes par la société, les médias et même l'Etat, il est essentiel de savoir comment ils appréhendent cet appareil étatique. Est-ce que cette marginalisation a un impact sur cette conception, ce qui pourrait ainsi les pousser à « se venger » sur l'Etat ? Ou alors, peuvent-ils compter sur l'Etat pour les sortir de cette situation ? L'Etat est-il intégré dans leur

stratégie de survie ? Sinon se sentent-ils réellement différents des autres citoyens dans cette relation gouvernant-gouverné ? Pour répondre à cette question, la deuxième partie de l'étude se focalisera sur deux points essentiels:

- la conception du pouvoir étatique par des habitants des bas quartiers,
- les attentes et la participation de ces habitants vis-à-vis de l'Etat et de la Nation.

CONCEPTION DU POUVOIR ETATIQUE PAR DES HABITANTS DES BAS QUARTIERS

Cette partie ne se bornera pas à déterminer la conception du pouvoir étatique. Elle s'étendra également à la « concrétisation » et aux conséquences de cette conception : elle déterminera alors les attentes vis-à-vis de l'Etat et à la participation dans la vie de la Nation, résultats directs de cette conception. Cependant, avant d'arriver à ces deux points essentiels, la conception de cet Etat en lui-même sera considérée.

I – CONCEPTION DE L'ETAT

Généralement, l'Etat pour les malagasy est le *fanjakana* ou le *fitondrana*.

Par *fanjakana*, il est, de prime abord, affilié à la royauté, à la monarchie. Mais si une déduction globale nous permet de l'affirmer tel quel, les caractères de cette perception « monarchique » méritent d'être soulignés.

En effet, à Madagascar, le *fanjakana* est composé du radical « -zaka- » qui signifie « supporté »⁴¹. L'Etat est donc considéré comme une charge qui incombe à une personne désignée par la communauté.

Cela peut s'expliquer par l'origine – sinon les formes antécédentes - de cet Etat même. L'exemple du dirigeant aux temps « *vazimba* supérieurs » le prouve. En tout cas, bien que l'Etat en tant que tel n'existait pas encore, les modes de régulations de la société existaient et petit à petit a émergé un chef patriarcal désigné. C'est alors le *hova* ou *nasandratr'hova* (élevé au pouvoir par le peuple). Il précise, dans ce cadre : « Ce *hova* exerce le commandement. Il a le droit de vie et de mort sur les membres du clan, mais son mandat est limité et il peut être révoqué à tout moment si les membres du clan en décident ainsi »⁴². C'est alors l'entité régulatrice de la vie sociale qui s'apparente à l'Etat, qui n'est pas appelé comme tel mais qui est sans doute son origine apparaît : c'est celui qui a été « choisi » pour exercer le commandement. Dans ce sens, le *hova* qui est alors le dirigeant suprême ne peut arriver en place que par la communauté.

Par ailleurs, le Fanjakana revêt aussi un aspect territorial⁴³. On parle de « tany sy ny fanjakana » ou « tany amam-panjakana ».

⁴¹ Boky firaketana sy ny fiteny sy ny zavatra malagasy, Imprimerie industrielle, janvier 1940.

⁴² BOITEAU, « Contribution à l'histoire de la nation malgache », Co-édité par Editions sociales et le ministère de la culture et de l'art révolutionnaire de la République démocratique de Madagascar, 1982.

⁴³ DELIVRE A., « Interprétation d'une tradition orale. L'histoire des rois d'Imerina (Madagascar), Paris, 1967.

Puis, il aurait un sens de « moyen », donc dans une certaine mesure, d'une « règle » à suivre et à appliquer, étant donné qu'il aurait « d'abord servi à désigner à la fois le mode gouvernement et les règles de succession » et qu'il serait ainsi un « ensemble de dispositions royales qui règlent la vie politique » (*fanjakana ifanoavana, fanjakana arindra*). Pris dans cette optique, il suppose alors une structure imposée par une entité supérieure.

Quoi qu'il en soit, il suppose qu'il n'est que l'apanage d'un seul homme, d'un monarque, à la tête de la société, étant issu du mot « *mpanjaka* ».

Cependant, ce souverain est loin d'avoir un caractère dictatorial. Le *fanjakana* lui-même est issu du *hasina* donné par la population et comme ce *hasina*, le *fanjakana* n'est pas acquis définitivement : « l'existence du *fanjakana* était précaire, aussi fragile que le *hasina* du souverain: toujours à refaire, il devait être soutenu et préservé de toute atteinte extérieure. » C'est le *hasina* qui désigne la sainteté et l'efficacité d'une chose⁴⁴. Sans le *hasina* attribué par la population – donc, sans la population qui attribue le *hasina* - le *fanjakana* comme le souverain n'est rien, il ressemble à tout autre être ou chose et il n'aurait pas la « vertu intrinsèque qui rend une chose bonne et efficace en son genre »⁴⁵. Ainsi, le *fanjakana* n'en faisait pas qu'à sa tête: il avait comme support la population, tout projet devait être soumis au *vahoaka*. « Raha toa nisy zava-baventy nitranga na atao dia ny vahoaka mihitsy no novoriany tamin'ny kabary lehibe tao Andohalo, na teny Ambohimanga. (...) Nataony izay nifampierana ampahibemaso tamin'ny loholona sy ny vahoaka izany raha nisy lalàna lehibe atao, na fanompoana makadiry, na fanafihana hataony. » (S'il y a des grandes choses qui arrivent, c'est vraiment le peuple qui est réuni dans les grands discours à Andohalo, Ambohimanga (...). On le fait pour demander l'autorisation devant tout le monde, aux loholona et au vahoaka s'il y a des grande lois à élaborer ou des fanompoana difficiles ou pour les offensives à réaliser.)

Ici, la notion de *vahoaka* prend tout son sens : c'est l'ensemble de la population, mais c'est aussi le « *ambanilanitra* » (sous les cieux), le « *valalabemandry* » (grande sauterelle qui dort), le « *valalatsimandadiharona* » (sauterelle qui ne rampe pas sur le panier), le « *sarambaben'ny kintana* » (l'ensemble des étoiles), « *vodiahitrarivo* » (racine d'herbes par milliers), le « *bozaka aman'ahitra* » (herbes et broussailles), le « *miakandrefa-baravarana* » (celui qui a la porte orientée vers l'ouest)⁴⁶. Selon ces synonymes, le *vahoaka* est l'entité qui existe par rapport au monde, au cosmos (cieux, étoiles) et qui se réfère à eux. C'est aussi la

⁴⁴ ibidem

⁴⁵ WEBBER cité par DELIVRE A., « Interprétation d'une tradition orale. L'histoire des rois d'Imerina (Madagascar), Paris, 1967.

⁴⁶ RAJEMISA RAOLISON R., « Rakibolana Malagasy », Fianarantsoa, 1995.

grande sauterelle qui justement « saute » et donc se déplace mais qui, regroupé en nombre est craint : les invasions de criquets sont des plus dévastatrices. C'est alors l'entité qui apparaît inoffensif mais qui est pourtant capable de tous les dangers. D'ailleurs, quand elle représente le peuple, elle « dort » (*mandry*), mais la vigilance est quand même de mise. Sinon, c'est l'herbe et la broussaille, qui représente des plantes accrochées à la terre : ils font donc office de supports mais aussi de protection du support. Radama, par exemple a précisé : « Les grands sont comme la tête du peuple et les petits sont comme la chaume de l'herbe ; mais la fleur de l'herbe ne s'élève que par le vœu des chaumes. De même, les grands doivent être unis aux petites : si l'herbe sèche, la fleur tombe ; si les grands sont abandonnés par les petits, ils ont froid. »⁴⁷

Par ailleurs, dans la conception malagasy, le souverain était tenu de respecter le *vahoaka*. Il était obligé de tenir ses promesses : « Dans le système politique malgache ancien, la cohésion de la société – et plus ; son être vital – reposait sur la parole du souverain, parole sacrée par excellence. »⁴⁸

D'autant que cette entité « *vahoaka* » est d'une importance capitale. Généralement, elle est crainte. « *Tsy ny tany no fady fa ny vavam-bahoaka* » (ce n'est pas la terre qui est tabou c'est la bouche des *vahoaka*) dit le proverbe comme si c'était le *vahoaka* qui imposait les règles sociales, surtout les *fady* et tabous.

Quelquefois, cet Etat est aussi appelé *fitondrana*. Cette transformation antérieure de la traduction efface, en partie, ce paradigme royal suprême, cependant, il fait encore référence à « conduite » qui est généralement l'affaire d'un seul homme : pris dans une conception moderne qui semble bien adaptée à l'évolution des conceptions, un homme qui dirige, qui conduit, est métaphoriquement celui qui se trouve « au volant » d'un engin, d'une voiture, d'une entité. Et comme il n'y qu'un seul volant, il est le seul à décider de sa manipulation. Le mot « *fitondrana* » est donc déjà frappé d'un stéréotype de décideur unique.

Mais il fait aussi référence à *fitondran'Andriamanitra* (voies de Dieu) et rappelle donc une force transcendante. Chez les malagasy, *Andriamanitra* est le *Andriana manitra*, c'est-à-dire le Dieu suprême. C'est la façon dont les Anciens (*Ntaolo*) appelait les forces secrètes (*hery*

⁴⁷ *Tantara ny andriana*, t. IV, cité par BOITEAU, « Contribution à l'histoire de la nation malgache », Co-édité par Editions sociales et le ministère de la culture et de l'art révolutionnaire de la République démocratique de Madagascar, 1982

⁴⁸ DOMENICHINI J.P – RAMIARAMANANA B., 1977: *une abolition de l'esclavage?*, dans *L'esclavage à Madagascar : Aspects historiques et résurgences contemporaines*, Actes du colloque sur l'esclavage, Antananarivo, 1996

miafina) en-dessus de toute la nature ou encore la plus grande de toutes ces forces⁴⁹. Ainsi, le *fitondrana* rappelle un pouvoir supérieur.

Pour les enquêtés, le *fanjakana* est affilié aux personnes qui le composent. Mais il est également perçu par ses actions et son caractère. Ces points seront considérés en-dessous. La référence au « fanjakana ray aman-dreny » ou Etat-parent, sera également relevé.

1. L'Etat défini par ses composants et sa position

Les acteurs étatiques sont, en effet, pour certains enquêtés, ceux qui définissent l'Etat.

Trois enquêtés – simples gens – affirment tous leur conception de l'Etat dans un sens « personnifié » : « *Tsy mahalala ankoatran'ny prezida Ravalomanana aloha izahay e ! Izy no hitanany, izy no voafidim-bahoaka... Izy no angatahinay tokony hijery ny sahirana* » (Nous ne connaissons personne d'autre que le président Ravalomanana ! C'est lui que nous voyons, c'est lui qui a été élu par le peuple... C'est à lui qu'on demande de regarder ceux qui sont dans la difficulté),

« *Ny mpitondra dia prezida Ravalomanana ihany no fantatray. Tsy misy fantatray ankoatra azy* » (Le dirigeant, nous ne connaissons que le président Ravalomanana. Nous ne connaissons personne d'autre que lui),

« *Ohatra Ravalolo, Ravalomanana, tsy dia mahafantatra hafa* » (Exemple Ravalolo, Ravalomanana, connais qui que ce soit d'autre).

D'ailleurs, une femme précise : « *Rehefa izy no lanim-bahoaka a! dia izao tontolo izao no manaiky azy ! Madagasikara iray manontolo a! Nanaiky an'ny prezida Ravalomanana* » (S'il a été élu du peuple ! c'est que le monde entier l'a reconnu ! Madagascar en entier ! a accepté le Président Ravalomanana !)

En effet, l'Etat étant un organe abstrait, une « personnification » ne peut qu'être idéale pour la représenter. Et le chef de l'Etat serait la première personne qui viendrait à l'esprit quand on parle de l'Etat. Son nom est le seul relié directement à l'Etat. En malagasy, on dit *filoham-panjakana*, *filoham-pirenena* et jamais *ministry ny fanjakana* (ministre de l'Etat) ou *solom-bavam-vahoakam-panjakana* (député d'Etat)... Or, cette appellation quotidienne fait partie d'un « patrimoine collectif », justement gouverné par un « inconscient et une conscience » collectifs. Ce serait l' « éthos », selon la conception bourdieusienne, qui est le résultat d'un « habitus » commun. Par ailleurs, juridiquement parlant, dans un régime où le président tient une grande place comme à Madagascar, au niveau des relations diplomatiques,

⁴⁹ RAJEMISA RAOLISON R., « Rakibolana Malagasy », Fianarantsoa, 1995.

le président est le représentant suprême d'un pays. Il est donc comme un « marqueur identitaire »; il est celui qui « frappe » à première vue. Il est alors affilié au régime.

Il n'est pas étonnant que le président d'association des bas quartiers associe le régime et le président. Il décrit la situation lors de la crise de 2002 comme suit : « *Lasan-dry zalahy ny vadin-dRatsiraka, Céline hoy aho ny vadin-dRatsiraka. Fa ahoana hoy ry zalahy ? fitondrana ange no atao hoe vady e ! ao an-trano ao Céline nefa Ratsiraka tsy mety miala ao an-tokontany ao. Tamin'i Ratsiraka mbola niodikodina fotsiny eo. Tamin'ilay faritany 5. Milamina ve ny tokantranon-dRavalomanana sy Céline sa misy “mot de passé” ifandraisan'i Ratsiraka sy Céline ihany ao an-tokontany ao ? Sary ohatran'zay mihitsy no apetrako teo amin'ireny hoe mbola tsy nivaha ny barrage sy ny rehetra ireny.* » (Ils ont pris la femme de Ratsiraka, Céline est la femme de Ratsiraka. Comment ça, demandent-ils ? Mais c'est le régime qu'on appelle femme ! Céline est à la maison, mais Ratsiraka ne veut pas quitter la cour. Quand Ratsiraka n'a fait qu'errer ici et là. Avec les cinq provinces. Est-ce que le couple de Ravalomanana et de Céline va bien ou est-ce-qu'il y a un mot de passe qui permet à Ratsiraka et à Céline de se communiquer dans la cour ? C'est vraiment cette image que je pose quand les barrages n'ont pas encore été démantelés et tout...).

Ici, « l'union légale » de l'Etat et du régime est spécifiée: les deux entités sont inséparables. Par la métaphore du mariage, le régime renvoie à une union censée être inaliénable mais qui a été pourtant choisi – ou imposé⁵⁰ - mais qui doit être assumé jusqu'à la fin. En tout cas, le mariage désigne ici un respect : qui va à l'encontre de la communauté ou de la famille qui a attribué le mari ou la femme, qui va vers soi-même qui l'a choisi ou même qui va envers le (la) conjoint(e). Le lien entre le régime et le dirigeant doivent alors s'inscrire dans ce cadre.

Mais là, un point se remarque. Alors que dans la conception malagasy du droit familial, c'est la femme qui fait le *misintaka* (qui quitte son mari et donc sa maison) en cas de problème ; ici, c'est la femme qui reste à la maison, mais c'est l'époux qui se trouve dehors et qui ne fait qu'errer ici et là. Les rôles semblent s'inverser : le régime qui a d'abord été sous l'autorité du dirigeant (dans le droit familial malagasy, l'homme est à la tête de la famille) « expulse » en fait le dirigeant qui erre. Mais sans que l'union soit totalement rompue, ce même régime « flirte » avec un autre et la question se pose si le régime commet une adultère ou non.

Parallèlement à cela, le président ferait partie des éléments symboliques de l'Etat et cela de manière involontaire : « Il ne crée par l'image symbolique qu'il incarne, car il

⁵⁰ La conception Malagasy du mariage renvoie parfois à un mariage arrangé.

incarne le pays tout entier. Il incarne la fidélité, la sécurité, la continuité, tout le passé et même l'avenir »⁵¹. Nous pouvons alors donner, en exemple, le président qui s'adresse à la Nation et qui revêt toute une valeur symbolique.

Et ce qui frappe aussi c'est que cette force symbolique provient du peuple : « **il a été élu du peuple** » (*voafidim-bahoaka*) où la notion *vahoaka* occupe une place de choix que nous verrons plus tard. En effet, du point de vue juridique, le président est le seul à être élu à grande échelle par un suffrage uninominal direct. Les députés – sujets au scrutin – sont élus suivant une liste et selon leur parti politique, les ministres sont nommés par des responsables étatiques. Le maire, lui est certes élu au suffrage direct mais le scrutin se déroule à une échelle moindre que celui du président. Ici, on a considéré, ces trois responsables, parce que, selon l'enquête, ce sont les plus connus.

Mais ce qui se remarque aussi ici c'est qu'un habitant des bas quartiers apparente « *voafidim-bahoaka* » (**élu par le peuple**) et « *eken'izao tontolo izao* » (**reconnu par le monde entier**). Cela montre, en tout cas, que le *vahoaka* porte en lui, l'essence d'une image, certes abstraite, mais valorisante. Le *vahoaka*, c'est celui qui représente le monde entier, le cosmos, c'est aussi celui qui donne la légitimité, le *hasina*, si on se réfère aux anciennes conceptions étatiques et si on considère la conception qui dit que le « Fanjakana repose sur le *hasina* et le roi est sacré sur la vato masina face à l'ordre social du cosmique »⁵². Et par ce *hasina*, le souverain se distingue des simples gens, il se distingue, non seulement au niveau de la communauté, mais il est aussi et surtout reconnu des ancêtres, des dieux : il se distingue dans l'univers, le cosmos tout entier. D'ailleurs, ce n'est pas seulement dans une conception malagasy que cela apparaît, la référence peut aussi être faite à une échelle plus générale, démontrant un certain déterminisme: « Tout comme l'ordre social fait partie de l'ordre cosmique, et ne se comprend qu'en tant que tel, ainsi la cosmogonie sert de base théorique à la réalité. »⁵³

Par extension, le président est alors un symbole de l'ordre, de l'unité, il est considéré comme la super-figure qui « unifie le dispersé, fait d'un seul coup vivre au même rythme, dans un battement, les éléments disparates qui constituent une Nation »⁵⁴. Ce n'est pas pour rien que, pour ceux qui se mêlent au pouvoir, le président de la République semble être le seul qui puisse avoir le respect.

⁵¹ SFEZ, « Le symbolisme politique », PUF, 1996

⁵² Cours d' Anthropologie de RATSIMBAZAFIMAHEFA Patrice, 3^{ème} année Sociologie, 2001.

⁵³ MAFFESOLI, « La transfiguration du politique. La tribalisation du monde », Editions Grasset et Fasquelle, 1992.

⁵⁴ SFEZ, « Le symbolisme politique », PUF, 1996

Indirectement, cela est prouvé par le fait qu'il est le seul à être nommé par son nom de famille par un responsable d'association des bas quartiers qui se déclare être proche de tous les acteurs des différents régimes. En effet, il nomme « **Ratsiraka** », « **Ravalomanana** », « **Ingahirainy** » pour le président lui-même alors qu'il prononce « **Patrick** », « **petit Doara** » (*Doara kely*) « **Ra-Herinaina** » pour certaines personnes importantes du régime (ici, respectivement, le maire, l'adjoint au maire et le directeur général d'une importante société de la capitale). Chez les malagasy, le nom c'est l'identité : à chaque personne correspond un nom ; par ce nom, un individu diffère des autres et se distingue dans le cosmos. Dans les temps anciens, les malagasy ont donné des surnoms affreux aux enfants qu'ils ont voulu protéger du mauvais sort, des mauvais esprits. La dénomination d'une personne revêt donc une valeur particulière. Quand cette dénomination se concentre sur celle de la famille, la personne n'est plus reconnue en elle-même, elle est reconnue parce qu'elle appartient à telle lignée. Epeler son nom de famille, ce serait un respect suprême, étant donné qu'il suppose une valorisation du lignage même de la personne, une considération de ses ancêtres. Or, considérant le fait qu'aux temps monarchiques, ce sont les ancêtres du roi qui étaient considérés comme les dieux de la communauté, valoriser un ancêtre ou une lignée quelconque constitue donc un marque de respect inestimable, proche d'une « divinisation ».

D'autres énuméreront : « *ny filohantsika Ravalomanana, ny depiote, ny ben'ny tanàna, ny polisy sy ny zandarma* » (notre président Ravalomanana, les députés, les maires, la police et la gendarmerie », ou encore « **les dirigeants qui ont le pouvoir, du président de la république jusqu'au bureau des fokontany**). Bref, dans ces deux cas, l'Etat est affilié aux organes les plus visibles : les députés se trouvent à l'assemblée, le maire ou le bureau du fokontany sont des dirigeants qui sont proches du peuple, de même que la police ou la gendarmerie qui font presque partie du quotidien de la population (règlement de la circulation) et qui se distinguent par leurs tenues. Ce sont les symboles politiques⁵⁵ qui suffisent en eux-même pour régler la vie de la population. « La symbolique politique n'est jamais qu'un remède, on pourrait même dire un placebo, à la crise de représentation politique ». En effet, sans que la police ou les gendarmes ne fassent quoi que ce soit que de mettre les tenues qui les distinguent, la population se tient tranquille. De même, sans que les députés ou les ministres procèdent à des actions concrètes, les députés restent les députés, les ministres sont toujours les ministres. Ils ont donc une valeur sous-jacente indépendante de leurs actes. Ils sont des « symboles », les « signes » de l'Etat. Et, ici, le fait que l'enquête dit

⁵⁵ SFEZ, « Le symbolisme politique », PUF, 1996

« notre » président, par opposition à « les » députés, « les » maires, « la » police et « la » gendarmerie note encore une fois de plus que seul le président est assimilé en soi, comme faisant partie intégrante du « nous », c'est-à-dire d'un ensemble dont « je » fais partie. Le « nous » suppose un ensemble fondé sur des points communs.

