

**L'architecture institutionnelle de l'État malgache à l'épreuve de
l'esprit des lois : une lecture bourdieusienne des résistances socio-
culturelles et de l'habitus politique**

**The Institutional Architecture of the Malagasy State Tested by
the Spirit of the Laws: A Bourdieusian Reading of Socio-Cultural
Resistances and Political Habitus**

Dr Sydrique MIARAKA

Enseignant chercheur

Faculté de droit économie gestion et science politique

Université d'Antsiranana

Madagascar

Félicia Romie RAKOTOVAO

Doctorante

Ecole doctorale GENESIS

Université d'Antsiranana

Madagascar

Date de soumission : 02/05/2026

Date d'acceptation : 14/06/2026

Pour citer cet article :

MIARAKA. S. & RAKOTOVAO. F. R. (2026) «L'architecture institutionnelle de l'État malgache à l'épreuve de l'esprit des lois : une lecture bourdieusienne des résistances socio-culturelles et de l'habitus politique», Revue Internationale du chercheur « Volume 7 : Numéro 2 » pp : 1716-1739

Résumé

Cet article analyse les tensions entre les principes formels de séparation des pouvoirs inspirés de Montesquieu et les pratiques politiques réelles à Madagascar, façonnées par un habitus politique profondément ancré dans l'histoire sociale et culturelle. À travers une approche combinant anthropologie politique, histoire institutionnelle et sociologie bourdieusienne, nous montrons comment les logiques de parenté, de *fihavanana* (est une conception malgache du vivre-ensemble fondée sur la solidarité, la parenté symbolique et l'harmonie sociale.), de clientélisme et de reconnaissance symbolique contrecarrent ou réinterprètent les normes juridiques modernes. L'étude couvre quatre périodes clés : clanique, royale, coloniale et post-indépendance (jusqu'à la quatrième République). Les résultats révèlent que l'architecture institutionnelle malgache n'est pas seulement un héritage colonial ou une imitation mimétique mais un espace de luttes où coexistent rationalité juridique et rationalité sociale. La compréhension de ces dynamiques est essentielle pour penser des réformes institutionnelles adaptées à la réalité locale.

Mots clés : Séparation des pouvoirs, Habitus politique, Architecture institutionnelle, Résistances socio-culturelles, Madagascar

Abstract

This article examines the tensions between formal principles of separation of powers, inspired by Montesquieu and actual political practices in Madagascar, shaped by a political habitus deeply rooted in social and cultural history. Combining political anthropology, institutional history and Bourdieusian sociology, the study shows how kinship ties, *fihavanana* (social solidarity), clientelism, and symbolic recognition reinterpret or undermine modern legal norms. The analysis covers four key historical periods: clan-based, royal, colonial and post-independence (up to the Fourth Republic). Findings reveal that Madagascar's institutional architecture is not merely a colonial legacy or mimetic imitation, but a contested space where legal rationality and social rationality coexist. Understanding these dynamics is essential for designing institutional reforms adapted to local realities.

Keywords: Separation of powers, Political habitus, Institutional architecture, Socio-cultural resistances, Madagascar

Introduction

Madagascar, île-continent à l'histoire riche et complexe, a connu successivement des formes d'organisation politique allant de la société clanique à l'État républicain moderne. À chaque époque : clanique, royale, coloniale, puis post-indépendance qui correspond une architecture institutionnelle singulière, façonnée autant par les héritages culturels que par les influences extérieures (Rajerison, 2013, p. 3). Si les textes constitutionnels contemporains affirment avec clarté le principe de séparation des pouvoirs, hérité de la pensée de Montesquieu (1748, Livre XI, chap. 6), la réalité politique quotidienne révèle un décalage persistant entre ces normes formelles et les pratiques effectives. Ce hiatus, loin d'être uniquement technique ou juridique, plonge ses racines dans des logiques sociales, culturelles et historiques profondément ancrées, que la seule lecture juridique ne suffit pas à éclairer.

Dès lors, une question centrale émerge : dans quelle mesure les résistances socio-culturelles, incarnées notamment par un habitus politique hérité de l'histoire malgache, entravent-elles ou transforment-elles la mise en œuvre effective de la séparation des pouvoirs telle que conçue dans les cadres juridiques modernes ? Autrement dit, comment comprendre les écarts récurrents entre l'architecture institutionnelle prescrite et les pratiques politiques observées, au-delà des simples constats de dysfonctionnement ?

La littérature académique consacrée à Madagascar aborde fréquemment les crises politiques, les défaillances institutionnelles ou les réformes constitutionnelles (Ramasy, 2018, pp. 4-12). Toutefois, rares sont les travaux qui articulent systématiquement l'analyse juridique avec une grille de lecture sociologique capable de rendre compte des dispositions inconscientes, des schèmes de perception et d'action qui guident les acteurs politiques (Imbiki, 2011, p. 1). Or, comme le souligne Bourdieu, « *ce qui fait l'efficacité des structures sociales, c'est qu'elles s'inscrivent dans les corps sous forme d'habitus* » (1980, p. 88). Ignorer cette dimension conduit inévitablement à une vision technocratique des institutions, incapable d'expliquer pourquoi certaines réformes échouent alors même qu'elles sont rigoureusement conçues sur le papier. Par ailleurs, cette lacune s'accompagne d'une absence de confrontation avec les débats internationaux sur la gouvernance hybride en Afrique, notamment les travaux de Bayart (2006, pp. 25-48) sur la « politique du ventre » ou ceux de Razafindrakoto, Roubaud et Wachsberger (2014, pp. 25-50) sur les élites et la régulation à Madagascar. C'est précisément ce double vide, empirique et théorique, que la présente étude entend combler.