Par ailleurs, l'Etat se définit par les « *manam-pahefana* » (**ceux qui ont le pouvoir**), les « *mpitondra mahefa* » (**les dirigeants dotés de pouvoir**). Dans ce cadre, une femme précise : « *manomboka any amin'ny filohan'ny repoblika ka hatrany amin'ny biraon'ny fokontany* » (**depuis le président de la République, jusqu'au bureau du Fokontany**). Là, il est primordial de spécifier que l'Etat est incontestablement associé au pouvoir. Or, en malagasy, *fahefana* renvoie, à *fahazoana manao zavatra* (autorisation de faire quelque chose), à *hery ananana* (force qu'on possède) ou *fahazoana mandidy* (autorisation de commander)⁵⁶. Ici, la notion d'autorisation *fahazoana* est primordiale à considérer : une autorisation suppose un supérieur qui la donne : elle n'est pas acquise automatiquement. Dans le cas présent, c'est la population, par le *hasina*, qui donne carte blanche. Mais il faudra faire attention parce que le *Hery* (puissance) émerge aussi ici, un *hery* qui pourtant peut être néfaste⁵⁷, c'est celui qui, s'opposant au *hasina*, peut détruire l'ordre social.

D'autre part, le pouvoir ne peut s'appréhender qu'au niveau d'un certain rapport de force : il n'y a pas de pouvoir quand il n'y a pas de chose ou de personne sur qui exercer le pouvoir. « Cette notion de pouvoir même renvoie à une certaine domination qui est automatiquement « légitime » : « Le pouvoir ne tient que par la fascination et le consentement de ceux qu'il écrase ».⁵⁸ D'ailleurs, « le substantif, le pouvoir, implique l'introduction de l'autre, complément de l'acte, à divers titres possibles, agent, objet, témoin, requérant... Il n'y a de pouvoir que dans une acception interactive. Même s'il n'y a pas de part effective, il y faut le regard de l'autre, à tout le moins sa représentation »⁵⁹. Sinon, la référence portera sur la « servitude volontaire »⁶⁰ des gouvernés vis-à-vis de l'Etat.

L'Etat est aussi défini par la conception de sa position. Il est « **l'homme du sommet** » (*olona any amin'ny fara-tampony*) ou il est tout simplement celui qui « **en haut** » (*ireo ao ambony, famporisihana avy any ambony, teny alefan'ny any ambony, zavatra ny madinika miala any ambony, miantso an'izay mbola eny ambonimbony eny*). Ou alors,

⁵⁶ RAJEMISA RAOLISON R., « Rakibolana Malagasy », Fianarantsoa, 1995.

⁵⁷ DELIVRE A., « Interprétation d'une tradition orale. L'histoire des rois d'Imerina (Madagascar), Paris, 1967.

⁵⁸ LA BOETIE, citée par BARUS-MICHEL J., « Pouvoir : Mythe et réalité », Editions KLINCKSIECK, Paris, 1991.

⁵⁹ BARUS-MICHEL J., « Pouvoir : Mythe et réalité », Editions KLINCKSIECK, Paris, 1991.

⁶⁰ MAFFESOLI, « La transfiguration du politique. La tribalisation du monde », Editions Grasset et Fasquelle, 1992.

indirectement, cela est spécifié par le fait qu'il « **devrait descendre** » (*tokony mba midina mihitsy izy izao*). Ce qui ramène à nos précédentes analyses sur la position⁶¹.

D'autres enquêtés pourtant auront une vision plus étendue et affirmeront : « *Tsy ireo lehibebe ireo ve ? Ireo ohatran'ny ministra, ny filoham-pirenena isan-karazany izao. Ie ! Fantatro ihany ny filoha Ravalomanana, ny praiministra Jacques Sylla* » (N'est-ce-pas ces « grands » là ? Ce sont les genres ministres, président de la république de toutes sortes. Oui ! Je connais quand même le président Ravalomanana, le premier-ministre Jacques Sylla ». L'Etat est alors ici affilié à « l'immense ». Là, il n'est pas seulement le supérieur hiérarchique, il est aussi le supérieur par la taille. Ce qui est, en tout cas, encore souligné par d'autres affirmations spécifiant la « petitesse » des gouvernés⁶².

Ce sont aussi « *fanjakana amin'izao fotoana izao. Rehefa ao anaty fitondrana ohatra, na aty amin'ny ben'ny tanàna izany tokony hijery ny fiainanan'ny madinika, ny solom-bavam-bahoaka tokony hijery ny fiainan'ny madinika* » (les dirigeants à l'heure actuelle. Dès qu'ils sont dans l'appareil dirigeant, par exemple les maires, ils doivent regarder la vie des petits peuples (*vahoaka madinika*), les députés, ils doivent regarder la vie des petits peuples).

Là, la notion d'actualité apparaît : l'habitant des bas quartiers ne connaît que celui qui dirige actuellement. L'Etat est donc celui qui est effectif présentement.

Là aussi, c'est le « grand » mais le qualificatif de « grand » n'est pas gratuit : il est volontairement accepté comme tel par le fait qu'il appelle un devoir : celui de veiller sur les « petits ». Il pourra alors être avancé que « l'on veut faire ressortir qu'il y a à l'origine du pouvoir politique la nécessité d'assurer une protection, de permettre le bon fonctionnement et une régulière protection. La soumission n'est que le corrélat de la protection. »⁶³ Dans ce sens, l'Etat est conçu sous une optique fraternelle, familiale que nous considérerons plus tard⁶⁴.

Sinon, l'Etat est celui qui « **reste autour de la table et qui écoute un seul son de cloche** » (*mijanona eny ambony latabatra dia tsy miaino afa-tsy feon-dakolosy tokana*). Dans ce sens, l'Etat est perçu comme le « snob », celui qui ne se fatigue pas mais celui qui envoie des représentants. C'est le théoricien, l'intellectuel qui n'entend, au loin, qu'un son de cloche qui, justement, ne peut être entendu que parce qu'il est puissant et qu'il est assez fort

⁶¹ Voir dans 1ère partie, Chapitre II, sous-partie 2: "Point de vue intérieur: des habitants conscients de leur situation", p.16.

⁶² Voir dans 1ère partie, Chapitre II, sous-partie 3: "Habitants des bas quartiers: resignation, suivi, impasse", p.23.

⁶³ ibidem

⁶⁴ Voir 2ème partie, chapitre I, sous-partie 2b. "L'Etat pris dans une perspective familiale", p.42.

pour être entendu. En effet, la cloche est un outil qui sert à appeler les gens ou à dire l'heure (*ny lakolosy dia ampiasaina hiantsoana olona na hilaza fotoana na ora*⁶⁵), il a donc un effet d'interpellation. Par extension, nous pouvons alors affirmer que celui qui « sait » interpeler l'Etat est privilégié.

Mais surtout, il est, pour un président d'association des bas quartiers, celui qui se trouve dans la maison, les opposants, sont à l'extérieur : « *Izany hoe ilay aty an-tokontany teneniko ilay mpanohitra, dia ilay ao an-trano ilay mpitondra* » (c'est-à-dire que celui qui est dans la cour que je dis c'est l'opposant, celui qui est à la maison, le dirigeant). Par là, l'Etat est ce qui en-dedans, c'est-à-dire ce qui est assimilé, bien accueilli (généralement, celui qui est à la maison est familier ou celui qui a bien voulu être introduit), par opposition à celui qui est à l'extérieur, quelque peu rejeté. De cela, peut être déduit le fait que l'Etat est reconnu, qu'il s'accompagne toujours du *hasina* attribué par le peuple, cela renvoie aussi à une communion de vie, selon la logique malagasy « *velona iray trano, maty iray fasana* ». Or, ici la vie, le *aina* est très importante, une vie qui, avec le *hasina* et le *fiHAVANANA* fait partie des valeurs fondamentales des malagasy⁶⁶. Il fait aussi référence à la famille « *mpianakavy miray trano* » (les gens de la même famille ensemble dans une même maison »).

2 - ASPECTS POSITIFS DE L'ETAT

a. L'Etat pris dans une perspective familiale

La notion de *fanjakana ray aman-dreny* émerge incontestablement. A la question de savoir si il l'est réellement, une enquêtée répond : « *Eny, fa tsy haiko* » (Oui, mais je ne sais pas (pourquoi)), comme pour affirmer que cela relève d'un processus automatique, d'un automatisme qui renvoie au réflexe et ainsi à une action dictée par l'inconscient. L'Etat est donc assimilé, quoi de plus logique s'il est lui-même une institution. Une autre enquêtée renforcera cette conception par sa déclaration: « *Izy aloha ray aman-dreny mpiahy mihitsy izy satria raha vao tsy misy an'azy dia ohatran'ny tsy mety ny fiainana. Rehefa misy azy dia mba milamindamina ny tany.* » (En fait, c'est vraiment un ray aman-dreny protecteur parce que sans lui, c'est comme si la vie n'allait pas vraiment. Quand il est là, la terre est assez ordonnancée (milamindamina)). L'expression même de « *tsy mety ny fiainana* » suppose que l'Etat est un élément vital, il a un impact direct sur la vie, donc sur l'essence même de chaque humain. La « vie » est, en effet,

⁶⁵ RAJEMISA RAOLISON R., « Rakibolana Malagasy », Fianarantsoa, 1995.

⁶⁶ Cours d' Anthropologie de RATSIMBAZAFIMAHEFA Patrice, 2^{ème} année Sociologie, 2000.

l'élément primordial à toute existence humaine, c'en est la condition sine qua non. Dans ce sens, l'Etat demeure aussi vital en lui-même. Et comme explication, l'enquêtée parle de « *milamindamina ny tany* » (**la terre est assez ordonnancée**). Ici, il est primordial de noter qu'elle ne dit pas « *milamindamina ny firenena* » (**nation**) mais « *milamindamina ny tany* ». Une conception de la Nation, support de l'Etat projeté sur l'univers entier se distingue. Cela, sans doute, par le fait que quand l'individu se sent bien dans son « monde proche », il est en phase avec l'univers entier. Et ce « confort », c'est l'Etat qui en est responsable. Dans ce cadre, l'Etat apparaît alors comme un ray aman-dreny dans le sens où il s'occupe de « la vie » de ses enfants, qui est en fait, aussi un peu sa vie (*sombin'ny aina* ou partie de vie, *menaky ny aina* ou huile/essence de vie).

Une autre ajoute : « *Ohatran'ny manana dadabe izany dia iangaviana ilay dadabe hoe mba ampio izay* ». (**C'est comme avoir un grand-père et on implore le grand-père de donner une aide.**) Dans la conception malagasy, le grand père est non seulement le ray aman-dreny, mais il est le suprême des ray aman-dreny : il est l'ancêtre et par extension, le *razana* encore vivant. Or, étant donné que le *razana* est le dieu, celui qui veille qui protège sa descendance, le *razana* vivant ne peut qu'être plus protecteur : il est le pont entre le dieu et la génération de descendance, il est proche du *razana* mais aussi de la descendance et ne peut donc qu'être compréhensif envers cette dernière. Là aussi, la conception de l'Etat semble être figée au rôle historique du souverain : médiateur entre les vivants et les ancêtres.

Dans un autre sens, une jeune fille explique : « *Raha ankizy tsy mahavita fa tsy maintsy hoe ray aman-dreny* » (**Si c'est un enfant, il ne peut y arriver, mais il faut que ça soit un ray aman-dreny**). La notion de responsabilité de l'Etat est alors soulignée. L'Etat *ray aman-dreny* est responsable de « sa descendance », il s'occupe et veille sur elle.

Un enquêté se contentera de dire « *Tsy tafavoaka raha tsy misy mpitantana : ohatran'ny ankizy, mila tantanan'ny ray aman-dreny.* » « **On ne s'en sort pas s'il n'y a pas de guide, c'est comme un enfant, il lui faut un ray aman-dreny pour guide** », et un autre que l'Etat « *tokony hiahny mihitsy* », « **devrait vraiment protéger** ». Or, ici, il faut souligner que guider ne signifie pas orienter approximativement, il signifie « *tantanana* » qui suppose « **donner la main** » et donc avoir un contact direct (esquissé par la métaphore de la poignée de main) avec les gens. Par extension, la poignée de main signifie aussi « toucher », « sentir », c'est-à-dire prendre connaissance du caractère et de la « chaleur »

du corps de l'individu. Cela peut aussi renvoyer à l'acceptation de l'impureté, de la saleté de cette main, justement comme un parent qui admet tout de qui vient de ses enfants.

b. L'Etat incontournable

Quoi qu'il en soit, une partie des enquêtés reconnaît qu'on ne peut se passer de l'Etat. « *Misy aza tsy tafavoaka koa tsy misy indray ve tsy vao maika fanjakan'ny baroa ? Fandriam-pahalemana (no tena ilàna azy) satria ny olona miha-adala. Ilaina mihitsy ny ara-panjakana sy ara-pinoana, ara-panahy, ara-batana ilaina aminy daholo.* » (Même avec l'Etat, on ne s'en sort pas, alors sans l'Etat ça ne deviendrait pas le fanjakan'i Baroa ? De la sécurité parce que les gens sont de plus en plus fous. On a vraiment besoin de l'étatique, du religieux, du spirituel, du corporel, on a toujours besoin de lui). Dans ce sens, l'Etat est nécessaire pour préserver d'un état mythique de gabegie. En effet, le *fanjakan'i Baroa* renvoie à un roi « Baroa » dont personne ne sait s'il a vraiment existé mais qui n'arrivait pas à maîtriser ses sujets de telle sorte que chacun agissait à sa guise. La référence au mythe ici, renvoie à un placement d'un référent dans l'imaginaire collectif. En effet, les mythes « répondent tous à la nécessité pour le groupe d'assimiler les données (...) de son environnement et d'en forger une représentation de lui-même »⁶⁷. Nous pouvons aussi considérer que le mythe devient un outil de pensée, il a pour objet « de fournir un modèle logique pour résoudre une contradiction »⁶⁸. Par le mythe décrivant une situation catastrophique, les gens connaissant les limites d'une situation idéale.

Par ailleurs, l'Etat doit être l'appareil **raisonnable** « *hendry* » (en tout cas, il s'oppose à « *adala* » **fou**), qui devrait raisonner les gens qui deviennent de plus en plus fous. L'aspect guideur, presque thérapeutique de l'Etat apparaît : il serait le psychiatre qui servirait de remède aux populations aliénées.

L'affiliation de l'Etat à la religion est aussi spécifiée (« *ilaina mihitsy ny ara-panjakana sy ny ara-panahy* », **on a vraiment besoin de l'étatique et du religieux**). Ici, une simple question a été posée, pourquoi a-t-on besoin de l'Etat et, par automatisme, l'enquêté a fait référence à la religion. En fait, ici se retrouve une optique maffesolienne qui avance qu' « il n'y a pas de politique sans religion. »⁶⁹ Et ce rapport, pour lui, se trouve dans le fait que « toute vie en société repose sur une nécessité fatale, celle de se dessaisir de soi, de

⁶⁷ BARUS-MICHEL J., « Pouvoir : Mythe et réalité », Editions KLINCKSIECK, Paris, 1991.

⁶⁸ LEVIS-STRAUSS cité par BARUS-MICHEL J., « Pouvoir : Mythe et réalité », Editions KLINCKSIECK, Paris, 1991.

⁶⁹ MAFFESOLI, « La transfiguration du politique. La tribalisation du monde », Editions Grasset et Fasquelle, 1992.

se soumettre, de « se rendre » aux autres » comme l'homme se soumet et se rend à Dieu. Il fait ainsi référence à « la politique comme forme profane de la religion » dans un approche marxienne. En tout cas, religion et politique renvoient tous à la notion de pouvoir et de régulation sociale. D'ailleurs, pour lui, c'est la « rationalisation théorique et organisationnelle de la chose religieuse qui sert de modèle au processus similaire pour la chose publique ». Ce sont les formes de pouvoir qui vont agencer la vie en société, suivant son développement, dans une optique d'Auguste Comte. Ainsi, à l'état théologique et fictif, l'homme raisonne par l'existence d'un dieu auquel tout dépend. Par l'état métaphysique, il commence à s'y détacher pour arriver à l'état positif où il ne raisonne que par la raison et où l'Etat prend la place du dieu, par les lois et les institutions qu'il met en place. Or, ici, à travers cette expression de l'enquêtée, il semble que l'Etat et la religion se superposent. Par déduction, nous pouvons alors affirmer que ce n'est pas vraiment de l'Etat ni du religieux que l'homme a besoin, il a surtout soif d'être contrôlé ou, du moins, que son monde soit contrôlé et apprivoisé. Ici, l'Etat alors s'occupe de l' *ara-tsaina* (intelligence) et de l'*ara-batana* (physique) mais c'est au dieu de s'occuper de l' *ara-panahy* (spirituel). Cela démontre une conception malagasy de l'homme « entier » : celui-ci est *saina, vatana, fanahy*.

« *Tsy tafavoaka ny vahoaka raha tsy misy fanjakana fa lasa mandeha gaboraraka* » (Le peuple ne s'en sortira pas sans l'Etat mais il deviendra « *gaboraraka* » (ce sera la gabégie)). Là, l'enquêté parle de « *tsy tafavoaka* » (on ne peut s'en sortir) comme si la population se trouvait dans un gouffre, un trou. La tâche de l'Etat est donc celle d'une délivrance : il vient en « sauveur ». Métaphoriquement, il est alors celui qui aide à sortir des ténèbres pour conduire à la lumière. Par ailleurs, dans le mot « *gaboraraka* », la racine « *raraka* » (verser involontairement, échappant dans son récipient) frappe : l'Etat devrait donc contrecarrer tout débordement possible.

En leur demandant, s'ils peuvent quand même s'en sortir sans l'Etat, ils disent : « *Tsia, tsy misy mpitondra dia tsy tafavoaka raha tsy misy fanjakana.* » (Non, il n'y a pas de dirigeant et on ne s'en sortira pas sans l'Etat ». Ici, l'analyse sur le *mpitondra* spécifié au début du chapitre peut être reprise. Un autre dira : « *Tsia satria tsy mety fa ohatran'ny hoe biby tsy misy lohany.* » (Non parce que ce serait comme une bête sans tête), « *Tsia, tsy misy mitantana, biby tsy misy lohany.* » (Non, il n'y a pas de guide, (comme) une bête sans tête). Deux personnes font allusion au « *biby tsy misy lohany* » qui, en fait est constitué par deux mots : le *biby* (la bête) et *tsy misy lohany* (sans tête). La bête est définie comme un être qui ressemble à l'homme du fait qu'il est doté de vie (*manan'aina*)⁷⁰.

⁷⁰ RAMAMONJISOA J., « Les enjeux de la question de culture ».

Cependant, il diffère de lui, par le fait que c'est un être qui ne réprime pas ses instincts, il fait tout ce qu'il veut sans censure. Par ailleurs, la bête fait aussi référence à un être dual : d'un côté, c'est un être soumis à l'homme, d'un autre, c'est un animal dangereux. Or, pour éviter ce « danger », l'homme doit l'appivoiser, le dresser. L'image de l'Etat n'est alors que mieux éclaircie : c'est un appareil affilié à l'homme mais qui a besoin d'être maîtrisé pour qu'il ne représente pas une menace.

Et il est inutile de préciser que la force de la bête réside dans sa tête : c'est là que se trouve la mâchoire qui mange, les yeux qui démontrent toute sa rudesse. En tout cas, c'est là que se trouve le cerveau qui dicte ses actions. Et il est important de préciser que l'Etat n'est que la tête, le reste du corps – où se trouvent précisément les mains pour agir et les pieds pour marcher - représente la population : Une conception de l'Etat « penseur », qui concocte diverses actions et une population « exécutante » apparaît alors.

Cet aspect qui montre la complexité de l'appareil étatique sera renforcé par le fait qu'une femme à qui on a questionné si elle aimerait que ses enfants fassent partie du régime réponde : « *Sarotra be ilay mitondra koa ! Mitondra olona iray aza manahirana koa maika fa vahoaka be dia be ohatr'izao.* » (C'est difficile de diriger les gens ! Déjà pour diriger une personne est difficile alors comment faire pour tout un peuple comme cela ?)

Par ailleurs, l'Etat est aussi celui qui s'occupe de tout et serait un donateur. A la question de savoir pourquoi on a besoin de l'Etat, un enquêté répond : « *Betsa-betsaka ihany. Ny fanjakana no mitondra ny rehetra rehetra. Izy no manome fanampiana rehefa misy ny tsy manana ny ampy* » (Pour beaucoup de choses quand même. C'est l'Etat qui conduit tout. C'est lui qui donne de l'aide quand les gens n'ont pas le suffisant). Cette réponse, à première vue, vague montre pourtant la toute-puissance de l'Etat : « *rehetra rehetra* ». Par « *rehetra* », un absolu apparaît déjà, par sa répétition, il n'est que plus renforcé.

Et la réponse d'une marchande au coin des rues sur la nécessité du fokontany (qui est l'organe étatique le plus proche et le plus concret) mérite d'être souligner : « *Olokolo-poana raha vao tsy misoratra any amin'ny fokontany. Tsy manana ny maha-anao anao dia tsy maintsy misoratra any amin'ny fokontany. Raha misy amboarinao dia tsy mahavita zavatra mihitsy raha tsy mankany amin'ny fokontany* » (On est n'importe qui (olokolom-poana) si on n'est pas inscrit au fokontany. On n'a pas notre personnalité/identité (maha-anao anao) et il faut s'inscrire au fokontany. S'il y a une

chose à faire, on n'arrive à rien si on ne passe pas par le fokontany.) Ici, l'organe étatique devient alors un nouveau référent identitaire. La notion de « *olok'olom-poana* » est, en effet, perçue péjorativement chez les malagasy : c'est une personne sans racine, sans origine. C'est un *olona* (personne) *foana* (effacée) et donc quelqu'un qui a existé mais qui a été « gommée » et « ôtée » de la configuration sociale. La conception malagasy du *foana* fait allusion à une disparition totale et entière : la reconnaissance de l'Etat s'ajoute alors aujourd'hui, avec la modernité, à la reconnaissance sociale et familiale depuis préconisée par les malagasy. D'ailleurs *foana* signifie « *tsy misy vidiny, tsy misy lanjany, maivana, tsinontsinona* » (sans prix, sans valeur, de faible poids, ni quoi que ce soit) ou encore « *very daholo, levona* » (tout perdu, enterré)⁷¹. Sans la reconnaissance étatique actuelle, l'individu perdrait alors toute sa dignité, son *hasina* qui est le fondement même de sa personnalité et de son existence dans le cosmos. Cela se conforte par le fait que, selon le même enquêté, de l'inscription à l'Etat dépend de l'identité *maha-anao anao* de ses citoyens. L'analyse sur l'identité déjà avancée ci-dessus peut alors être reprise⁷².

3 - CONCEPTION NEGATIVE OU INEXISTENTE DE L'ETAT

a. Un Etat méconnu

Cependant, il ne faut pas omettre que, parfois la détermination des réels responsables de l'Etat est impossible du fait des difficultés quotidiennes. Une partie des enquêtés répondent à la question de citer des noms de dirigeants: « *tsy misy fantatra fa variana amin'ilay fivelomana, dia tsy misy fantatra* » (**connais personne parce que trop préoccupé dans les moyens de subsistance**), « *prezida Ravalomanana. Hitanao fa na fantatra ary fa nohon'ny zava-misy izany dia tsy tadidy. Betsaka ihany no fantatra fa adino izany e !* » (**Président Ravalomanana. Comme tu vois, même si on connaît, (mais) à cause de ce qu'il y a, on oublie. On en connaît pas mal mais on oublie**), « *izay lanim-bahoaka eo ihany no fantatro. Tsy mahafantatra anarana mpitondra* » (**je ne connais que ceux qui sont élus par le peuple. Connais pas de nom de dirigeants**), comme pour dire que l'Etat n'est pas une priorité, il y a d'autres choses plus importantes. Là, la notion d' « oubli » doit être soulignée, un « oubli » qui pourrait être une revanche à l' « oubli » exercé par ces dirigeants eux-mêmes à leur rencontre. Par ailleurs, une certaine forme de « démission civique » apparaît, mais cela est surtout dû à la difficulté de la vie. Par ailleurs, par « **je ne**

⁷¹ RAJEMISA RAOLISON R., « Rakibolana Malagasy », Fianarantsoa, 1995.

⁷² Voir: - 1ère partie, chapitre I, sous-partie 1, p.6
 - 1ère partie, chapitre 2, sous-partie 4 p.31,
 - 2ème partie, chapitre 1, sous-partie 1, p.39.

connais que ceux qui sont élus du peuple », la population essaie d'abstraire ces réponses et de préciser la forme abstraite de l'Etat qui est légitimée par le peuple. Ici, les analyses précédentes sur le *hasina* attribué par le *vahoaka* peuvent être de nouveau considérées⁷³.

b. Un Etat superficiel

Mais parfois, l'Etat se définit aussi par ses actions visibles. Nous pouvons l'appeler par « Etat de surface » dans la mesure où il se contente d'approximation, sans passer à l'acte. Dans ce sens, les études foisonnent, mais les actions concrètes manquent: **« Ohatran'ilay hoe mandeha midina mijery ilay tsy manana ireny. Ohatranareo izao dia efa mety. Dia misy koa ety ilay manoratra fotsiny izy manoratra fa tsisy tonga ilay zavatra hoe misy an'izao misy an'izao. »** (C'est comme ceux qui descendent pour voir les démunis là. Comme vous, par exemple. Et il y a aussi ici ceux qui ne font qu'écrire, écrire mais les choses n'arrivent jamais, comme il y a ceci, il y a cela). Dans la réponse de l'enquêtée même, le mot « écrire » frappe, comme si l'action de l'Etat ne se résumait qu'à la théorie, contraire à la pratique. L'écriture a, en effet, toujours été affiliée à une production intellectuelle : celui qui sait écrire est celui qui réfléchit. Or, il s'agit là d'une action intérieure qu'il faudra encore concrétiser. Mais cet Etat plutôt intellectuel semble s'inscrire dans la logique moderne de mode de gouvernement actuel. « La « politique » (politics) comme activité d'argumentation et de mobilisation des masses est progressivement abandonnée et remplacée par le *policy making*, l'élaboration « scientifique » et le choix entre des solutions alternatives à des problèmes isolés, une activité présentée comme technique, donc réservée à l'élite. (...)De fait, cette préférence se traduisait par la priorité donnée aux activités de collecte de données et de traduction de recherches empiriques en recette administratives »⁷⁴ N'est-ce pas, en effet, dans ce cadre que s'inscrivent l'organisation d'ateliers de toutes sortes et l'élaboration de programmes de travail qui ne sont mirobolants que par les projets - restés au stade de l'abstrait - qu'ils renferment ?

Ou alors, l'Etat reste au stade de « sensibilisateur » dans la logique de la réponse d'une enquêtée : **« ohatran'ireny ananona ireny ihany koa. Fahadiovana no tena entaniny »** (comme les gens partout là. Ils sensibilisent surtout sur la pauvreté). Cependant, l'on ne peut nier derrière cette approche sensibilisatrice, la méconnaissance des

⁷³ Voir: - 2ème partie, chapitre 1, p.34,
- 2ème partie, chapitre 1, sous-partie 1, p.38, p.40,
- 2ème partie, chapitre 1, sous-partie 2.b, p.43,
- 2ème partie, chapitre 1, sous-partie 3.b, p.48.

⁷⁴ M. POLLACK, « Paul F. LAZRSFELD, fondateur d'une multinationale scientifique », Actes de la recherche en sciences sociales, n°25, 1979.

sensibilisés apparaît. La sensibilisation s'apparente à l'éducation et signifie que la cible est une entité qui nécessite une formation. L'Etat devient alors « celui qui sait », le gouverné est « l'ignorant » qui ne l'est pas seulement mais qui est coupable de l'être. En effet, la sensibilisation est généralement orienté vers un but déterminé par le sensibilisateur : on sensibilise sur l'environnement, sur l'hygiène, sur la propreté parce qu'il s'agit d'un patrimoine collectif, on sensibilise sur le VIH-SIDA et les différentes maladies comme le choléra parce si ces maux sévissent, ils représenteront une charge pour l'Etat.

Sinon, l'Etat ne ferait que regarder superficiellement les problèmes : « *Ery izao misy rano be izao, ery ananona ery fotsiny izy mijery, mijoro ohatr'izao ery amin'ny lalamby, nefa ety tondraka be ilay rano. Ilay amin' ny station de pompage fotsiny izy, izy tsy mandeha* » (Là il y a beaucoup d'eau là, c'est là-bas qu'il regarde, il ne fait que se tenir debout comme ça près du chemin de fer, alors qu'ici c'est l'inondation. Il ne reste que près de la station de pompage. Il ne va nulle part). Ici, l'opposition « là » et « là-bas » apparaît, signifiant bien l'éloignement des deux entités. Et par, « il ne fait que se tenir debout », il y a un aspect immobile, observateur sans passer par l'action.

Par ailleurs, dans ces actions, l'Etat ne met en œuvre que des opérations d'amadouement : « *Betsaka ny fampanantenana fa tapi-maso no misy. Ny atao hoe tapi-maso izany dia misy an'ilay resaka hoe tsaky pop reny a ! dia misy an'ilay rehefa azon'ny voina ny olona nohon'ny loza voanjanahry dia hanaterana kely indray mahandro eo dia manao kabary politika eo ny mpitondra .»* (les promesses sont nombreuses mais il n'y a que les « trompe-l'œil » (*tapi-maso*). Ce qu'on appelle trompe-l'œil, c'est le genre *tsaky pop*, et il y a aussi lors des catastrophes naturelles, on envoie un peu d'un repas (*indray nahandro*) et les dirigeants font des discours politiques.) Ici, le sens malagasy *tapi-maso* est beaucoup plus expressif étant donné qu'il signifie « cache œil ». Dans ce sens, l'Etat ne veut qu' « aveugler » la population. Il veut lui supprimer une partie de ses facultés et ainsi l'aliéner. Cela voudra alors dire que l'Etat est en train de sous estimer cette population, est en train de la manipuler.

Sinon l'Etat ne ferait qu'écouter approximativement (*mihainohaino*). Les enquêtés réclament alors des actions réelles (*tena tonga manampy, tsy hitako hoe tena miahy ny vahoaka marina ny fanjakana*) [qu'il aide vraiment, je ne vois pas si l'Etat s'occupe vraiment et réellement du peuple]. Ici, le *marina* ne signifie pas seulement le réel, il renvoie aussi à la vérité et l'honnêteté. Dans ce sens, ces caractères pourraient alors être les qualités qui manquent à l'Etat. Roubaud n'a-t-il pas affirmé dans ce sens : « Interrogés sur la principale qualité que devrait avoir un homme politique, les tananariviens sont quasiment

unanimes. Près de trois quarts de la population estiment qu'un homme politique devrait avant tout faire preuve d'honnêteté. »⁷⁵

Le président d'association des bas quartiers dira : « *dia misy antsirambina dia misy tsy fahavitan'ny fanjakana ny andraikitra tokony ho sahaniny mihitsy manolona ny fahantran'ny gasy* » (il y a vraiment un laisser-aller et l'Etat n'arrive pas vraiment à être responsable devant la pauvreté des malagasy). Ici, il n'oublie pourtant pas de souligner que le *tsirambina*, dans la conception malagasy n'est pas seulement un laisser-aller, il signifie *tsy fitandremana* (inattention)⁷⁶ qui suppose l'imprudence. Par extension, nous pouvons alors lire derrière cette expression que l'Etat joue avec le feu : en ignorant complètement les bas quartiers, il ne sait pas ce qui l'attend.

c. Un Etat éloigné

En effet, un Etat jugé distant et lointain apparaît en filigrane dans les enquêtes.

Tout d'abord par des expressions dénotant la surdité et la cécité de l'Etat apparaissent : « **Il n'y a pas, il n'y a pas d'Etat qui regarde ou qui écoute** » (*Tsy misy, tsy misy an'izany fanjakana mijery sy miaino izany*) avance une enquêtée rencontrée près d'un bac à ordures et dont le travail consistait à fouiller les poubelles. Ici, il faut noter que celui qui regarde, *mijery*, « fait tourner les yeux vers une personne ou une chose pour le voir » (*manatodika ny maso any amin'ny olona na zavatra iray mba hahita azy*)⁷⁷. Regarder, chez les malagasy, suppose donc une action : celle d'orienter le regard vers une cible. On ne peut regarder sans tourner la tête, plutôt sans faire des efforts pour tourner la tête, dans la même direction que la cible. De même, pour *mihaino* (écouter) qui signifie « *manongilantsofina mba handre* » (pencher les oreilles pour pouvoir écouter)⁷⁸ qui demande aussi un geste et une mobilité. Cependant, selon l'extension proposée par le dictionnaire, « *mihaino fe tsy mihaino* » (celui qui écoute mais n'écoute pas) existe aussi : c'est celui qui écoute sans réfléchir (*mihaino fotsiny fa tsy manisy fieritreretana*)⁷⁹.

Une femme qui produit des pâtes pour les vendre affirme : « *Amin'izao aloha tena... raha ohatran'ny hoe feon'ny vahoaka, fa ilay fanjakana tsy hay raha mihainohaino na mba mahita ihany fa mbola vao eo am-piezahana, fa mbola an-dalan'ilay*

⁷⁵ ROUBAUD F., "Identités et transition démocratique: l'exception malgache?", L'harmattan-Tsipika, Paris, Antananarivo, 2000

⁷⁶ RAJEMISA RAOLISON R., « Rakibolana Malagasy », Fianarantsoa, 1995.

⁷⁷ ibidem

⁷⁸ ibidem

⁷⁹ ibidem

fampandrosoana » (Là maintenant, c'est vraiment... si c'est de la voix du peuple qu'il s'agit... mais l'Etat, on ne sait pas s'il fait semblant d'écouter (*mihainohaino*) ou s'il voit mais (apparemment) on est en train de faire des efforts, on est en train de procéder au développement.) Là aussi les gestes approximatifs de l'Etat se font sentir, il n'entre pas vraiment dans les détails (*mihainohaino*). Par ailleurs, ce remarque aussi ici le fait que les impacts directs de la lutte contre la pauvreté se dissocient du développement lui-même. Actuellement, en effet, le gouvernement mise sur le long terme, prétendant faire des investissements plutôt que d'aider directement les plus démunis. Cela, dans un but d'engager le « cercle vertueux du développement »⁸⁰ : « On sait comment et à quelles conditions les conditions de vie des habitants et plus spécialement des pauvres peuvent être améliorées de façon significative par la réalisation des infrastructures de base (eau potable, accès et viabilisation, drainage, assainissement) (...) Leur capacité d'épargne, si faible soit-elle, peut désormais être consacrée à l'amélioration du logement. Certains arriveront à construire une pièce destinée à la location, premier revenu complémentaire pour le ménage. Ce revenu pourra être investi dans une échoppe au rez-de-chaussée ou dans la mise de fonds initiale nécessaire pour l'activité artisanale que la femme veut exercer et pour laquelle peut-être elle a été formée au centre communautaire ». Dans ce sens, les actions de l'Etat se comprennent. Cependant, parallèlement à ce type de lutte contre la pauvreté, un autre problème se pose : les cibles des projets de développement entre, dans ce cadre, dans ce qu'on peut qualifier de « cercle infernal de l'économie monétaire », désormais, ils ne vivent que pour produire et pour consommer, un peu comme dans l'optique bourdieusienne où l'Etat « vise seulement à permettre de consommer (ou à inciter à consommer d'avantage), sans chercher à orienter ou à structurer la consommation. » Dans ce sens, les habitants se trouvent dans l'impasse, ils se donnent comme valeur à acquérir l'argent qui est pourtant une valeur passagère et qui sera à son tour dépensée.

Cette conception est renforcée par une enquête qui va avancer : « « *Azo lazaina hoe mijery ihany, ohatra, làlana izao nahavita, betsaka ny vokatra miakatra... fa ny fahefa-mividy no tsy ampy, vola ividinana ho an'ilay vahoka no tsy ampy* » (on peut dire qu'il regarde quand même. Exemple, les routes sont réhabilitées, beaucoup de produits arrivent à être écoulés... mais c'est le pouvoir d'achat qui fait défaut, c'est l'argent pour acheter qui manque pour le peuple).

⁸⁰ PAULAI T, *La lutte contre la pauvreté dans les villes en développement* dans Les annales de la recherche urbaine n°93

Un artisan reconnaît : « *Mijery ! Mahafinaritra fa eo amin'ily resabola izay no hozatra be. (...) Izy izany mijery an'ily olona madinika nefa ilay madinika tsy mahalala hoe hatraiza ilay izy. Matahotra ilay vahoaka madinika, ohatra hoe hisambobola, dia tsy mana-mbola hamerenana azy (...) Izy izany mijery an'ily vahoaka madinika fa misy mandrebireby foana izany! Mandrebireby, tsy maintsy misy manakiana foana izany ao amabadika ao dia izao ilay izy* » (Il regarde! C'est bien, mais c'est au niveau de l'argent que c'est vraiment musclé (...) en fait, il regarde le petit peuple (vahoaka madinika) mais le petit peuple ne sait pas jusqu'où ça va. Le petit peuple a peur, par exemple, de prêter de l'argent, il n'a pas d'argent pour rendre (...) En fait, il regarde mais il est toujours embêté par derrière ! Embêté, il est toujours critiqué derrière et c'est comme ça !). Ici, nous pouvons remarquer que le développement préconisé par l'Etat s'oppose, selon la conception des enquêtés, à l'argent. Tout un paradoxe apparaît : l'argent qui est le roi dans le système capitaliste actuel et qui est imposé par le gouvernement comme première valeur aux habitants n'est pas octroyé par l'Etat, du moins, il ne fait aucune aide aux populations pour y accéder. En fait, en malagasy, le « développement » se conçoit comme *fampandrosoana*, c'est-à-dire comme un « avancement ». Or, cela est sujet à interprétation : il y a des signes visibles d'avancement tels la transformation du paysage, la mise en place de diverses infrastructures mais non un avancement réel ressenti par la population. Pour celle-ci, en effet, cet « avancement » peut être affilié à *fivoarana*. Or, ce terme suppose un changement de statut, une ascension sociale qui, apparemment, n'existent pas pour eux pas. Cela, d'autant plus que ce changement de statut suppose le passage d'un statut assigné et prescrit à un statut conquis. Or, la population, en elle-même, étant « dans l'impasse » comme spécifié ci-dessus ne peut acquérir par ses propres moyens ce nouveau statut.

Le président de l'association des bas quartiers, lui, précise : « *Eo amin'ily hoe tsy jeren'ny fanjakana sy jeren'ny fanjakana angamba tsy izay loatra ny zavatra tokony ho atrehina fa raha ny tena marina izany a ! ilay fiaraha-monina tety mihitsy no raha bangoiko tokana lay izy a ! Ialako tsiny izany ilay faritra iva izany satria hoy aho hiverina foana ao anation'ily ady hevitra hifanoritana izy io fa... faritra niangran'ny vintana* » (Concernant le fait qu'il soit regardé ou non par l'Etat, peut-être que ce n'est pas vraiment là la chose qu'il faut affronter mais, en vérité, c'est vraiment la société d'ici – si je résume en un mot – je suis désolé mais le bas quartier revient toujours sujet à débat, mais c'est la zone victime de l'impartialité du *vintana*). Encore une fois, nous pouvons affirmer ici que les habitants des bas quartiers sont dans l'impasse.

Nous pouvons évoquer, dans le même ordre d'idée, l' « effet de destin »⁸¹ où les pauvres ne disposant pas du capital nécessaire pour sortir de la « pourriture » se résignent. Ici, en effet, « le capital permet de tenir à distance les personnes et les choses indésirables en même temps que de s'approcher des personnes et des choses désirables (du fait, entre autres choses, de leur richesse en capital), minimisant ainsi la dépense (notamment en temps) nécessaire pour les approprier. (...) Ceux qui sont dépourvus de capital sont tenus à distance, soit physiquement, soit symboliquement, des biens socialement les plus rares et condamnés à côtoyer les personnes et les biens les plus indésirables et les moins rares »⁸². Par là même, par cette impartialité du *vintana*, les bas quartiers sont mis hors-jeu de façon préliminaire. Une conception collective les marginalise, l'Etat ne peut que suivre cette conception.

Cet éloignement de l'Etat se sent aussi quand l'enquête dit : « ***Tokony jerena akaiky ny fidiram-bola*** » (on devrait voir de près la rentrée d'argent). La notion de *akaiky* renvoie ici à une meilleure vision du phénomène. Un aperçu général des phénomènes d'optique signifie que ce qui est près est plus compréhensible parce que, justement, plus « gros », que ce qui est loin. Cela suppose alors un agrandissement de la cible, mais sans doute d'un agrandissement d'un point de vue uniquement optimal : les « petits » (*madinika*) habitants des bas quartiers, avec des « petites » rentrées d'argent (*kely fidiram-bola*) demandent à être vus et considérés parce qu'il semblerait que leur petitesse proviendrait du fait qu'il se trouve aussi loin et donc mal vu.

Et il ne s'agit pas seulement d'éloignement, mais aussi d'extériorité, prouvée par deux fois, par deux enquêtés différents : « **s'il entre vraiment ici (il verrait la misère des gens)** » (*Raha tena miditra ety ny fanjakana...*), « **ici, dans la vie de la population, il n'arrive pas encore à entrer...** » *fa raha aty amin'ny fiainan'ny vahoaka, mbola tena tsy tafiditra ety mihitsy izy. (...)*. Ici, il est primordial de souligner la signification du mot *miditra*. Il voudrait dire : « *mandroso avy any ivelany ho ao anatiny* » (avancer de l'extérieur vers l'intérieur), ou encore « *manaiky hiray amin'ny fianakaviana na hikambana amin'ny fikambanana iray* » (accepter de s'unir à une famille ou de s'associer à une association)⁸³. *Miditra* fait alors aussi référence à un mouvement : du dehors au dedans et ainsi du monde ouvert qui est les autres au monde clos qui est moi et mon entourage proche, deux mondes que justement une frontière sépare. Pour l'Etat, il y a donc nécessité de passer ces frontières et d'accepter d'intégrer le monde séparé des bas quartiers. En effet, *miditra* fait

⁸¹ BOURDIEU, « La misère du monde », Paris, Seuil, 1993

⁸² ibidem

⁸³ RAJEMISA RAOLISON R., « Rakibolana Malagasy », Fianarantsoa, 1995.

référence ici à « entrer dans une maison », c'est-à-dire dans l'espace réservé à une famille, une communauté distincte. En entrant donc, l'Etat devrait s'adapter à cet environnement bien spécifique, caractérisé par des valeurs bien distinctes : il devrait intégrer cette communauté, un peu dans la logique de « *miara-miosona* » (qui roule par terre ensemble) et c'est cela qui est revendiqué par les habitants eux-mêmes. Cette adaptation est même soulignée par l'acceptation de s'unir « *manaiky hiray hina* » (accepter d'être solidaire) préconisée par le même glose⁸⁴.

Sinon, l'Etat paraît comme une entité qui devrait rester hermétique. Le président d'association souligne sa distance quand il dit : « *na dia mifangaro amin'ny mpitondra aza aho* » (**même si je me mélange avec les dirigeants**). L'expression adverbiale « même si » signifie ici une opposition : l'enquêté ne devrait pas normalement se mélanger avec les dirigeants, mais il le fait quand même.

Ou alors, l'Etat « ne comprend pas » les souffrances du peuple : « **Mais là, j'ai foi qu'il n'y a encore personne qui ait vraiment senti la souffrance qui soit arrivé au pouvoir, c'est peut-être pour ça aussi qu'ils s'en moquent !** » (*Fa izaho aloha mino dia mbola tsy nisy olona tena nahatsiaro nijaly zany tonga teo amin'ilay fitondrana, zay koa angamba no tena tsy mampiraika an'ny zareo koa angambany.*) Ici, l'Etat est pointé du doigt parce qu'il ne sent pas (*tsy mahatsapa*) les difficultés rencontrées par le peuple. En fait, « *tsapa* » renvoie ici au toucher (*fikasihana amin'ny tana*)⁸⁵ ; c'est-à-dire à un contact direct. La peau étant l'organe extérieur qu'on pourrait qualifier de frontière qui sépare le dedans de l'homme et son environnement, c'est uniquement par la volonté de « proposer » et d'admettre cette peau au contact que l'homme peut prouver sa volonté d'approcher une personne. Ce n'est pas pour rien, en effet, que les poignées de main, les embrassades et les baisers constituent des « mesures de degrés de relation ». Ainsi, « *tsapa* » (sentir) revêt ici une essence fondamentale, en « sentant », l'Etat accepte et respect la population des bas quartiers et ainsi, contribuent à leur aide. En effet, les actions de l'Etat ont toujours semblé être imposées à la population, étant elles-mêmes dictées par la logique économique actuelle ou mondiale. Cela, non seulement, aujourd'hui, mais dans l'histoire. Sous la monarchie, c'était selon les rois en place que le pays permettait l'association avec les étrangers ou non ; sous la colonisation, la population a été « forcée » de participer aux travaux d'intérêt général, à payer les impôts malgré que ces institutions ont constitué un prolongement des anciennes institutions monarchiques; après l'indépendance, un mode de gouvernement copié sur le régime français a

⁸⁴ ibidem

⁸⁵ RAJEMISA RAOLISON R., « Rakibolana Malagasy », Fianarantsoa, 1995.

été instauré, bref les modèles historiques communautaire comme le « fokonolona », base idéale de mode de gouvernement fondé sur le respect de tous les acteurs de la population ont été souvent sousestimés.

Dans ce même ordre d'idée, une femme dénonce l'importance des intermédiaires qui, selon elle, ne les permettent pas une relation directe avec l'Etat, un Etat qui est quand même ici bienveillant : « *Ny any ambony any aloha mety hoe mijery fa ny ampita mety tsy mijery, kanefa na izany na tsy izany, vahoaka madinika efa ao anatin'ny fahasahiranana rahateo dia... tsy afa-manoatra. Raha ohatra izao hoe misy teny alefan'ny any ambony, marina fa tsy ho tafa eo amin'ny tsirairay daholo ilay anona... fa eo amin'ny fampitàna izany hoe... tsy tafita aty ambany ilay hevitra avy any.* » (Ceux qui sont en haut, ils peuvent quand même regarder mais les intermédiaires (*ampita*) peuvent ne pas regarder, or quoi qu'il en soit, le petit peuple nage déjà dans la difficulté et... il ne peut rien faire. Si, par exemple, il y a un ordre (*teny*) qui vient d'en haut, c'est vrai que ça n'atteindrait pas tous les trucs... mais au niveau de la transmission... cela n'aboutit pas chez nous en bas, les idées d'en haut). Ici, se combinent la notion de *hasina* de l'appareil étatique et un processus de transferts des fautes de celui-ci. L'enquêté là procède à une « déculpabilisation » de l'Etat considéré comme sacré pour projeter ses fautes sur les intermédiaires pris alors pour des boucs émissaires. En tout cas, ce sont souvent ces intermédiaires qui sont stigmatisés. Dans une optique royale, ce sont les courtisans du roi qui ne feront que le complimenter afin d'avoir des privilèges ; mais ce sont aussi ceux qui servent aussi de pont entre le haut et le bas. Et cela peut aussi être transposé dans une logique économique : les intermédiaires prennent toujours leurs bénéfices, le prix du produit augmente à mesure qu'il avance dans le circuit commercial. Ce profit réalisé par les intermédiaires s'inscrit donc dans le courant capitaliste actuel, préconisé par le gouvernement lui-même.

La même femme avance : « *Hitanao ? Izahay raha hirodorodo any izahay ankizy mety ho tiffin'ny mpiandry vavahady! Mpanafika daholo ireto! Hanafika daholo ireto! Nefa a! Hitanao! Fahantrany a! No hiakaranay any!* » (Tu vois, nous, si nous allons en masse là-bas (avec) les enfants, le gardien du portail peut nous tuer! Ce sont des attaquants! ils vont tous attaquer! alors que, tu vois, c'est à cause de notre pauvreté que nous allons y monter!). Ainsi, outre cette « opacité » de l'Etat, son caractère répressif se dessine aussi. En fait, l'enquêtée n'a pas formellement reconnu avoir peur de l'Etat « *samy olombelona izao ve dia hifampatahotra ?* » (Entre humains, peut-on se faire peur ?), mais sa déclaration peut relever d'un processus inconscient. Mais ce qui semble

paradoxal, c'est qu'elle précise : « *Tsy matahotra an'izany izahay e ! Matoa izy voafidimbahoaka a ! Dia izao tontolo izao izany no manaiky azy ! Madagasikara iray manontolo a ! No nanaky an'ny filoha Ravalomanana* » (On n'a pas peur de cela ! S'il a été élu du peuple ! C'est que le monde entier l'a reconnu ! Madagascar en entier ! a accepté le **Président Ravalomanana** !) Ici, l'Etat n'est pas perçu, à première vue, comme répressif. En fait, s'il ne l'est pas, c'est justement à cause du *hasina* populaire ou cosmogonique. Ou alors, pris dans ce même sens, même s'il est répressif, il est toléré, à cause de ce *hasina*, surtout parce que normalement, par ce *hasina* il ne peut perpétrer des débordements. Cependant, inconsciemment, l'Etat est marqué identitairement : c'est une entité bien protégée, et ainsi isolée. Mais surtout, l'Etat même éprouve de la répulsion pour les pauvres. L'enquêtée même affirme qu'il peut constituer « **une armée** » contre l'Etat avec ses enfants. En fait, il y a aussi ici un phénomène de projection : la pauvreté qui est prétendue être comme « ennemi » numéro un du gouvernement est représentée concrètement par les pauvres qui sont, notons-le, pointés du doigt pour le nombre de leurs enfants. Les pauvres deviennent la charge de l'Etat et ils sont inconsciemment conscients qu'ils sont les « indésirables ».

L'interviewée citée ci-dessus n'a pas été la seule à relever cette violence de l'Etat. Une autre à qui il a été demandé si elle participait aux luttes populaires répond : « *Tolom-bahoaka ? Tsy mandeha mihitsy aho ! Izaho matahotra e ! Matahotra an'ireny mihitsy aho ! Ilay hoe misy milahatra izany dia hoe andao ilay hanohitra izany dia...Matahotra aho koa ! Ianao mba hiady ho amin'ny fahamarinana anefa tonga dia daroka no azo koa tsy aleho mijanona ihany aloha !* » (Luttes populaires? je n'y vais jamais! j'ai peur! j'ai vraiment peur de ces luttes! celles où il y a des défilés (où on dit) **allons nous opposer là... j'ai peur! toi, tu luttes pour la vérité mais ce sont des coups que tu reçois alors ne vaut-il pas mieux rester?**) De même, le président d'association des bas quartiers affirme que les dirigeants « **étrangent** » ceux qui gênent le régime (*eritreretin'ny fanjakana hanohintohina ny fitondrana izany no antony hanakendany an'ireo*).

Bref, ici, une violence sous-jacente et non dite se dessine : l'Etat n'est pas un instrument direct de répression, mais confronté à des critiques vivaces, il est capable de tous les excès. Cela se comprend, en effet, quand, dans la mémoire collective des malagasy, les actes d'opposition ont toujours été réprimés violemment par l'Etat : sous la monarchie comme sous la colonisation les récalcitrants sont exécutés, pendant tous les régimes successifs après l'indépendance, toutes les manifestations d'opposants ont été punis brutalement. Le mot « **manakenda** » (**étrangler**) est même ici significatif. Celui qu'on étrangle est étouffé, donc on l'empêche de respirer et on le prive de parole.

d. Un Etat partial

Un autre, producteur et marchand de gâteaux dans les stationnement de taxi-brousse affirmera : « *Tsy mijery ny fitondrana. Misy aloha jerena ihany. Misy dia tena takona. Eo amin'ilay enti-manana izany aloha no hitan'ilay izy e! Izay mahita lâlana hoe afaka tonga mitakitaky any amin'ny zareo ohatra.* » (L'appareil dirigeant ne regarde pas. Il y en a, en fait qu'il regarde quand même. Il y a qui sont vraiment cachés. C'est au niveau de l'avoir (*enti-manana*) que ça se remarque. Ceux qui voient le chemin pour aller demander chez eux, par exemple). Ici, la notion de « capital social de relations ou de liaisons »⁸⁶ apparaît. Le capital suppose, en effet, un certain privilège qui permet d'avoir une place dans un champ déterminé. Il est acquis à partir d'un habitus, fruit de tout le système de valeurs accumulé depuis l'enfance d'un individu. Le capital social est alors ici, économique : on se distingue dans le champ parce qu'on a de l'argent.

D'ailleurs, pour d'autres, ce n'est pas l'Etat en soi-même qui les marginalise, c'est leur condition de vie qui est quand même dû à l'Etat : « *Mety ny vaventy aloha manana fa raha ny madinika aloha tsy manana e ! Satria raha ohatra aho izany hoe te-hihinana hena-kisoa, za tsy manana fa 5 000 no ety an-tanako dia tsy mijery afa-tsy ilay vary, dia menaka, dia anana. Mety ny vaventy afaka mihinana atsanany na fahefany fa za tsy manana e! Asa fety angamba vao misy hoe hividy hena! Fa mety hoe sahirana ny vahoaka ety aminay aloha no hitako fa tsy misy manana ny ampy ety.* » (Peut-être que les grands (*vaventy*) ils peuvent soutirer des avantages mais les petits (*madinika*), il n'en ont pas! Parce que, moi, par exemple, si j'ai envie de manger de la viande de porc ; je n'ai que 5 000 fmg entre mes mains et je ne peux regarder que le riz, l'huile et les brèdes. Peut-être que les grands (*vaventy*), ils peuvent manger un demi ou un quart de kilo mais moi je n'en ai pas. Peut-être que c'est seulement lors des fêtes qu'on peut acheter de la viande ! Parce que, peut-être le peuple de chez nous se trouve dans la difficulté parce que personne n'en a assez (*tsy manana ny ampy*)). Et ici, le capital réside dans le fait que le détenteur soit *madinika* ou *vaventy*, ce qui suppose déjà « moins vu », parce que trop petit, ou « mieux vu » parce que très grand. Il y a donc un effet d'optique. Par ailleurs, *madinika* lui-même renvoie à « *vola madinika* » (pièces de monnaies) qui n'ont plus qu'une valeur symbolique. Le « *vola madinika* » (pièces de monnaies) sont constitués par « les pièces métalliques divisibles de l'Ariary, qu'on appelait avant cassures d'argent (*vakim-bola*), c'est-à-dire vetsikorobo, iraimbilanja, lasiroa, fitoventisivolamena, ilavoamena, varifitoventy ;

⁸⁶ BOURDIEU, « La misère du monde », Paris, Seuil, 1993

actuellement, on appelle « vola madinika », l'argent métallique : roapolo ariary, ariary folo, ariary efatra, ariary roa, ariary, ventsikorobo, iraimbilanja » (*ireo vola metaly ampahan'ny ariary, izay nantsoina taloha hoe : vakim-bola dia... ny vetsikorobo, ny iraimbilanja, ny lasiroa, ny fitoventisivolamena, ny ilavoamena, ny varifitoventy ; ankehitriny kosa antsoina hoe vola madinika ireo vola metaly...*⁸⁷) Par cette référence, « madinika » rappelle alors ceux qui ne sont pas entiers, non pleins, ceux qui ont été cassés et divisés (*vaky*), par souci justement d'économie, de ne pas dépenser l'argent en entier. D'ailleurs, actuellement, ces pièces ne sont plus que symboliques, elles peuvent à peine obtenir un bonbon et ne servent que de compléments aux sommes demandées. Dans ce sens, les *madinika* sont à peine considérés.

Cependant, ici, nous pouvons aussi remarquer que même les *vaventy* ne peuvent pas acheter « pleinement », mais seulement, un « quart », un « demi ». Et la viande devient alors une denrée de luxe, associée aux fêtes. Et c'est peut-être un peu aussi pour cela que ces habitants des bas quartiers adoptent comme stratégies palliatives un retour aux sources, dans le passé : en effet, la viande, dans l'histoire de Madagascar a toujours constitué un outil de sacrifice, lors des grandes occasions. Selon une conception historique, c'est lorsqu'Andrianampoinimerina introduisait les *tsena* qu'elle est devenue une nourriture quotidienne. Or, pour l'enquêté, la viande tend à s'approcher des grandes fêtes à valeur rituelle. Il est vrai qu'elle n'est plus considérée en sacrifice mais ce rapprochement même peut constituer un prétexte à la difficulté sociale.

L'Etat lui-même est alors jugé « impartial » (*mitanila*) : il défend ceux qui sont déjà favorisés. Dans ce sens, une marchande de brèdes répondra à la question « est-ce qu'il y a des « *zanak'Ikalahafa* » (enfants d'autres lits, et ainsi, des indésirables) parmi la population dans l'action de protection de l'Etat ? » : « *Misy ahiana misy tsy ahiana, izay afaka mifanerasera amin'ny zareo dia ahiana, ohatranay zao tsy afaka mifanerasera fa mivoka maraina dia miverina hariva* » (il y en a qui sont protégés, il y en a qui ne le sont pas. Ceux qui peuvent leur parler sont protégés. Nous, par exemple, nous ne pouvons leur parler parce que nous sortons le matin pour revenir le soir). Ici, le mot protection prend tout son sens. En malagasy, il est dit « *miahy* » qui se définit par « *mikarakara* », « *mitsimbina* » (s'occuper de..., veiller sur...)⁸⁸. Or, ces verbes rappellent une entité supérieure ou plus grande qui s'occupe d'une entité inférieure ou qui l'est moins. L'exemple cité par le dictionnaire est même très clair : « *Ny Tompo no miahy ny kamboty* » (Le Seigneur

⁸⁷ RAJEMISA RAOLISON R., « Rakibolana Malagasy », Fianarantsoa, 1995.

⁸⁸ RAJEMISA RAOLISON R., « Rakibolana Malagasy », Fianarantsoa, 1995.

veille sur les orphelins). Le fait, ici, est que, cette protection est illégalement répartie et le problème est que ce sont ceux qui en ont le moyens qui sont protégés, dans un optique un peu paradoxale.

Quoi qu'il en soit, selon un président d'association des bas quartiers, l'Etat (du moins, certains de ses agents) aime à être entouré, félicité, voire même « lèche » (*misolelaka*). « ***Fa X ange mety mahita herin-taona na enim-bolana amin'izay olona mety hiaraka amin'ilery dia milamila ny fiainana .*** » (Mais X, en fait, il peut trouver un an ou six mois pour quelqu'un qui veut être avec lui et la vie va s'arranger). Une culture monarchique apparaît ici, mais également les séquelles de l'« Etat des copains » où «...la population n'a pu que constater amèrement l'absence de l'Etat. Par contre, l'Etat était très présent pour les « copains ». Un système de pillage sans précédent a été mis en place sur tout le territoire. »⁸⁹ Et cela pourrait aussi coïncider avec la « culture de réseau » malagasy où, selon l'opinion générale quand les malagasy veulent une chose, ils ne se demandent pas comment ils vont faire, mais qui ils connaissent pour le faire.

e. Un Etat manipulateur, calculateur et égoïste

Pourtant, l'Etat n'est pas seulement impartial. Il est aussi un fin manipulateur qui sait se servir du peuple quand il en éprouve le besoin. Un artisan producteur de pacotilles en inox s'insurge lorsqu'on lui demande s'il participe aux luttes populaires : « ***Nanomboka tany amin'ny 72 tany ! Io Raklaudy ! Fa izao ! Izaho izany laony ! Fa ohatran'ny ataon'ny zareo fitadiavana fotsiny zany ! Izany ange no mahatonga ahy miteny hoe mahita an'ilay asa-tana-keliko aho dia izay !*** » (Depuis 72 ! Raklaudy en témoigne ! Mais là ! C'est que j'en ai marre ! Mais c'est comme s'il nous utilisait pour leur gagne-pain ! C'est pour cela que je dis que je vois mon petit artisanat là et je me reste tranquille !) Ce qui reprend bien l'opinion selon laquelle « Nos décideurs démocrates semblent avoir bien pris pour devise « se servir » et non « servir » ». ⁹⁰ Le peuple qui sert de « support » à la légitimité et au « *hasina* » est utilisé de façon machiavélique. Il ne devient qu'un « **gagne-pain** » (*fitadiavana*) qui signifie « ***fomba ahazoana na ahitana vola hivelomana*** » (un moyen pour avoir et trouver de l'argent pour vivre »⁹¹. Le peuple est

⁸⁹ RANDRIAMAROLAZA L-P., *Respecter le Droit sans oublier la Justice. Les fourches caudines de la transition démocratique à Madagascar*, dans *Démocratie et développement : mirage ou espoir raisonnable ?*, Actes du colloque du 6 au 12 mai 1992, Antananarivo

⁹⁰ ESOAVELOMANDROSO M., *Classe politique et sous-développement à Madagascar (1958-1993). Les mirages d'une démocratie consensuelle*, dans *Démocratie et développement : mirage ou espoir raisonnable ?*, Actes du colloque du 6 au 12 mai 1992, Antananarivo

⁹¹ RAJEMISA RAOLISON R., « Rakibolana Malagasy », Fianarantsoa, 1995.

donc pris ici comme un *fomba* (moyen) qui, s'apparentant aussi à « coutume », suppose une constance, une permanence, une identité, mais qui est aussi, par la logique de « moyen », un outil, une « instrumentalisation ». Dans ce sens, le peuple est réduit à une « chose », (*zavatra*) donc, privé de vie, de dignité, de *hasina*. L'Etat bafoue alors dans ce sens l'homme entier, son être et son essence. Or, le peuple est frappé d'un paradigme d'outil constant, il est stéréotypé, qui suppose un bafouement permanent de ces valeurs. Mais ce qui est encore pire c'est que l'argent est le principal enjeu (*atao fitadiavana*), à la valeur essentielle et fondamentale est transposée une valeur capitaliste et marchande qui, dans l'histoire, a d'abord été la conséquence d'une pénétration étrangère et qui est, jusque là, préconisée par la mondialisation actuelle.

Un homme d'âge assez mûr explique : « *Ho avy indray izao ny fifidianana dia misy mandeha ety, fa rehefa vita io fifidianana io, izaho tsy mba mahita hoe olona any amin'ny farany ambony mba mandehandeha itony tanàna itony mihitsy aho. Rano aza, feno rano be aza aty, tsy midina izany ireny.* » (Les élections vont encore venir là et ils vont aller ici, mais après ces élections, moi je n'ai jamais vu quelqu'un qui provient du « sommet » (*farany ambony*) aller et venir dans ces villages là. L'eau, l'eau nous inonde ici, ils ne viennent pas.) Ici, le prétexte pour « descendre » dans les bas quartiers constitue le « *fifidianana* » (élection) qui signifie : « *fakana izay tiana an-tsitrapo, fifantenana, fijoboana, fitsongoana fandatsaham-bato* »⁹². Emerge alors la notion « *izay tiana* » (ce qui est aimé, préféré), qui suppose une logique venant du cœur et non de l'intelligence (*fakana fon'olona* : moyen pour prendre le cœur de quelqu'un). Les propagandes qui n'ont aucune valeur idéologique mais qui se contentent de dons (comme pour montrer la « protection » de la population) se comprennent alors.

Mais les expressions du président d'association des bas quartiers sont l'une des plus marquantes : « *Ambonin'izay a ! Ety aminay koa no fakan'olona vato izany raha misy zavatra atao amin'ny resaka hoe raharaham-pirenena na hoe fifidianana ! ny olona ety izany a mora volavolaina amin'ny zavatra mandalo kely. Zany hoe izay te-hanao promesse izany a ! na te hoe hanao fampanantenana na dia hoe tsy vita ary na hoe andosirana ireo olona ireo refa vita ilay hoe fifidianana tsy hoe hijery ny tena manahirana an'ireo tsy hijery ny manahirana na hoe dinidinihany kely eo fotsiny a ! Dia rehefa vita ilay resaka fifidianana ka na fifidianana inona io na inona dia saika tratra an'io ny ety amin'ny faritra ety. Izany hoe ho avy zao ny fifidianana dia madiva ho tapitra daholo ny mandat-n'ny mpitondra rehetra eto Madagasikara dia ho avy ety daholo izany ny rehetra*

⁹² RAJEMISA RAOLISON R., « Rakibolana Malagasy », Fianarantsoa, 1995.

samy hilaza ny fomba ilazana zany hoe mampanantena ilay zavatra tsy misy sy ilay hetahetan'ilay mponina ety izy! Fa refa tonga amin'iny toerana izy (tsy tonga amin'ilay toerana moa izy dia tsy tonga rahateo) dia tsisy fantany intsony ny ety amin'ny faritra fa misy andosidosirana sy fialana bala. » (Par dessus tout! Chez nous, c'est aussi des puits de voix (*fakan'olona vato*) s'il y a des choses à faire dans les affaires de l'Etat ou des élections ! Les gens d'ici sont faciles à manipuler pour des choses qui passent. C'est-à-dire que ceux qui veulent faire des « promesses » (ici gardé en français) ou faire des promesses (utilisé en malagasy), même si ça ne sera pas réalisable ou même si après les supposées élections ils vont fuir les gens, non pas pour voir ce qui les préoccupe vraiment, non pas pour voir ce qui les préoccupe vraiment, mais de les regarder superficiellement (*dinidinihina fotsiny*) et quand les élections seront finies, quelles que soient ces élections, tous les bas quartiers sont atteints par cela. C'est-à-dire que les élections vont venir, tous les mandats des dirigeants de Madagascar commencent à arriver à leur terme et tous vont venir en disant chacun (avec) leur façon de leur dire ce que c'est promettre quelque chose qui n'existe pas et les aspirations de la population de cette zone. Mais quand ils vont arriver à ce poste (s'ils n'arrivent pas c'est qu'ils n'arrivent pas seulement) ils ne connaissent plus les zones mais il y a fuite et esquive (*fialàna bala*). Ici, les habitants des bas quartiers sont abstraits à de simples « *vato* » (voix). Dans un sens français, ils pourront faire référence à une opinion, mais dans un sens malagasy, *vato* est la pierre qui sert à compter. C'est la pierre qui, d'abord en bloc constitue une force, un poids (*izay mitambatra vato, izay misaraka fasika*) issu d'un élément fondamental : le feu qui peut transformer l'état d'une chose (du froid à chaud) et qui peut détruire; c'est une « chose forte et pesante rencontré dans la terre et que les connaisseurs avancent comme provenant du changement du feu en substance, aux origines » (*zavatra mafy sady mavesatra hita ao anaty tany, izay lazain'ny mpahalala fa avy amin'ny fanjarian'ny tafo, tany am-boalohany*)⁹³, mais qui est justement divisé pour devenir des « petites pierres » de comptage, *vato fanisana*. Il n'y a plus que le *isa* (nombre) alors qui compte, dans une logique uniquement calculatrice et loin de se préoccuper de la qualité, de la valeur même de l'individu.

Par ailleurs, l'enquêté parle de « *fandrehibena amin'ny zavatra mandalo* », dans une optique de précarité, de fragilité comme si le lien n'allait pas en profondeur mais restait superficiel. Il avance aussi « *fialàna bala* » (esquiver la balle) renvoyant à une image : le peuple est la balle qui peut « tuer » et l'Etat ne fait que l'éviter.

⁹³ RAJEMISA RAOLISON R., « Rakibolana Malagasy », Fianarantsoa, 1995.

Ainsi, pour lui, l'Etat est égoïste : « *Ny fanjakana moa izany dia misy fitiavan-tena tafiditra amin'ny mpitondra nifanesy teto. Ilay resaka fitiavan-tena izany a! Tsy mbola niazakazaka be ohatran'izao raha oharina ny tany aloha tany.* » (L'Etat lui est pénétré par l'égoïsme (*fitiavan-tena*) sur les dirigeants qui se sont succédés. Cette histoire d'égoïsme, ça ne s'est jamais autant accéléré qu'aujourd'hui si on comparait à avant. A mesure que les dirigeants se succèdent, ils tombent tous dans cet égoïsme.) Ce *fitiavan-tena* est, ici, une notion à considérer spécialement. Faisant allusion à *fitiavana* et *tena* donc « s'aimer », il ne peut qu'être réprimé dans la mentalité malagasy qui joue plutôt sur le collectif. L'Etat qui devrait alors s'orienter vers le peuple se retourne sur lui-même et s'enferme. Selon lui, ce sont les dirigeants qui « jouent aux richesses des malagasy » : « *Dia ny harena tokony ho an'ny gasy izany a! Tsy misy afaka milalao an'izany raha tsy ny mpitondra e! Dia eo no teneniko an-dry hoe, izaho tsy miteny hoe madio daholo zao zavatra izao a!* » (Et la richesse qui devrait revenir aux malagasy, seuls les dirigeants peuvent jouer avec! c'est là que je te dis, moi je ne dis pas que tout est propre!) Le peuple est alors le *kilalao*, c'est-à-dire, « une chose destinée aux enfants pour les faire passer le temps ou pour les donner de la force » (*zavatra entin'ny ankizy hanary dia azy na hanatanjahany ny tenany*)⁹⁴. Le dirigeant devient alors ici un enfant qui a besoin d'un loisir, d'un divertissement ou d'une chose pour « se renforcer » : le peuple est toujours un instrument qui sert à développer les facultés de l'utilisateur. Ou alors, le jeu fait référence à un acte d'effleurement, sans entrer dans les fondements réels du problème. Or, le jeu ne peut être exercé que quand le joueur a une position assez réputée : « Jouer le jeu social suppose que les acteurs sociaux aient une suffisante sécurité intérieure pour manifester leur différence et qu'ils trouvent dans l'espace social, l'organisation par exemple, une reconnaissance suffisante »⁹⁵.

Et l'enquête ajoute : « *Moa misy mieritreritra koa ny mpitondra hoe raha tsy sahirana ny vahoaka, tsy misy atao mpanompo. Izay izany no tena vison'ilay izy hoe raha ohatra ka mianatra daholo, mianatra ary ity iarahantsika mahalala hoe hatraiza ny diplaoma gasy, ny diplaoma gasy izany amin'izao isika miteny izao hoe atao tadiavina atoa bacc + 2 daholo ilay izy dia maka vazaha any an-dafy indray no atao mpitondra sy mpitantanata. Io izany a! Karazan'ilay tao hoe politikan'ny mpitondra sy mpitantana, hoe mahatonga ny vahoaka mora entina ny fampahantrana. Satria rehefa sahirana anie ny olona tsy afaka mamaly e! Fa voagejan'izay resaky ny fahantrana izay satria tsy afaha-manohatra sy mitaky ny rafitry ny fahantrana. Tsy afaha-manohitra sy mitaky ny rafitry ny*

⁹⁴ ibidem

⁹⁵ BARUS-MICHEL J., « Pouvoir : Mythe et réalité », Editions KLINCKSIECK, Paris, 1991.

fahantrana. » (En plus il a des dirigeants qui pensent que si la population ne se trouve pas dans la difficulté, personne ne peut être serviteur. C'est là toute la « vision » : si tout le monde allait à l'école, allait à l'école et nous savons jusqu'où peut aller les diplômés malagasy, les diplômés malagasy à l'heure où nous parlons, on veut tous le limiter au Bacc + 2 et on prend des *vazaha* à l'étranger pour diriger et gérer. Ça c'est une sorte de politique des dirigeants et des gérants, l'appauvrissement contribue à la facilitation du mode de conduite du peuple. Parce que quand les gens sont dans la difficulté, personne ne peut plus répondre ! (...) Le système de la pauvreté ne permet pas d'opposer et de revendiquer.) Dans ce sens, l'Etat se renforce en affaiblissant les faibles : il met la distance et l'accroît de plus en plus pour se mettre encore plus haut et pour être plus inaccessible et devenir encore un peu plus d'objet d'une fascination. Et cette fascination va être plus améliorée quand il ne va prendre qu'un étranger pour gouverner avec lui : l'étranger est celui qui est différent de la population locale, l'Etat s'en sert alors pour marquer sa différence ; il est celui qui vient de loin, l'Etat s'en sert pour marquer son éloignement.

f. Un Etat impur

Cet égoïsme de l'Etat va, par ailleurs, le conduire à l'impureté. Le même enquêteur dira : « *Fitiava-tenany izany no betsaka. (...) Izany hoe rehefa mahazo volabe ny mpitondra dia na ny fianakaviany aza tsy hitany fa izay higelaboana sy izay mety ahazoahoany vola sy ahazonahy ny fahafinaretana ilainy mandritrin'ny fotoana maha-eo amin'ny fitondrana azy. Fa na tamin'ny fitondrana iza na fitondrana iza! (...) raha tsy nanary ny vady aman-janany dia manana sakaiza hafa ivelan'ny resaka tokantrano. Na olona efa tokony ho dadany na dadaben'ilay tovovay ary izy. (...) Dia rehefa misy tournée alehany a! Dia ny ampahany amin'ny resaka tournée fotsiny no tena hoe tournée fa filalaovana zanak'olona sy izay olona entin'ny manaraka azy. » (Il y a trop d'égoïsme (...) C'est-à-dire que quand le dirigeant perçoit beaucoup d'argent, même sa famille, il ne le voit pas mais (il ne fait que) ce qui est passible de le ..., ce qui peut lui donner de l'argent et lui donner le plaisir dont il a besoin pendant la période où il est au pouvoir. Mais quel que soit le régime ! (...) s'ils ne jetaient par leurs femmes et leurs enfants, ils avaient une copine en dehors de la cellule familiale. Et même si la personne en question peut être le père ou le grand-père de la fille. Et quand il va en tournée, seule une partie de la tournée concerne la tournée en elle-même mais le reste consiste en manipulation d'enfant des autres et de ceux qui viennent avec lui.) Là le dirigeant ne vise que l'hédonisme, la satisfaction de ces besoins instinctifs, sans se préoccuper des valeurs*

familiales. Il va même jusqu'à pratiquer l'inceste (peut être le grand-père ou le père de la fille). Cette conception n'est toutefois pas **étonnante**, dans la mesure où le pouvoir est affilié généralement au sexe et à la possession de femmes. Le concept de « horde collective » de Freud le démontre clairement : « à l'origine de la civilisation, la forme d'organisation de l'homme primitif était la horde, structurée autour d'un père tyrannique, qui gardait pour lui toutes les femmes de groupe et avait pleins pouvoirs sur ses fils. »⁹⁶ Il est vrai que ce père, en question a été tué et mangé par les fils eux-même dans le mythe et que ces derniers ont imposé le tabou de l'inceste ensuite pour éviter tout débordement et jalousie au cas où un autre prend la place du père, mais cela reste cependant dans l' « inconscient collectif » appartenant bien dans la logique freudienne. D'ailleurs, le sexe et le pouvoir sont fortement affiliés. « Foucault, examinant les mœurs sexuelles de la Grèce ancienne, montre que la relation sexuelle se comprend et se juge comme une relation de pouvoir. (...) On appréciera les aptitudes d'un homme au pouvoir politique selon sa position sexuelle »⁹⁷. Dans ce sens, c'est dans le rapport sexuel que la domination de l'homme peut apparaître : par la maîtrise du jeu sexuel, il peut maîtriser le pouvoir.

Par ailleurs, l'enquête spécifiera que la question du pouvoir n'est pas forcément saine : « *Fa ny olona izany rehefa tonga eo amin'ilay fahefana, eo amin'ilay toerana, tsy fanatrao moa fa na i Satana anie na hoe Andriamanitra samy manana hery e !* » (**Mais la personne quand elle arrive au pouvoir. En fait, on ne sait pas parce que soit Dieu, soit Satan ont chacun leur pouvoir**). Ici, l'enquête semble supposer que le pouvoir provient d'une force surnaturelle, transcendante et qu'il a une origine duale : le Bien, que l'opinion générale considèrera comme Dieu et le Mal qui est Satan. Suivant une conception biblique, il suppose deux extrêmes et souvent une notion de choix. Pour l'enquête alors, le pouvoir doit directement trancher, sans hésitation entre faire le bien ou le mal, cela, dans une optique pas toujours religieuse parce qu'ici la religion ne peut être qu'une métaphore, mais surtout au niveau de la société, étant donné que, selon Durkheim, « les dieux ne sont que l'expression symbolique de la société »⁹⁸. Ainsi, « le mythe de Don Juan ne fait pas partie du corpus religieux chrétien pourtant il développe en l'illustrant, la notion de péché, de libre choix entre Dieu et le Diable, de respect des sacrements, de rupture avec les lois de l'Eglise, thèmes essentiellement religieux »⁹⁹.

⁹⁶ Selon le site internet HYPERLINK "<http://gremes.free.fr/Interventions/luciana.htm>" <http://gremes.free.fr/Interventions/luciana.htm>, reprenant TOTEM ET TABOU du père de la psychanalyse.

⁹⁷ BARUS-MICHEL J., « Pouvoir : Mythe et réalité », Editions KLINCKSIECK, Paris, 1991.

⁹⁸ Cité par BARUS-MICHEL J., « Pouvoir : Mythe et réalité », Editions KLINCKSIECK, Paris, 1991.

⁹⁹ BARUS-MICHEL J., « Pouvoir : Mythe et réalité », Editions KLINCKSIECK, Paris, 1991.

D'ailleurs, cette transposition du Bien et du Mal, fondé sur la religion chrétienne dans la société se remarque aussi quand le même enquêté prétend comprendre les délinquants : « Mais ça il y en aura toujours, ça existe parce que la question de fraude et de vol, ce sont des choses destinées à faire reculer, que font les gens. C'est-à-dire si c'est une question, il peut penser que c'est la question de « la Vérité » qu'il faut vivre ici, et ben, il ne pourra pas s'en sortir, il va tromper les gens, avec les faux-billets et autres... ». La notion de « La Vérité » qui est, en fait, un précepte biblique est affilié ici à l'honnêteté et à la pratique de la justice, contrairement aux actes de tromperies et de fraudes qu'il cite.

Mais ce n'est pas seulement l'Etat qui possède ce caractère d'« impureté ». La politique qu'il met en œuvre l'est aussi. La réponse d'une lessiveuse va l'expliquer : « *Mifidy tsotra fotsiny (aho) fa tsy manao antoko politika satria ny finoanako izany finoana katolika dia tsy afaka miditra amin'ilay resaka politika mihitsy aho. Nialàko mihitsy ilay resaka politika fa hoe olon-tsotra aho.* » (Je suis simple électrice mais je ne fais pas de politique parce que ma croyance est catholique et je ne peux donc pas entrer dans toute discussion politique. J'ai vraiment évité la politique parce que je suis une simple personne.) Là, elle précise que la religion et la politique ne peuvent s'associer, sans doute étant donné que la politique n'est pas conforme à la recherche du bien commun et de la solidarité fraternelle préconisée par l'Eglise, du fait de l'égoïsme de ce pouvoir déjà relevé plus haut. Mais surtout la politique est complexe (elle s'oppose à « simple »).

Cependant, cette opinion n'est pas forcément partagée par tout le monde. Un président d'association des bas quartiers précisent : « *Za ko efa ieritreritra ny hoe mety hanao congé kely, congé politika kely fa tsy hoe hisotro ronono satria miamboho adidy raha mieritreritra ny hisotro ronono.* » (Moi aussi, j'ai pensé prendre un petit congé, un petit congé politique mais non une retraite parce que je me retournerai contre mes devoirs (*miamboho adidy*) si je pense à prendre une retraite.). Dans ce sens, l'enquêté parle de « congé » et de « retraite » emploie alors un terme relatif au travail rémunéré, comme si la politique est ici une occupation à plein temps, dans un but lucratif. Il suppose un patron. Cela se comprend quand l'enquêté avance qu'il est lui-même lié à des personnalités des régimes qui se sont succédés à Madagascar et qu'il travaille pour eux. Il parle, dans ce sens de *miamboho adidy* reprenant le terme du colonel Ratsimandrava alors que le général Ramanantsoa lui remettait les pleins pouvoirs, vers les années 70, précisément parce que l'homme a ici une culture politique assez conséquente.

De son côté, une dame qui produit des pâtes dit que la politique n'est pas mauvaise et qu'elle est bien si on la conduit dans la vérité (*fahamarinana*). Cependant, si on l'utilise dans la ruse, ça ne va pas. « *Tsara raha entina am-pahamarinana fa raha entina amin'ny fitsetsefana dia tsy mety* ». Elle précise même qu'elle ne voit pas d'inconvénient à ce que l'un de ses proches fasse de la politique, à condition toutefois qu'il soit intègre. Mais, précise-t-elle s'il fait n'importe quoi (même s'il s'agit de son mari ou de sa mère), elle n'aime pas si elle est avec le peuple. « *Tiako izy raha manao ny marina fa raha vadiko na reniko aza ka manaonao foana tsy tiako izy raha miaraka amin'ny vahoaka aho !* » Ici, la notion de *fahamarinana* (vérité) à une place particulière. Il signifie : « *ny rariny, ny hitsiny, ny marina* » (le juste, l'équitable, le vrai)¹⁰⁰, qui, selon la psychologie malagasy, sont des notions fondamentales. Elles se réfèrent alors à une considération sans distinction de tous les individus : le *rariny*, pour le malagasy, c'est ce qu'il mérite, ce qui le revient justement, le *hitsiny* c'est ce qui devrait lui être dû, le *marina* qui est le vrai, le réel, le juste. En fait, d'un point de vue général, les sens de ces notions peuvent parfois se mélanger, mais elles ont chacune leur essence. Parfois, ce sont des notions dépendantes formant un tout (*rariny sy hitsiny*), comme si c'étaient des concepts **touts** faits et d'ailleurs pour *fahamarinana* que l'on traduit généralement par « vérité ». Comme si sans l'une d'entre elles, le *fahamarinana* ne pourrait pas être appelé comme tel. En tout cas, il suppose que tous les individus sont sur le même pied d'égalité, par leur *hasina* même.

g. Un Etat faible et dépendant

L'Etat apparaît également comme fragile et précaire.

Tout d'abord, à cause de son appareil constitué par les fonctionnaires. Le président de l'association en esquissera une idée : « *ny fonctionnaire anie eran'izao tontolo izao no isokajiana ny firenena iray hoe afaka na mahazaka ny sehatra misy eo aminy. Tonga dia azo lazaina hoe masinina mihitsy izany ny fonctionnaire, izany hoe raha misy automobile dia motera ny fonctionnaire. Ra mamokatra ianao a! Dia masinina ny fonctionnaire. Dia io masinina io mihitsy izany no faible; dia rehefa faible io masinina io dia raha tokony ho tonga eny anati-rova io izany amin'io fiakarana hitantsika eo io ! Dia tsy mahazo mandeha makany io zany fa aty Analakaely sy Anosy aty fotsiny no miolikondina. Zany hoe voafidy izany ny sehatra sy ny lalana azony aleha.* » (en fait, dans le monde entier, c'est par les fonctionnaires qu'on peut classer un pays capable de

¹⁰⁰ RAJEMISA RAOLISON R., « Rakibolana Malagasy », Fianarantsoa, 1995.

supporter le système qu'il a en lui. On peut tout de suite dire que le fonctionnaire est la machine, c'est-à-dire que s'il y a une automobile, les fonctionnaires sont le moteur. Si tu produis, les fonctionnaires sont les machines. Or, c'est justement cette machine qui est faible et si cette machine est faible alors qu'il devrait arriver au Rova avec cette montée que nous voyons, il ne pourra pas y aller mais il ne fera que tourner aux environs d'Analakely et d'Anosy. C'est-à-dire que les lieux et les routes qu'il peut fréquenter sont limités). D'abord, il convient de souligner que dans « fonctionnaire », la racine « fonction » se remarque : le « fonctionnaire » est donc une personne qui est frappée d'un paradigme d'utilité. C'est celui sans lequel une entité ne marche pas. D'ailleurs, selon l'enquête, il est affilié à une « machine » qui suppose un appareil complexe, fruit de la technique et de la technologie, donc de l'évolution de l'homme et qui ne pourrait tourner sans une « énergie » conséquente (carburant, vent, chaleur)... Par extension, nous pouvons alors considérer les fonctionnaires comme une création de la modernité. Pour Weber, en tout cas¹⁰¹, le fonctionnariat équivaut à la bureaucratie qui est « le type le plus pur de domination légale » n'étant fondée sur la domination charismatique, ni la domination traditionnelle. Elle est « légale » dans le sens où elle est mise en place par l'appareil étatique et un instrument juridique en conséquence. Cependant, prix dans le sens actuel, cette bureaucratie du fonctionnariat malagasy semble être imparfaite. Si Weber précise que le pouvoir y est fondé sur la « compétence » et non sur la coutume ou la force, que le fonctionnement bureaucratique s'inscrit dans une réglementation impersonnelle, ne pouvant avoir d'arbitraire, de clientélisme ou de décisions non fondées en droit, ou que la carrière est réglée par des critères objectifs ; ancienneté et qualification, l'enquête fait référence à un pouvoir fondé sur la « corruption », supposant népotisme et clientélisme, qui détruit toute la donne.

Ce qui est important à souligner aussi, c'est que ces fonctionnaires doivent « monter », c'est-à-dire aller plus haut dans l'échelle, la hiérarchie. Ici, l'enquête fait référence au « Rova » qui représente la « haute ville » et qui, dans l'histoire était un quartier de la noblesse. Les fonctionnaires devraient alors, dans ce cadre, avoir un certain prestige, mais ils n'y ont pas accès, ne faisant que « tourner en bas », à Analakely ou Anosy.

Or, cette faiblesse qui se manifeste le plus souvent par la corruption est, pour lui compréhensible. *« Izaho raha mahita fonctionnaire gasy, fakam-panahy ohatran'ny fakam-panahy rehetra ihany ilay risoriso! (...) ho anay ilay izy tsy idiran'ilay resaka hoe olona mahazo kely ividianany lasopy na olona mahazo kely andehanany taxi rahariva, na olona mahazo kely ividianany an'izao, vary sy laoka. Tsy eritreretiko mihitsy*

¹⁰¹ Cours de Sociologie politique de Ramandimbarison Jean Claude, 1^{ère} année Sociologie, 1998.

hoe heloka. Ilay heloka manko misy hoe heloka tsootra, misy hoe heloka bevava. Fa mitovitovy amin'izay lay izy. Tamin'ny andron'ny frantsay taloha zany raha ohatra misy olona hoe mangalatra dia jerevana ilay izy hoe, jerevana hoe manao ahona io olona io, dia misy lalàna tonga dia hafa mihitsy miaro azy hoe hanohanana no mahatonga an'ity dia afaka ilay olona. (...) Tsy mino koa aho hoe ny karaman'ny fonctionnaire iray mahavita frais-na bus, sy gouter-ny mpianatra sy hofan-trano. (...) satria raha ohatra izany fa tonga 450 000 ny smig, izay anie zany vao 15 000 par jour ny fandanian'ny mpiasa iray e! Tokantranon'iza no afaka mivelona amin'izay a! Ialàn'ny fandaniana isan-karazany. » (Si je vois un fonctionnaire malagasy, la corruption est une tentation comme une autre. (...) pour nous, nous n'entrons pas dans les discussions où l'homme reçoit un peu d'argent pour acheter un peu de soupe, pour prendre un taxi ou pour manger du riz avec le mets avec. Je ne pense pas du tout que ça constitue un délit. En fait, là il y a délit, il y a crime. Mais c'est à peu près pareil. Aux temps des français avant, s'il y a un homme qui vole, on regarde comment est la personne et il y a une loi vraiment autre qui le protège si c'est la faim qui l'a poussé à le faire et la personne est libérée. (...) Je ne crois pas non plus que le salaire d'un fonctionnaire puisse suffire pour les frais de bus, les goûters des enfants et le loyer (...) parce que si le SMIG arrive à 450 000 fmg, c'est seulement là que les dépenses quotidiennes d'un salarié atteint 15 000 fmg. Quel foyer peut vivre avec ? Mis à part les dépenses de toutes sortes ?)

Et d'ailleurs, il justifie : *« Raha ohatra hoe misy rame ao amin'ny birao ka entin'ny planton mivoaka na entin'ny hamidy ery Analakely, dia mpangalatra izy fa tsy risoriso izay ! Fa ny risoriso hoy aho tsy fantatro satria izaho izao raha hanao kopia an'ny zanako a! Dia alehoko miteny an'ilay olona hoe ity rangaha tonga dia kitakitano fa hitako eo ny ataoko anao! Izaho izao tsy mieritreritra an'izay hoe risoriso satria! 10 000 no mety homaniko omeko ho an'ilay olona eo: nefa izaho raha mijanona eo mety hoe potika ilay mety mba ahitako hoe 50 000 na 100 000 amin'iny tapak'andro iny. »* (Si, par exemple, il y a une rame de papier au bureau que le planton prend pour aller vendre à Analakely, là c'est du vol, ce n'est pas de la corruption. Mais la corruption selon moi, en fait je ne sais pas parce que si je vais aller faire faire une copie à mon enfant, je préfère dire à la personne, allez faites le vite et je verrai ce que je peux faire pour vous ! moi je ne pense pas que ça soit de la corruption parce que je peux préparer 10 000 fmg pour lui donner alors que si je reste là, la possibilité de trouver 50 000 fmg ou 100 000 fmg pour cette demi-journée est détruite). Dans ce sens, la corruption est alors pris comme une rémunération supplémentaire, non pas du travail, mais aussi et surtout du « temps » (faites-le

vite et je ferai ce que je peux faire pour vous), le temps qui est apparemment associé à « temps de travail => temps rémunéré », une approche véritablement économique. D'ailleurs, dans l'argument même de l'enquêté, il insiste sur « argent, salaire, acheter, frais, loyer, dépenses quotidiennes, SMIG, dépenses, 10 000 Fmg., 50 000 Fmg et 100 000 Fmg », tous pris dans le lexique de l'économie. Parallèlement à cela, il avance « goûter, faim, manger du riz, enfant », intégré dans une logique de besoins et aussi « loi, délit, crime, copie » appartenant au champ lexical juridique et donc étatique (voir tableau).

CHAMP LEXICAL		
Economique	Juridique et étatique	Relatif aux besoins vitaux
Argent, salaire, acheter, frais, loyer, dépenses quotidiennes, SMIG, dépenses, 10 000 fmg, 50 000 fmg, 100 000 fmg	1. copie 2. Loi, délit, crime	Goûter, faim, manger du riz, enfants

D'un bref coup d'œil, nous pouvons affirmer que ces trois champs lexicaux sont en étroite relation : ils représentent tous des pressions pour l'individu, mais « l'économique » et le « juridique » sont des pressions externes alors que « le relatif aux besoins vitaux » existent en eux-mêmes : il est essentiel de satisfaire sa faim, de manger du riz, de nourrir ses enfants, de leur donner du goûter.

Cependant, avec la mise en valeur de l'argent, ce qui est relatif aux besoins ne peut plus s'obtenir sans des ressources économiques. Et à cela s'ajoute encore une contrainte étatique (ici, utilité d'avoir une copie). Or, vu les moyens limités, la corruption se comprend : elle constitue alors une réponse, une revanche, voire même une révolte silencieuse et détournée à la domination économique, juridique et étatique (qui pose les normes financières) et ainsi à une exigence qui ne peut être satisfaite convenablement.

Mais outre la corruption et les fonctionnaires, la faiblesse de l'Etat apparaît également dans son incapacité à aider la population. Une femme que nous avons questionner si l'Etat est réellement un ray aman-dreny rétorque : *Amin'izao fotoana izao aloha dia tsy hitako e ! Tsy hitako hoe tena miahny ny vahoaka marina ny fanjakana. Izaho mifanena aminareo teo iny izao a! Eritrereto hoe izao izany ny fiainako izany. Io! Io ihany ny anay mandeha amin'ny jiro (télé) nefa ny facture-nay tamin'ny janvier 5 arivo sy 9 alina dia avy any amin'ny jirama mihitsy nanao fitarainana amin'ilay izy. Izany izao no fieritreretako hoe miahny marina ve sa ahoana.*” (Si c'est maintenant, je ne vois pas, je ne

vois pas que l'Etat protège bien le peuple. Quand je vous ai rencontré là par exemple ! Imaginez que ma vie est comme ça. Il n'y a que cette télé qui marche à l'électricité alors que notre facture du mois de janvier s'élève à 95 000 Ariary et je viens tout juste de la JIRAMA¹⁰² pour me plaindre. C'est là que je pense s'il protège bien ou non). Ici, il est frappant que l'enquêté associe sa plainte à la JIRAMA, à la protection de l'Etat. Cela peut s'expliquer par le fait que la JIRAMA s'apparente à un service public à grande échelle, comme l'Etat lui-même. Et que ce sont toutes deux des entités supérieures à qui on doit payer une certaine somme d'argent (Etat= impôt, JIRAMA=facture). D'un autre côté, il se pourrait aussi que l'Etat lui-même soit attendu comme un « juge », un « protecteur » et c'est là qu'il y a une faille, selon l'enquêté.

h. Etat inchangeant, amorphe, voire régressif

Et l'Etat apparaît aussi comme adynamique, figé. En tout cas, semble-t-il la seule exception qui infirmerait cette règle c'est qu'il régresserait au lieu d'avancer. A la question de savoir s'il y a eu changement après les luttes populaires qui se sont succédées, beaucoup répondent : « *tsy misy* » (il n'y en a pas eu), « *tsy dia mahita* » (pas vraiment vu), « *tsy dia hitako... moa izaho koa bevohoka dia...* » (je n'ai pas vraiment vu... mais moi aussi j'ai été enceinte alors...). Ici, les enquêtés précisent, s'ils ne disent pas catégoriquement qu'il n'y avait pas de changement, que ce changement lui-même n'a pas été vu. « *Hita* » (vu) garantit que le phénomène est concret qu'on peut en témoigner (*hitan'ny voamasoko roa, hitan'ny masoko izao !*), qu'il n'est pas issu du domaine du rêve mais du domaine du conscient, la personne qui « voit » étant éveillée, avec des yeux ouverts.

Le président d'association précise : « *Dia ny mpitondra rehetra nifandimby hatramin'izao dia tsy mbola nisy hoe zao ny 1^{er} repoblika dia niala tamn'iny ny 2^{ème} repoblika dia niala tam'iny ny 3^{ème} repoblika nifanesy rehetra rehetra. Itovizana izany ny kabary politikan'ny mpiotondra hatramin'izao. Dia tafin'ny faritra niangaran'ny vintana foana ny fahantrana. Ny dikany ho tafiny izany a! Eritrereto hoe misy an'ilay fitenenanan hoe « miala ao ankatso dia Ambohidempona » izany hoe raha miala ao amin'ny mangirifiry ianao izany a! Dia mbola miditra amin'ny mangirifiry mihoatra noho iny dia hoy izaho hoe tsy mety izany. Fa ny ahy fotsiny dia hoy izaho e! Manana ny safidiny ny rehetra rehetra! Fa na Andriamanitra ary anie tsy ny tsara angatahin'ny olombelona ihany no omen'Andriamanitra fa na ny ratsy aza omeny. Dia rehefa tonga eo*

¹⁰² Jiro sy RAno Malagasy, entreprise de service en eau et électricité à Madagascar. Elle est encore en partie affiliée à l'Etat.

aminy ilay ratsy a! Dia ianao tsy mieritreritra hoe angaha izaho nangataka an'ity.” (Et tous les dirigeants qui se sont succédés jusqu’ici il n’y a pas encore eu où telle est la (pratique) de la première république que la deuxième république a laissé, que la troisième république a laissé, succédant depuis. C’est-à-dire que les discours politiques des dirigeants depuis sont restés les mêmes. Et les zones victimes de l’impartialité du *vintana* se couvrent toujours de pauvreté. C’est-à-dire que – si tu souffres (*mangirifiry*), tu entreras encore dans plus de souffrance et je me dis, ça ne peut pas se passer comme cela ! Mais moi, je dis seulement ceci : chacun peut choisir ! Mais Dieu, ce n’est pas seulement ce que l’homme demande de bon que Dieu donne mais même le mal, il donne. Et quant le mal arrive, toi tu ne te demandes pas : « mais moi est-ce que j’ai demandé cela ?) Dans ce sens, nous pouvons décrire les changements rencontrés au cours des différents régimes politiques dans le tableau ci-dessous.

Phénomène	Type de changement
1 ^{ère} République > 2 ^{ème} République > 3 ^{ème} République	Succession
Discours politiques	constants
Conditions des zones victimes	constantes
Sensation de la population (<i>mangirifiry</i>)	croissante

A travers ce tableau, le fait est frappant : il n’y a que les discours politiques et les conditions des victimes qui ne changent pas. Dans une certaine logique statistique, ces deux variables n’influent donc pas sur les autres tout comme les autres variables ne les affectent pas. La seule relation possible, prise dans ce schéma, c’est le changement de régime et la sensation de la population. L’impact va certes, ici, en croissant, mais il faut spécifier que cette variable est négative en elle-même. L’interviewé parle de « *mangirifiry* » qui suppose une sensation extrême de souffrance, de malaise. En malagasy, « *mangirifiry* » est employé, au sens propre, quand la peau ressent une douleur féroce ou sent le froid. On peut donc dire que c’est la sensation directe conséquence d’une atteinte extérieure directe qui va à l’encontre de soi. C’est un peu comme l’ennemi qui arrive à la frontière entre le monde intérieur et extérieur : la peau. Par « *mangirifiry* » on fait alors référence à une relation conflictuelle entre deux mondes intérieurs et extérieurs et cette relation agit profondément sur le soi intérieur.

Mais ce qui est aussi primordial à spécifier c’est « le prétexte chrétien », la « résignation » qui y sont relatifs. L’enquêté accepte le *vintana* parce que cela vient de

Dieu. Il s'agit alors là, dans une optique psychologique d'un essai d'explication par l'irrationnel d'un phénomène insurmontable : Dieu est alors pris comme un refuge, une projection des problèmes.

En fait, un changement est parfois ressenti mais dans des cas très précis : « *Nisy tamin'ilay pension... ilay amin'ilay karama ilay hitany hoe antokon'izao antokon'izao. Satria ny antoko nandehanana izao dia ilay misy ity fitondrana ity* » (il y a eu concernant la pension... sur le salaire, on a vu tel ou tel parti... parce que le parti où on était allé c'est le parti où se trouve ce régime). Ici, émergent « pension », « *karama* » (salaire) et « *antoko* » (parti). D'abord, nous pouvons affirmer ici que les gens sentent le changement quand cela les concernent de près : le salaire ou la pension sont perçus tous les mois de façon permanente. Mais il faut aussi affirmer que la condition sine qua non est que celui qui les perçoit soit intégré dans un « parti » (*antoko*). Un « chantage étatique » apparaît alors.

Dans ce sens, alors que la notion de développement est prônée par tous, sa connotation semble être différente, selon que le percepteur soit le peuple ou le dirigeant. A la question de savoir s'il y a eu « *fivoarana* » (développement ?), certaines personnes répondent: « *Nisy ihany* » (il y en a eu quand même), « *Nisy ny fiovana aloha ... fa ilay fizarana... raha hoe misy zavatra mba ho zaraina amin'ny vahoaka madinika... indraindray sasany tsy mahazo, indraindray sasany mahazo. Azonao ? Fa ny fitondrana misy fiovana... dia izay ilay izy...* », (Il y a eu changement... mais c'est la distribution... s'il y a quelque chose à distribuer au petit peuple... quelquefois les autres n'en obtiennent pas, quelquefois les autres en obtiennent. Tu comprends? Mais dans le régime il y a eu changement... et c'est comme cela !). La question de la distribution et de la répartition des richesses se décrit ici. Dans la conception malagasy, en effet, distribution suppose un partage entre plusieurs entités. Or, ce partage, selon la notion de *rarity* et de *hitsiny* devrait être équitable ou, du moins, chaque personne devrait pouvoir obtenir ce qu'elle mérite. Cependant, derrière cette répartition, émerge la notion de *fizarana vilany* (partage partial) qui suppose un *fiangarana* c'est-à-dire une préférence du distributeur. Une préférence qui bafoue cependant la dignité et la conscience d'être de la partie lésée, étant donné que le malagasy, habitué à l'esprit communautaire, ne peut admettre l'émergence d'une seule personnalité.

« *Ilay izy aloha araky ny fianaran'ny ankizy dia misy e ! Fa ilay fianana mihitsy izany e ! Nahavita izy aloha, nahavita, lalana ny inona, nahavita izy e !* » (En fait, il y en a eu, selon l'éducation des enfants ! mais c'est la vie vraiment ! il a pu en

faire, il a pu en faire, les routes et tout, il a pu en faire). Ici, l'enquêtée oppose « *fianaran'ny ankizy* » (éducation des enfants), « *lâlana* » (route), d'un côté, et « *fiainana* » (vie), de l'autre. C'est donc la « vie » même qui ne se développe pas. Or, la vie (*fiainana*) est le centre de l'existence humaine même, l'éducation (*fianarana*) et les routes (*lalàna*) sont que des besoins secondaires, bien que l'éducation est censée former les enfants et les routes indispensables pour les la circulation. Sans la vie, éducation et route seraient inutiles, parce que l'homme n'existerait même pas et sans une amélioration de cette vie, il serait dépouillé de son *hasina*, de sa dignité. Bref, l'Etat est accusé de ne pas s'attaquer à la base. En tout cas, s'il prétend le faire en affirmant « investir » dans des projets durables, le système de valeurs n'est pas le même. Sa valeur « projet » s'oppose à la valeur « vie » de la population.

C'est dans cette même optique qu'une habitante des bas quartiers déclare : « *Fiovana aloha izany be dia be; zavatra vita koa betsaka fa vidim-piaianana koa miakatra. Zavatra vita be dia be ary mafinaritra mihitsy ary ; tanàna lasa mahafinaritra. Vita tsara ny arabe, vita tsara ny rehetra rehetra fa eo amin'ny ilay fiainana.* ». « **Le changement, il y en a eu beaucoup, les choses réalisées aussi mais le prix de la vie augmente aussi. Les choses réalisées, il y en a beaucoup et c'est vraiment agréable, le paysage est devenu agréable, les routes sont bien faites, tout est bien fait mais au niveau de la vie...** ». Ici, l'interviewée précise que – non seulement des choses ont été réalisées, mais elles sont aussi agréables, « *mahafinaritra* ». Au sens malagasy, « *mahafinaritra* » signifie « qui rend joyeux », « qui ravit ». Ici, l'enchantement des sens (qui est justement senti par le contact et la relation avec l'extérieur) ne peut alors se substituer à un manque profond et sous-jacent provenant de l'intérieur du corps même.

« *Nahita fiovana anefa fa amin'izao fotoana kosa anefa dia miakatra miakatra foana ilay izy dia izao.* » (On a vu un changement, mais actuellement, ça monte ça monte toujours et c'est comme cela). L'interviewé précise ici que le changement s'oppose à la hausse. En effet, tout changement suppose une transformation d'un état, une transformation qui pourrait aller en croissant ou en régressant. Ici, l'enquêté ne précise pas de quel genre de changement il s'agit mais il accuse une croissance de « la chose », en ce moment, par opposition au changement entrevu (opposition = emploi de « *kosa anefa* » équivalent à « cependant »). En tout cas, en « montant », le phénomène devient de plus en plus inaccessible et donc de plus en plus l'objet d'une fascination.

« *Ka zao anie ilay izy e ! Fivoarana tsara ! Fa ny fahasahiranana iaraha-mahalala ilay izy. Fa ny tokony ho jerena olona madinika. Tokony hoe misy*

vary izany dia mba zaraina an'ilay vahoaka madinika. » (Mais le fait est que ! Le développement c'est bien, mais la difficulté, tout le monde le sait. Mais ce qu'il faut voir c'est les petits gens. Il devrait y avoir du riz qu'on devrait partager au petit peuple). Ici, c'est « *fahasahiranana* » qui s'oppose à « *fivoarana* ». « *Fahasahiranana* » présume « difficulté » et fait référence à un état d'occupation extrême.

« *Firenena misy fivoarana fa amin'ny maha-olombelona, tsy hita mihitsy, tsy mipaika aty aminay vahoaka madinika mihitsy aloha izany hatramin'izao.* » « (Pour) la Nation, il y a développement mais côté humanité (maha-olombelona), on ne rien, ça n'a aucun impact sur nous le petit peuple jusque là. ». Là, le développement de la nation s'oppose au développement du « *maha-olombelona* ». Le « *maha-olombelona* » c'est ce qui fait de l'homme un homme et non autre chose, c'est son identité, c'est ce qui lui confère sa dignité, son *hasina*, c'est son essence même. Sans cela, l'homme n'est pas un homme, c'est un animal, une plante ou une chose. Par extension, nous pourrions alors affirmer que le développement préconisé par l'Etat s'occupe d'autre chose que celui de l'homme. Pour le malagasy, l'homme c'est le « *saina, vatana, fanahy* ». Dans ce sens, le développement du *maha-olombelona* devrait être au centre du développement humain lui-même, étant donné qu'il est au centre du développement de l'homme.

Et l'enquêté explique, *tsy « mipaika aty aminay vahoaka »* (cela ne nous touche pas, nous le peuple). « *Mipaika* » signifie alors une sensation concrète et directe.

Bref, la contradiction entre le long terme misé par le gouvernement et le court terme et direct réclamé par la population émerge. En effet, chez cette dernière même, c'est la vie quotidienne qui compte le plus. On dit : « *ny hoanina androany, tadiavina androany* » (ce qu'on mange aujourd'hui, on le cherche aujourd'hui), une expression devenue courante que certains étendent même à « *ny hoanina androany, rahampitso vao hita* » (ce qu'on mange aujourd'hui, ce n'est que demain qu'on pourra le trouver).

Cependant, s'il y a une chose qui frappe, c'est le fait que la population, la communauté de base et les infrastructures semblent se mêler dans la notion de « *fototra* » (base). « *Izaho zany mieritreritra hoe ny aty izany aloha mbola tsy misy fa any amin'ilay zavatra fototra mihitsy angamba no ataon'ilay fanjakana. Ohatra hoe manao lâlana, fa raha aty amin'ny fiainan'ny vahoaka, mbola tena tsy tafiditra ety mihitsy izy. (...) Fa zany hoe any amin'ny ilay fototra mihitsy no iaingana fa ilay vahoaka indraindray mieritreritra hoe tonga dia hipaka any aminy koa ilay tombontsoa sy ilay anona a! Dia lasa ohatran'ny hoe indraindray mifamitaka.* » (Moi, en fait, je pense qu'ici il n'y a encore rien (pas de

développement) mais c'est vraiment à la base que l'Etat procède. Par exemple, il construit des routes, mais ici, dans la vie de la population, il n'arrive pas encore à entrer... Mais c'est-à-dire qu'il début vraiment à la base mais le peuple pense parfois que cela va tout de suite agir concrètement, les bénéfiques et tout... Et quelquefois, on se berne (*mifamitaka* !) Une autre personne avance que l'Etat s'occupe des gens mais il ne peut le faire seule, mais il doit travailler avec la hiérarchie de base. « *Miahy fa tsy vitany irery fa mila miaraha-miasa hatramin'ny ambaratonga fototra.* » En tout cas, cela renvoie à la conception historique de la population. Le peuple a, sous Andrianampoinimerina et Radama I, surtout, a toujours été affilié à la terre. C'est le support du pouvoir qui devient alors, dans ce cadre, la plante qui croît sur cette terre¹⁰³. Or, ici, l'Etat veut affilier le « *fototra* » (racine) non plus au peuple mais aux infrastructures (appelées, notamment « de base ») : le développement n'a plus pour cible directe l'homme mais les objets – sans doute utiles à l'homme – mais qui ne sont pas dotés de vie et qui ne sont détenteurs d'aucun *hasina*, un peu en contre-sens de l'optique de Bourdieu qui avance le « remplacement de l'aide à la pierre à l'aide à la personne »¹⁰⁴. Ici, on peut alors parler de « remplacement de l'aide à la personne à l'aide à la pierre ».

Cette conception de l'Etat où le négatif et le positif s'entremêlent par des habitants des bas quartiers a un impact direct sur la population : non seulement, elles espèrent quelque chose de l'Etat, mais elle participe aussi aux actions le concernant. Ces côtés « attentes » et « participation » seront survolés dans la deuxième partie.

II – RESULTATS CONCRETS DE CETTE CONCEPTION : ATTENTES ET PARTICIPATION

Malgré ces critiques plus ou moins sévères concernant l'Etat, en effet, les habitants des bas quartiers aspirent à des actions concrètes de la part de l'Etat.

1. Attentes

a. Aide mais non dépendance

L'une des premières choses qu'elle revendique, c'est l'emploi.

« *Omena asa ny ankizilahy madinika a! zana-dravaviko, zanak'anadahiko, boay boay kely daholo ! zay zany ny ahy e !* » (Qu'on donne un emploi à nos petits enfants de sexe masculin! mes neveux là, ce sont tous des petits gars! c'est ça!) Quel genre

¹⁰³ BOITEAU, « Contribution à l'histoire de la nation malgache », Co-édité par Editions sociales et le ministère de la culture et de l'art révolutionnaire de la République démocratique de Madagascar, 1982.

¹⁰⁴ BOURDIEU, « La misère du monde », Paris, Seuil, 1993

d'emploi ? « **Tout ce qui peut nourrir** » (*Izay asa mahavelona*) se lamente la vendeuse de bananes frites.

« *Orinasa mba iveloman'ilay vahoaka madinika.* » « **Usine sur qui le petit peuple puisse se nourrir** », s'écrie une lessiveuse.

Dans ce sens, l'emploi sert à se maintenir en vie (*mahavelona, ivelomana*). Le principal enjeu est d'être « *velona* » (vivant) et non d'être actif ni de s'occuper. C'est cependant loin d'être une logique unique de subsistance parce que « *velona* » en lui-même suppose une certaine qualité de vie. Il fait référence non seulement à « *aina* » (vie) mais aussi à « *hery* » (énergie). Il rappelle, en tout cas, un paradigme hautement positif différent de la logique rencontrée dans la subsistance qui signifie plutôt une aliénation de la vie réduite à un combat dans le sens unique de ne pas mourir.

En tout cas, c'est le travail « *asa* » qui est au centre des préoccupations humaines. Même l'essence du mot « *orinasa* » le prouve : il apparaît uniquement comme un appareil producteur d'emploi « *orina – asa* » (création – emploi), son activité transformatrice ou constructrice de produits disparaît : il est seulement celui qui donne du travail.

Or, ce travail semble être une activité imposée. « *Asa zany no tena tadiavinay e ! Izahay tsy mifidy asa izany fa rehefa asa tokony ho vitanay dia ataoany! Rehefa asa mahavelona dia atao! Izay ilay hoe ny hatsembohan'ny tavany no hihinanany.* » (C'est de l'emploi que nous recherchons ! Nous ne repoussons rien, du moment que c'est du travail que nous devons faire, nous le faisons. Si c'est un travail qui nourrit, on le fait. C'est ça le fait que, c'est de la sueur de notre front que nous mangeons) précisent deux femmes qui vivent avec dix familles dans une maisonnée. En effet, en puisant l'argument dans un précepte biblique, les enquêtées raisonnent ici de deux façons :

- elles acceptent le travail comme un « ordre divin » ou, en tout cas, provenant d'un ordre transcendant. Dans la logique de Durkheim où « les dieux ne sont que l'expression symbolique de la société »¹⁰⁵, il s'agit alors d'un « devoir social ». En tout cas, pris dans une psychologie générale, le travail permet à l'individu d'avoir accès à un rôle dans la société, il lui confère un statut particulier. Sans lui, il n'existe pas dans la société,
- elles ne comptent que sur elles-mêmes, sur la « sueur de leur front ». Ici, en malagasy, l'expression fait référence à « *hatsembohan'ny tavanay* » (sueur de notre corps). La sueur suppose un travail dur, acharné, un travail physique. Elle est, en quelque sorte, l'extériorisation, le signe visible de l'énergie consommée

¹⁰⁵ Repris par BARUS-MICHEL J., « Pouvoir : Mythe et réalité », Editions KLINCKSIECK, Paris, 1991.

intérieurement, celle que l'individu dépense, fruit de son courage intérieur mais qui est prouvé extérieurement par la sueur. Le travail est donc assimilé à cette preuve extérieure : c'est le gage de la volonté de l'homme à accepter la condition posée par la société.

C'est dans le même ordre d'idée que la femme d'un entraîneur de tennis précisera : « *Fanampiana, asa tokony ho saha. Tena ve olombelona hiandry hoe omempotsiny fa tokony hoe asa mba omena ny saha ny olona lehibe.* » (**Aide, emploi qui pourrait convenir. On est quand même humain, on ne peut attendre qu'on soit servi gratuitement**). La dignité d'être « **humain** » (*olombelona*) mérite d'être soulignée, ici. Un humain qui devrait être « indépendant » et « autonome » et qui n'est pas « servi gratuitement ». En effet, en malagasy *olombelona* signifie *olona* et *velona* qui lui-même fait référence, comme déjà précisé plus haut, à *aina* (vie) et *hery* (énergie). Un *olombelona* a donc été doté de la vie et de l'énergie nécessaire pour s'en sortir lui-même mais c'est au niveau de la conjoncture qu'il devrait être aidé.

Pour une femme ramasseuse d'ordures, ce travail devrait prendre la forme de « *Mamafa lalana (raha misy), Orinasa, fivondronana ireny (mpaka fako).* » « **Balayer la rue, s'il y en a. Usine, commune (ramasseur d'ordures) et tout ...** ». Il est remarqué que l'individu ici ne vise pas loin : s'occupant elle-même des ordures, elle aspire toujours à un travail du même ordre mais d'apparence plus positive. Si d'habitude, elle ramasse les ordures et les prend en elle, pour sa subsistance, elle se cherche un travail qui va se débarrasser de ces ordures (balayeuse de rue, ramasseuse d'ordures de la commune...). Sinon, elle reste vague et se contente d'une usine réduite en son sens de créateur d'emplois (orinasa).

Une enquêtée ira même jusqu'à déclarer : « *Mitombo koa manko ny mpangalatra raha vao be ny tsy an'asa. Mahatonga an'izay! Manjary manita-kevitra ilay tanora. Vao mahita mpanam-bola dia praaa...Sarotra be ilay fiainana. Mifamono ny malagasy raha vao tsy miasa ny tanora.* » (**Les voleurs croissent aussi quand il y a trop de chômeurs. La cause de cela ! Les jeunes trouvent des idées ! Dès qu'ils voient un richard... praaa ! La vie est difficile. Les malagasy s'entretuent si les jeunes ne travaillent pas.**) Le travail apparaît alors comme une condition sine qua non pour l'harmonie sociale. Rien que dans cette phrase, le rapport de force richard-jeunes (des bas quartiers) apparaît, un rapport de force qui, semble-t-il, se transpose au niveau de la nation. L'interviewée arrivera, en effet, jusqu'à apposer à tous les « malagasy » le phénomène : « **les malagasy s'entretuent si les jeunes ne travaillent pas.** », comme si les malagasy eux-mêmes étaient divisés en deux catégories : les richards et les jeunes chômeurs.

Psychologiquement, la frustration des jeunes chômeurs apparaît : le dépouillement des autres constituent une réponse.

Par le mot « richard » qui s'oppose à « chômeurs », la valeur financière du travail réapparaît : il est celui qui permet d'accéder à l'argent. La prédominance du système capitaliste est, une fois de plus, remarquée. Il devient le principal référent. Ainsi, les habitants des bas quartiers auxquels l'Etat impose l' « argent » comme principale valeur demande, en retour, à l'Etat, les moyens de se procurer cet argent.

b. Aide dans la maîtrise de l'inflation

Les enquêtés soulignent aussi leur volonté de voir l'Etat agir face à la montée constante des prix : « *Vidin'entana izany no tokony mba lanjalanjanaina, mba jerena ihany ny ety ambany ety fa ohatran'izao izao ny siramamy raha mahazo 2 kilao taloha izao 1 kilao sisa.* » (**c'est le prix des produits qui doivent être bien balancés (*lanjalanjaina*), que ceux qui sont en bas soient quand même regardés mais là par exemple, si on peut avoir deux kilos de sucre, là on ne peut avoir qu'un seul**) dit un marchand de gâteau. Ici, les enquêtés font appel au rôle « juge et arbitre » de l'Etat. La balance (*lanjalanjaina*) rappelle, en effet, la justice, l'action de peser le pour ou le contre. Cela suppose que l'Etat doit trancher entre deux partis, qu'il doit choisir. Dans l'optique malagasy, il ne devrait pas alors prendre partie (*miangatra*), selon les valeurs de *rariny* et de *hitsiny*, tant chers aux malagasy.

Or, l'enquêté insiste sur le fait que « **ceux qui sont en bas soient quand même regardés** » (*mba ijerevana ireo ety ambany ihany*), comme pour affirmer que la balance ne devrait pas trop se pencher vers les forts et que l'équilibre devrait être établi en considérant les faibles.

Une marchande de brèdes affirmera : « *angatahina mba hampihena ny vidimpiainana ilaina andavana'andro. Eo ihany no tena manahirana anay. 3 000 Ar, saribao kely, loka kely, savony, mila tsy ampy* » (on lui demande de faire diminuer le prix de la vie, (des produits) nécessaires tous les jours. Mais c'est toujours là que c'est incommodant. Avec 3 000 Ar, nous ne pouvons manger qu'un peu de charbon, un peu de mets, du savon, c'est presque insuffisant !). Dans ces deux dernières affirmations, la prédominance des chiffres est remarquée. Il est toujours fortement relié au produit. (Deux kilos de sucre, 3 000 Ar pour un peu de charbon, de mets, du savon). Encore une fois, le produit ici n'a de la valeur que par rapport à son prix. L'approche est strictement économique, ce qui marque encore l'importance du capital. Or, ce capital n'arrive pas à suivre et l'Etat qui « l'impose » devrait le réajuster.

Mais quelquefois aussi, même si le marché est maîtrisé, c'est les moyens qui font défaut. Cela se rencontre quand un enquêté précise : « Qu'il résolve le problème. Le prix du riz est bon marché mais c'est l'argent qui sert à l'acheter qui manque ».

c. Aide ponctuelle

Pour d'autres, des aides ponctuelles suffisent. « *Fanampiana mandeha isambolana : vary, savony, labozia...* » (**Des aides mensuelles : riz, savon, bougie...**) avancera une femme intermédiaire dans l'immobilier. Mais cela ne fait pas forcément appel à une question de dépendance. En effet, il semble que les habitants demandent à l'Etat des produits qui pourront faire office de provision. Ils ne mendient pas tous les produits dont ils ont besoin, seulement certains qui peuvent se conserver : le riz, le savon, la bougie. Ce serait alors des produits qui pourront servir lors de moments vraiment plats et secs, un peu dans l'optique de « *fitsinjovana ny vodiandro merika* » (**se préserver des temps pluvieux**). Il feront alors office de substituts de l'épargne que les enquêtés ne peuvent faire. Cela est confirmé par une femme qui va expliquer que ces aides seront utiles quand il n'y aura plus d'autres alternatives, lors des jours où vraiment ils ne peuvent plus rien : « *Indraindray izaho tsy mahita karama dia tsy mihinana ny ankizy* » (**Quelquefois, on ne trouve pas de salaire et les enfants ne mangent pas**) exprimera une lessiveuse. Dans ce sens, les aides de l'Etat apparaissent comme un palliatif au manque d'argent, ou plutôt au manque de surplus. Ce serait alors la « solution », la moindre des solutions qu'il devrait donner aux règles draconiennes qu'il pose froidement : la valeur « argent » qu'il impose n'étant pas toujours à portée de main, des substituts pourraient être proposés.

Pour les artisans, cette aide pourrait s'inscrire dans une logique d'investissements : « *mba jeren'ny fanjakana akaiky na ny fidiram-bola, mba misy fanampiana, jereny akaiky ny mpanao asa-tanana.* », (**Que l'Etat regarde de près même la rentrée d'argent, qu'il y ait quand même de l'aide, qu'il regarde de près les artisans**). « *Fanampiana ara-materialy, ny fanenana ny hetra, eo amin'ny akora sarotra maka an'ilay izy satria lavitra be ny akora dia fanampiana ara-bola mihitsy zany no tadiavinay* » (**aide matérielle, qu'il réduise les impôts, au niveau des matières premières, c'est difficile d'aller les chercher parce qu'elles viennent de loin, nous recherchons vraiment des aides financières**). La contribution de l'Etat s'inscrit ici dans le cadre d'une facilitation. Les enquêtés répondent toujours l'Etat sur le terrain qu'il préconise : si celui-ci joue la carte des investissements, il faudrait qu'il aide dans ses investissements là.

d. Sensibilisation

Pour certains, la contribution de l'Etat devrait se faire au niveau de la sensibilisation.

« Ilay vahoaka ety amin'ny faritra iva ange raha vao antsoina izy, hoe hanao an'izao isika, tonga izy fa ilay fanentanana no tsy ampy hoy aho ! Tsy maintsy tonga eo izy. » (En fait, les gens de ces zones basses dès qu'on les appelle, on va faire ceci, ils viennent, mais c'est la sensibilisation qui manque, je vous dis. Ils ne vont pas manquer de venir !) dira un quinquagénaire alors qu'un producteur de pacotilles un inox avancera : *« ilay fanjakana mihitsy izany no mila fiezahana manentana an'ilay vahoaka amin'ilay fampandrosoana. Fa ilay vahoaka mbola marivo salosana be amin'ilay fampandrosoana nefany isika tsy hitako angamba izay hoe firenena mandroso izany ka hoe tsy niasa. Ary ny zavatra tsy fantatra ilay vahoaka koa angamba ny mamphalahelo amin'ilay zava- misy, tsy hitako mihitsy na ilay hoe tany Etazonia, na tany Frantsa , tsy misy fanjakana hoe mizara sakafy ho an'ny olona fotsiny na tafiditra any ambavany fa tokony hiezaka daholo mihitsy ilay vahoaka na dia sarotra aza ny fiainanaa. Fa indraindray ilay olona mieritreritra hoe ho zarain'ny fajakana vola izy na sakafy nefa tsy misy anao an'izany aloha na any amin'ny tany efa mandroso be ireny ary e! Tsy hitako! »* (c'est vraiment l'Etat qui doit s'efforcer de sensibiliser le peuple au développement. Mais le peuple il pense encore bas *« marivo salosana »* avec le développement alors que nous, je ne vois pas de pays qui soit développé mais qui ne travaille pas. Et la chose que le peuple ne sait pas, ce qui est un peu écoeurant actuellement, je n'ai jamais vu, même aux Etats-Unis, même en France, il n'y a pas d'Etat qui distribue gratuitement de la nourriture aux gens ou qui arrive à entrer dans leur bouche mais chacun doit faire des efforts même si la vie est difficile. Mais parfois, les gens pensent que l'Etat va leur partager de l'argent ou de la nourriture alors qu'il n'y a personne qui va faire cela, même dans les pays très développés là ! Je ne vois pas !) Ce qui est cependant utile de préciser ici c'est que ceux qui ont fait ces déclarations sont tous des individus plutôt proche de l'appareil étatique. La première personne elle-même est responsable au niveau du fokontany, l'autre a été affilié aux associations affiliées aux mouvements politiques. De cela, peut se lire alors la difficulté des « intermédiaires » entre le peuple et l'appareil étatique : ils ne seraient pas écoutés, comme si les habitants attendaient l'Etat ou un signe de sa part pour agir. Le *hasina* de l'Etat apparaît encore ici, seul ce *hasina* pourrait pousser la population à agir. Par ailleurs, les enquêtés semblent avoir des convictions précises sur les sujets de sensibilisation qu'ils veulent que

l'Etat fasse à la population, l'Etat serait alors comme un instrument pour que leurs convictions pour le développement du pays ou de leur zone soient partagées.

2 – Participation des habitants

a. Une participation assez floue

Des participants à l'étude diront qu'ils participent toujours aux actions initiées par l'Etat.

La femme vivant dans une maisonnée avec dix familles précisera : « *Izahay mandray andraikitra foana izay ka ! Tsy maintsy manao adidy, ohatran'ny fanamboarana Rova mandeha foana ny solon-tena. Tsy maintsy mandoa adidy izay na any amin'ny fokontany n'aizan'aiza. Izay a! Anisan'ny mandoa izay!* » (On prend toujours nos responsabilités nous, hein ! On doit faire nos devoirs, par exemple pour la construction du Rova, on envoie des représentants. On doit payer des devoirs au fokontany, où que ce soit ! Nous, nous faisons partie de ceux qui paient nos devoirs (*adidy*)!)

Tout d'abord, il est utile de préciser que les habitants ont conscience qu'ils ont des « *adidy* » (**devoirs**) envers l'Etat. Le *adidy* suppose une contrainte. Il est constitué par le radical *didy* qui fait office de loi, plutôt forcée et dont la non considération entraîne une sévère sanction. Et cette conscience est marquée par l'obligation « **on doit** » (*tsy maintsy*). D'ailleurs, l'enquêté se justifie : « **nous nous faisons partie de ceux qui paient nos adidy** » sans pourtant que cette participation soit très claire : elle parle d'une aide manuelle pour la construction du Rova à laquelle l'Etat n'a pourtant jamais fait appel. Mais le choix de l'« *adidy* » est assez intéressant : elle parle d'un symbole de l'histoire malagasy et de son identité et elle fait partie de la priorité du gouvernement actuel. Ainsi, nous pouvons affirmer que l'habitante a assimilé ici son devoir et que la participation se conforme, selon elle, à un objectif général et imposé d'en haut.

b. Une participation conditionnée mais utile

D'ailleurs, cette participation ne peut pas parfois se faire gratuitement. La condition essentielle vient de l'Etat : il faut qu'il sensibilise. A trois reprises, des enquêtés indépendants y font allusion.

« *Tokony, tsy mandroso mihitsy ny firenena raha tsy mandray anjara ny vahoaka fa raha ny tena izy angamba ilay famporisihana avy any ambony mihitsy no tsy ampy dia miraviravy tånana ny vahoaka. Fa raha tena miezaka mihitsy izy hoe miara-*

miosona amin'ny vahoaka ety mandritrin'ny fotoana vitsivisty dia asa mety hiova ihany ny toe-tsain'y vahoka; fa ilay olona tena tsy vonona mihitsy angamba ny amin'ilay fampanandrosoana raha tsy hoe miezaka mihitsy angaha ilay mpitondra manatona ety amin'ilay vahoaka e! » (En principe, l'Etat ne doit pas du tout avancer si le peuple ne participe pas mais réellement, peut-être que c'est la sensibilisation qui vient d'en haut vraiment qui ne suffit pas et le peuple se décourage (*miraviravy tånana*). Mais s'il essaie vraiment de se souiller à terre avec le peuple (*miara-miosona*) pendant une certaine période, ce sera sans doute là que la mentalité va changer. Mais les gens ne sont pas du tout prêt au développement si les dirigeants ne s'efforcent pas de les approcher !) La sensibilisation équivaut ici à un « encrassement » avec la population, elle suppose vivre la vie de la population, vivre dans ses conditions de vie et aussi et surtout accepter de se tâcher de terre avec elle (donc de se salir et d'être semblable à ce qu'on écrase = la terre), s'humilier au plus bas (la terre étant le signe le plus visible de la partie inférieure de l'univers). Pour la population, la sensibilisation fait alors office de rapprochement suprême. Par ailleurs, par « *miraviravy tånana* » (avoir les mains déliées), l'enquêté semble affirmer que personne ne leur tend la main, qu'ils sont seuls et qu'il leur manque le toucher direct et concret de la part d'un « protecteur ».

c. Une participation assez active dans les luttes populaires

La participation dans les luttes populaires, elle, dépendra du concerné.

Le quinquagénaire précisera : « *Oadray ! Misy mazoto ohatran'ny faritra iva raha fitolomana? Satria mba mitady ny tombon-tsoa ho azy koa izy. Tapitra mandeha daholo. Tsy mijanona mihitsy ilay olona fa lasa eny amin'ny 13 mai daholo. Mangina mihitsy ety.* » (Bien sûr! Est-ce qu'il y a de plus zélé que les zones basses s'il s'agit de lutte? Parce qu'ils recherchent aussi leurs avantages. Ils y vont tous, sans exception (*tapitra mandeha daholo*). Personne ne reste mais tout le monde va au 13 mai. Tout devient silencieux ici). Ici, la notion d' « avantage » est spécifiée nettement. En malagasy, il s'agit du *tombon-tsoa* (*tombony soa*) c'est-à-dire non pas ce qui est « bien » en lui-même mais le « surplus du bien ». Bref, les habitants des bas quartiers attendent un supplément de confort de la part de l'Etat, le confort en lui-même ne pouvant que provenir d'eux-mêmes.

La vendeuse de bananes frites dira : « *mba te-hahita fiovana dia nandray fa..* » (j'avais envie de trouver un changement et j'ai participé mais...), de même la femme de l'entraîneur de tennis « *mba anisan'ny teny.te-hanana fiovana, hita mihitsy fa ny fianana taloha fa ohatran'ny hoe mijaly be ! Dia te-hiova dia nande teny, satria ho avin'ny*

taranaka no jerena fa tsy ny an-ny tena.” (On a envie d’avoir du changement, on voit bien que la vie d’avant ça nous faisait vraiment souffrir (*mijaly be*), et j’avais envie de changer et j’y étais, parce que c’est l’avenir de la progéniture qu’il faut voir et non le sien) . La notion de « changement » peut aussi être relaté ; ce qui, selon nos précédentes analyses, suppose une transformation d’état, de statut. Elle avance aussi la notion de « souffrance », un état négatif, mais aussi un état ressenti de façon extrême. Le changement s’inscrit alors dans une optique d’évolution, de mutation du négatif, vers le positif. Et cela, non seulement à court terme, mais à très long terme, sur la descendance. La logique de *aina* préconisée ci-dessus trouve alors tout son prolongement, elle continue jusqu’à la progéniture.

Une balayeuse de rue, elle, argumente : « *vahoaka ny tena tsy maintsy mba mandeha eny, mba hitan’ny vahoaka koa* » « on est le peuple et on est obligé d’y aller pour être vu du peuple aussi ». Ici, au-delà de la solidarité qui y est évoquée, l’essence du mot *vahoaka* même mérite d’être considérée. Le *vahoaka*, c’est la communauté, c’est un tout indestructible, doté de caractères spécifiques et de valeurs communes auxquelles il ne faut pas dévier. Il rappelle étrangement la « masse »¹⁰⁶, étant une entité abstraite mais souvent citée. Le sociologue explique « les masses » comme ceci : « les auteurs qui leur sont plus ou moins favorables les identifient tantôt avec la « majorité » dressée contre la « minorité », tantôt avec une espèce de groupements non structurés et à distance qu’on désigne parfois sous le terme de « public », tantôt avec des classes sociales nombreuses et, de préférence, avec la classe prolétarienne, tantôt plus généralement avec les vastes mouvements populaires. » Or, effectivement, le « *vahoaka* » est alors celui qui – par la prédominance d’une majorité – englobe toutes les opinions des autres éléments du tout, c’est aussi celle qui est capable d’« unir » les caractères en un tout, et surtout il rappelle le *vahoaka* du régime socialiste qui fait référence à la masse prolétarienne et les classes sociales. Par ailleurs, le *vahoaka* rappelle les caractéristiques de la masse suivante : fruit d’une sociabilité spontanée, d’une sociabilité par fusion partielle (nous). D’autant que le « nous » préconisé ici « constitue un tout irréductible à la pluralité de ses membres, une entité nouvelle indécomposable où cependant l’ensemble tend à être immanent à ses parties et les parties immanentes à l’ensemble ». Autrement dit, le *vahoaka* permet à la population de prendre conscience du « nous » et d’admettre ses valeurs. Par ces valeurs, les habitants ne peuvent que suivre cette masse. En tout cas, c’est une forme qui reste passive, impliquant seulement des intuitions collectives mais qui sont pourtant capables de « bouilloner » lors de luttes populaires.

¹⁰⁶ GURVITCH, « Vocation actuelle de la sociologie, tome premier, vers la sociologie différentielle », Imprimeries des PUF, France, 1963.

Pris dans la conception malagasy, le *vahoaka* c'est ce qui diffère la population des dirigeants : l'histoire évoque des expressions équivalentes comme « *ambany lanitra* » (sous les cieux). C'est alors l'identité du peuple, de l'ensemble des sujets mêmes, c'est ce qui fait son essence. Dans cette approche, la population ne peut alors qu'être solidaire au groupement qui l'appartient. Cette solidarité implique, en effet, une protection contre les éventuelles attaques des autres groupes, elle suppose l'élaboration de valeurs communes en « frontières » et en « identité ».

Le président d'association raisonne ainsi : « *Refa misy zavatra lazaina aminy fa mety hisy fiantraikany any am'fiainany, misy fampanantenana mety hanarenana ny fiainanay na hanalana azy ao anaty fahantrana, dia mandeha izy, ary anisan'ny lohany sy mafana fo eo amin'izay sehatra izay. Mandray anjara izany izy. Sary rehetra nivoaka teto anie, vahoaka avy amin'ny faritra niangaran'ny vintana daholo no tonga satria mba te-hampiova an'ilay fianany izy! Ny sehatra rehetra nisy, mba tsy ilazako hoe tolona ilay izy, fa ny sehatra misy izany a! Teo amin'ny fanovana dia tompon'andraikitra 1^{er} sady feno foana ny niangaran'ny vintana. Satria mba te-hiala ao anatin'ny fahantrana izy ireo* » (Quand il y a des choses qu'on leur dit qu'il peut avoir des impacts sur leur vie, qu'il y a des promesses qui pourront relever leur vie ou enlever la pauvreté, ils viennent, et ils font partie de ceux qui sont en tête et qui sont « chauds ». Ils participent donc. Toutes les images qui sont sorties d'ici, en fait, ce sont les peuples des zones victimes de l'impartialité du vintana qui viennent tous parce qu'ils ont envie de changer leur vie. Tous les niveaux existants, pour ne pas que je dise qu'il s'agisse de lutte, mais tous les niveaux, au niveau du changement, ceux qui sont victimes de l'impartialité du vintana ont toujours été entièrement les premiers responsables. Parce qu'ils ont envie de quitter leur pauvreté.) Là, c'est surtout « l'impact » (*fiantraikany*) qui est souligné. L'enquête demande alors du concret. « *Fiantraikany* » renvoie toujours à « *fiantraikany mivantana* », c'est-à-dire « direct » et « concret ». Par leur position de « tête », les habitants des bas quartiers peuvent alors être – soit les « fomenteurs » de troubles (la tête c'est le cerveau qui élabore les stratégies, c'est la tête qui réfléchit, mais aussi c'est le visage qui est l'expression du for intérieur de l'homme) – soit les « martyrs » de la lutte, ceux qu'on peut tuer en sacrifice (la tête d'une armée c'est ce qui peut être directement atteint par les balles, c'est donc un peu comme l'armure humaine des manifestants). D'ailleurs leur « chaleur » ne peut que les aider dans ce sens. Mais s'ils font cela, c'est qu'ils auraient envie de « quitter la pauvreté », ce qui suppose une action (partir), par l'expression « quitter la pauvreté » (*handao ny fahantrana*). Cette notion suppose « partir et laisser tout derrière soi » comme pour dire

que la pauvreté pourra toujours exister, ce sera aux habitants des bas quartiers de ne pas en vouloir.

Un artisan précise qu'il n'a pas vraiment participé mais que cela est envisageable : « *tsy dia mbola tena miditra an-tsehatra. Iaina ihany izany ilay izy, rehefa mahatsiro mangirifiry dia tsy maintsy miditra amin'ilay tolom-bahoaka e !* » (Je n'y suis pas encore vraiment entré. On en a quand même besoin, quand on sent vraiment la souffrance (mahatsiaro mangirifiry), il faut vraiment entrer dans la lutte populaire). La condition qu'il pose ici est la « souffrance » hirifiry qui rappelle le froid ou la douleur intense ressentis par la peau. Cela nous renvoie aux analyses précédentes.

Cependant, une bonne partie de la population déclare ne pas y participer. Les raisons de cette non contribution sont alors assez homogènes : « *Tsy mana-potoana amin'ilay tolom-bahoaka raha ny tena marina..* » (En réalité, je n'ai pas le temps pour cela). « *Sahirana, tsy misy mandimby.* » (Occupé, il n'y a personne qui me relaie) explique une autre.

Dans ce sens, une logique apparaît : la lutte populaire exige du temps et les habitants affairés à leurs occupations quotidiennes n'en ont pas. Or, le temps est considéré ici comme un avoir « *manana fotoana* » (avoir du temps), comme une richesse, étant donné que « *manana* » même renvoie à un avoir matériel (un richard sera nommé *mpanana*, celui qui a). En tout cas, le temps est utilisé pour accéder aux ressources matérielles, il ne peut être gaspillé.

Cela sera renforcé par un pâtissier : « *Izaho tsy tao anatin'ilay politika, za vahoaka madinika, za mitrongo vaomana dia variana mitady ilay mba ho ana kely a ! Fa raha misy raisiko ihany tany dia mba nanatevina tany aho! Taraiky indray ange ilay ana aty raha makany aho e!* » (Je ne fais partie de la politique, je suis le petit peuple, moi je lutte comme un animal avant de pouvoir manger (*mitrongo vao omana*) et je suis occupé à trouver le peu qui m'appartient ! Mais s'il y a quand même quelque chose que j'aurai pu recevoir là-bas, je serai venu aggrandir les rangs. Ce que je fais ici sera en retard, si je vais là-bas !).

Le paradigme temporel apparaît également ici (en retard). Par ailleurs, une expression frappe : « trouver le peu qui m'appartient » (*mitady izay mba kely ho ahy*). La revendication d'appartenance se démarque ici, une appartenance sans doute de faible valeur mais qui est importante parce qu'elle « appartient » à soi. L'appartenance suppose un droit : c'est l'objet sur lequel une personne peut exercer son pouvoir. C'est donc là que l'homme

trouve toute sa puissance. Le refus de participation aux luttes populaires constitue donc un rempart : celui qui préserve le peu de pouvoir même qui reste à l'individu. Cela alors que les luttes elles mêmes sont ingrates : l'individu ne reçoit rien en retour.

Une marchande de brèdes, elle, arguera : « *tsy mandeha, isan'andro dia mandeha mikarama foana dia tsy misy fotoana, tsy mandeha amin'ireny mihitsy aho ny tena marina.* » (Je n'y vais pas. Tous les jours, je vais me salarier tout le temps et je n'ai pas le temps. Je n'y vais pas, à vrai dire!) Ici, outre la temporalité (isan-andro, tsy misy fotoana), c'est le travail moyennant salaire qui compte (mikarama).

Et une marchande au coin des rues exposera : « *tsia, tsy hoe tsy mankasitraka fa mijery an'ilay fitadiavana dia tsy mana-potoana.* » (Non, non pas que je n'y adhère pas, mais à regarder la recherche (fitadiavana) (d'argent), je n'ai pas le temps). Le « *fitadiavana* » suppose alors une chose à trouver, or il se trouve que la recherche est ici constante et permanente comme si l'objet était en lui-même introuvable.

Or, si la recherche peut paraître vaine, du côté populaire, les dirigeants, eux, n'hésiteront pas à user de cette couche populaire pour leur prospection.

Une seule personne – le bijoutier en inox - dans ce cadre spécifiera qu'il en a marre. « *Nanomboka tany amin'ny 72 tany ! IoRaklaudy ! Fa izao ! Izaho izany laony ! Fa ohatran'ny ataon'ny zareo fitadiavana fotsiny izany ! Izany ange no mahatonga miteny hoe mahita an'ilay asa-tana-keliko aho dia zay !* » (Depuis 72 ! Raclaude en témoigne ! Mais maintenant ! Moi j'en ai marre ! Mais c'est comme s'il se jouait de nous ! C'est pour ça que je dis que je vois mon petit artisanat et ça me suffit).

Il y a donc un certain parallélisme dans l'optique de « *fitadiavana* » (recherche) mais l'habitant est ici instrumentalisé et donc réduit à un simple objet, non doté de vie.

CONCLUSION

Un bref survol de cette étude nous permet de déduire une perception de l'Etat généralement négative par les enquêtés qui sont issus des bas quartiers. Il est réputé :

- superficiel et éloigné, étant placé « en haut » et donc objet de fascination,
- partial, se penchant volontairement vers ceux qui sont déjà aisés,
- manipulateur et machiavélique, ne cherchant qu'à satisfaire ses propres besoins,
- impur, résultant de son insatiabilité et de la « machination » exercée dans ce sens même,
- faible et dépendant, ne pouvant supporter toutes les charges qui lui incombent et avec un appareil qui laisse à désirer,
- statique voire régressif, entraînant de plus en plus le pays dans un gouffre au lieu de le faire évoluer.

Ces qualifications ne suffisent pourtant pas pour conclure que l'Etat n'est pas un instrument idéal pour gouverner, en réponse à la question que nous avons posée en introduction.

En effet, l'Etat lui-même semble être assimilé par la population, en tout cas par des habitants des bas quartiers. Ceux-ci se « familiarisent » même avec l'Etat, le considérant comme un parent et pensent qu'il est incontournable dans le processus de régulation de la société. Ils attendent de lui un geste, une aide, voire une orientation. Ils se soumettent donc chacun à leur façon à cette autorité.

Par ailleurs, il semble que la conception négative de l'Etat citée ci-dessus ne provient pas de l'essence même de l'Etat – dans son modèle d'autorité suprême élue par la population – mais de l'application et de l'exercice des fonctions de cet Etat dans le contexte du pays : ce n'est pas l'Etat en lui-même qui est remis en cause par la population ici, c'est sa faiblesse dans un cas particulier qui est celui de la Grande île.

Néanmoins, nous ne pouvons affirmer gratuitement que l'Etat – dans sa forme actuelle - est l'instrument conforme à tous les types de sociétés – du moins à la société malagasy. Il est primordial de pallier aux manques constatés par les individus et de considérer un peu plus les intérêts de la population.

Il est vrai que des stratégies de décentralisation ou de déconcentration, par exemple, sont adoptées pour « approcher » la population, mais le problème n'est pas résolu pour autant : est-ce que la mise en place d'un bureau – symbole de l'administration froide et impersonnelle – suffit-elle pour être véritablement à l'écoute des habitants ? D'ailleurs, les enquêtés n'ont-ils pas bien spécifié les limites des intermédiaires entre l'Etat et la population ? Et le *hasina* qui semble tenir une grande place jusqu'à maintenant pourrait-il être transféré sur un médiateur ?

L'Etat apparaît également comme égoïste et indifférent par rapport à la population : mauvaise distribution de revenus, imposition de règles à caractère dictatorial... font de lui une entité considérée comme extérieure à la société réelle et vécue par la population. N'y a-t-il pas moyen, dans ce cadre, de revoir certains principes économiques, juridiques et sociaux ? Ne pourrait-on pas élaborer une meilleure stratégie de communication ? En clair, comment redonner tout son sens au concept du *vahoaka*, pour qu'il ne soit plus réduit à cette entité stérile et dominé ?

Un autre point émergent constitue la distorsion entre les valeurs de l'appareil étatique et celles des enquêtés. La valeur « argent » est imposée par « le sommet » à « la base » qui se démène corps et âme pour suivre le mouvement alors que les mesures d'accompagnement ne sont pas suffisantes. Et d'ailleurs n'a-t-il pas été remarqué à travers l'étude que même l'Etat est pris au piège de ses propres règles : il ne peut pas non plus avoir un accès à l'argent ? Il est vrai que, dans une certaine mesure, il est aussi lui-même victime du capitalisme en pleine essor, de la mondialisation... mais n'a-t-il pas lui aussi intérêt à privilégier d'autres valeurs que celles financières, imposées par l'occident actuellement ? L'Etat est-il voué à un suivisme fataliste des normes posées par la logique marchande ?

Tout cela pousse à appréhender la question culturelle dans son fondement même. L'Etat ne doit-il pas être adapté à la culture même d'un pays ? La culture suppose, en effet, l'identité, les valeurs, les façons de faire et de penser d'une communauté donnée; elle provient de son passé et constitue donc ses racines. Or, métaphoriquement, aucune plante ne peut pousser sans racine. Aucune autre ne pourra croître avec des racines qui ne sont pas les siennes. La réussite d'une quelconque régulation sociale ne peut se faire qu'en lui étant conforme.

Bref, autant de questions se posent, preuve que la présente étude connaît sa limite.

Il faut le reconnaître que cette recherche a permis de vérifier une thèse : celle qui préconise qu'en partant d'un discours en lui-même et sans recours à des comparaisons statistiques, l'Etat ainsi que sa relation avec la population peuvent être considérés sur toutes

les coutures, sous toutes les facettes. Un simple mot qui frappe, un simple outil linguistique permettent de découvrir les soubassements réels, fruits de l'inconscient et de l'habitude d'un individu. Le résultat en est que les opinions – les réelles opinions – de chaque enquêté sont respectées en tant que telles et elles ne sont pas réduites à des concepts imposés d'avance et détruisant toute valeur humaine d'une réponse. Les informations sont alors riches.

En tout cas, la présente étude a également permis de vérifier que les bas quartiers sont en fait des zones qui ne sont pas coupables d'être pauvres, mais sont plutôt « victimes » de la pauvreté, de la conjoncture, de la société.

La tâche a été ardue et difficile, mais n'a-t-elle pas été nécessaire pour une meilleure compréhension des sociétés? Et cette approche-là, n'est-ce-pas justement le sociologue qui peut l'appréhender? En fait, l'essentiel n'est pas de prendre la défense aveugle des marginalisés et des exclus sociaux – encore moins de justifier leurs actes -, la tâche primordiale consistant à « comprendre » les agissements des différents acteurs de la société. Cette compréhension vouée à être empathique pourrait être essentielle dans la guérison des « maux sociaux ». En effet, d'une certaine manière, les actes marginaux ne sont-ils pas souvent des révoltes face à une structure imposée? Ne sont-ils pas des réponses à une frustration intérieure et profonde qu'une meilleure compréhension et communication pourraient éviter?

BIBLIOGRAPHIE

- ALTHABE G., « Anthropologie politique d'une décolonisation », L'harmattan, février 2000.
- BARUS-MICHEL J., « Pouvoir : Mythe et réalité », Editions KLINCKSIECK, Paris, 1991.
- BOITEAU, « Contribution à l'histoire de la nation malgache », Co-édité par Editions sociales et le ministère de la culture et de l'art révolutionnaire de la République démocratique de Madagascar, 1982.
- BOURDIEU, « La misère du monde », Paris, Seuil, 1993
- DELIVRE A., « Interprétation d'une tradition orale. L'histoire des rois d'Imerina (Madagascar) », Paris, 1967.
- ESOAVELOMANDROSO M. – FIELTZ G., « Démocratie et développement : mirage ou espoir raisonnable ? », Actes du colloque du 6 au 12 mai 1992, Antananarivo.
- KAUFFMAN J-C, « L'entretien compréhensif », Editions Nathan, Paris, 1996.
- LABURTHE-TOLRA et WARNIER, « Ethnologie/Anthropologie », PUF, Paris, 1993.
- MAFFESOLI, « La transfiguration du politique. La tribalisation du monde », Editions Grasset et Fasquelle, 1992.
- PAULAIS T., *La lutte contre la pauvreté dans les villes en développement* dans Les annales de la recherche urbaine n°93
- POLLACK M., « Paul F. LAZRSFELD, fondateur d'une multinationale scientifique », Actes de la recherche en sciences sociales, n°25, 1979.
- RAJEMISA RAOLISON R., « Rakibolana Malagasy », Fianarantsoa, 1995.
- RAJOELINA P., « Quarante années de vie politique à Madagascar 1947-1978 », L'Harmattan, avril 1988.
- RAMAMONJISOA J., *Blancs et noirs, les dimensions de l'inégalité sociale*, Cahiers des sciences sociales, Université de Madagascar, n°1 – 1984.
- RAMAMONJISOA J., *Althabe et Madagascar. La réflexion sur le pouvoir*, Journal des anthropologues. Numéro spécial consacré à Gérard Althabe, n°102-103, Paris, Mai 2005.
- RAMAMONJISOA J., « Les enjeux de la question de culture », polycopé, département Sociologie.
- RAZAFINDRAKOTO M., ROUBAUD F., « Pauvreté et récession dans les métropoles africaines et malgaches : Eléments de diagnostic », Document de Travail, Développement et Insertion Internationale, DIAL, DT/2001/10

RAZAFINDRAKOTO M., ROUBAUD F., « Pensez-ils différemment : La voix des pauvres à travers les enquêtes statistiques », Document de travail, Développement et insertion internationale (DIAL), DT/2001/13

ROQUETTE M-L., « La psychologie politique », PUF, 1988.

ROUBAUD F., « Identités et transition démocratique: l'exception malgache? », L'harmattan-Tsipika, Paris, Antananarivo, 2000

SFEZ, « Le symbolisme politique », PUF, 1996

WACHSBERGER J-M., « Les quartiers pauvres d'Antananarivo : enfermement ou support ? », Document de travail, Développement Institutions et Analyses de Long terme (DIAL), DT/2006-05

- Boky firaketana sy ny fiteny sy ny zavatra malagasy, Imprimerie industrielle, janvier 1940.

- L'esclavage à Madagascar : Aspects historiques et résurgences contemporaines, Actes du colloque sur l'esclavage, Antananarivo, 1996

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION

1^{ère} PARTIE : CADRE DE L'ETUDE : LES BAS QUARTIERS 5

I – Description des bas quartiers

- 1 - Portraits-types de la pauvreté moderne 5
- 2 – Configuration spatiale de la pauvreté et des classes sociales 7

II – Les habitants : aperçu descriptif 13

- 1 – Point de vue extérieur : des habitants - caractéristiques 13
- 2 – Point de vue intérieur : des habitants conscients de leur situation 16
- 3 – Habitants des bas quartiers : résignation, survie, impasse 23
- 4 – Habitants des bas quartiers : population figée ? 30

2^{ème} PARTIE : CONCEPTION DU POUVOIR ETATIQUE PAR DES HABITANTS DES BAS QUARTIERS 33

I – Conception de l'Etat 33

- 1- L'Etat défini par ses composants et sa position 36
- 2 – Aspects positifs de l'Etat 43
 - a – L'Etat pris dans une perspective familiale 43
 - b – L'Etat incontournable 44
- 3 – Conception négative ou inexistante de l'Etat 48
 - a – Un Etat méconnu 48
 - b – Un Etat superficiel 49
 - c – Un Etat éloigné 51
 - d – Un Etat partial 58
 - e – Un Etat manipulateur, calculateur et égoïste 61
 - f – Un Etat impur 65
 - g – Un Etat faible et dépendant 68
 - h – Un Etat inchangeant, amorphe, voire régressif 72

II – Résultats concrets de cette conception : attentes et participation	78
1 – Attentes	78
a - Aide mais non dépendance	78
b – Aide dans la maîtrise de l’inflation	81
c – Aide ponctuelle	82
d – Sensibilisation	83
2 – Participation des habitants	84
a – Une participation assez floue	84
b – Une participation conditionnée mais utile	85
c – Une participation assez active dans les luttes populaires	85
CONCLUSION	91
BIBLIOGRAPHIE	