Cet article vise ainsi à analyser, à travers une double grille de lecture montesquiesienne et bourdieusienne, la manière dont l'architecture institutionnelle malgache est traversée par des tensions entre rationalité juridique et rationalité pratique. Il s'agit non seulement de décrire ces tensions mais aussi de montrer comment elles se manifestent concrètement à travers les quatre grandes périodes historiques de l'organisation politique à Madagascar, en intégrant les contraintes économiques et les rapports de pouvoir contemporains.

Nous posons l'hypothèse que la séparation des pouvoirs telle qu'elle est formulée dans les textes juridiques modernes, ne peut être pleinement opérante à Madagascar tant qu'elle demeure en déconnexion avec les logiques de reconnaissance, de parenté et de solidarité qui structurent l'habitus politique local. Les institutions formelles ne sont pas ignorées ; elles sont réinterprétées, contournées ou instrumentalisées selon des schèmes culturels préexistants, ce que North (1990, p. 36) appelle la persistance des « contraintes informelles » face aux règles formelles importées mais aussi selon des stratégies conscientes de captation de rentes et de consolidation du pouvoir. Cette hypothèse n'implique pas que toute réforme est vouée à l'échec : certains mécanismes participatifs comme le fokonolona réactivé par la Constitution de 1992, montrent que l'enracinement local peut également constituer un levier de légitimation institutionnelle. C'est précisément lorsque les réformes s'appuient sur des ressorts endogènes de régulation sociale qu'elles parviennent à produire une adhésion durable, offrant ainsi un point d'appui pour repenser les conditions d'une gouvernance enracinée.

L'originalité de cette contribution réside dans l'articulation inédite entre deux traditions théoriques souvent tenues à distance : d'un côté, la philosophie politique classique de Montesquieu, fondatrice de la théorie de la séparation des pouvoirs ; de l'autre, la sociologie critique de Pierre Bourdieu, centrée sur les notions d'habitus, de champ et de capital symbolique. Cette hybridation, enrichie par les apports de la sociologie de l'État en Afrique, permet de dépasser l'opposition stérile entre « modernité » et « tradition », pour penser plutôt les institutions comme des espaces de négociation entre normes formelles et pratiques situées.

Sur le plan méthodologique, cette étude repose sur une approche qualitative fondée sur l'analyse documentaire et l'interprétation critique de sources historiques, juridiques, anthropologiques et institutionnelles récentes, notamment les rapports de la Banque mondiale (2025), de la Banque africaine de développement (2025) et de l'Ambassade de Suisse (2025). Ces données secondaires sont croisées à travers une périodisation historique en quatre temps, permettant

d'examiner chaque phase sous l'angle de la rationalité juridique prescrite et de la rationalité pratique effectivement observée.

Après cette introduction, l'article retracera d'abord l'évolution historique de l'organisation du pouvoir à Madagascar, de la période clanique à la quatrième République, en mettant en lumière les continuités et les ruptures de l'habitus politique. Ensuite, il mobilisera les concepts bourdieusiens, complétés par l'analyse stratégique des organisations, pour analyser les résistances socio-culturelles à l'œuvre dans le champ politique contemporain, à la lumière des données économiques et institutionnelles les plus récentes. Enfin, une réflexion conclusive proposera les conditions d'une réforme institutionnelle véritablement enracinée dans la réalité sociale malgache, ouvrant la voie à une décolonisation institutionnelle respectueuse des temporalités locales.

1. Contexte

À Madagascar, l'architecture institutionnelle contemporaine s'appuie sur des textes juridiques modernes qui proclament explicitement le principe de séparation des pouvoirs, hérité de la pensée de Montesquieu (Montesquieu, 1748, Livre XI, chap. 6). Dans la pratique, ce principe peine toutefois à se concrétiser. Un écart persistant sépare les normes constitutionnelles successives des comportements effectifs des élites politiques, souvent dictés par des logiques sociales et historiques profondément ancrées (Rajerison, 2013, p. 3). Ce hiatus ne relève pas d'une simple défaillance technique. Il traduit une tension structurelle entre deux rationalités : celle du droit écrit, abstrait et universaliste et celle de la pratique sociale, incarnée et modelée par un habitus politique spécifique (Bourdieu, 1980, p. 88).

Cette fracture traverse l'ensemble de l'histoire institutionnelle de la Grande Île. Avant la colonisation, l'organisation du pouvoir reposait sur des structures claniques puis royales, où les fonctions législative, exécutive et judiciaire restaient confondues (Imbiki, 2011, p. 1). Le *fokonolona*, cellule de base de la société traditionnelle, fonctionnait selon des pactes communautaires (*dina*) et des principes de consensus, sous la direction des *Ray aman-dReny* (« pères et mères ») qui cumulaient ces trois attributions sans distinction formelle (Raharijaona, 1964, p. 717). L'instauration des royaumes, en particulier celui d'Imerina, a accentué la centralisation autour d'une figure sacrée, le monarque, détenteur du *hasina*, sans pour autant instituer une véritable séparation des pouvoirs (Deschamps, 1960, pp. 92-105). Bien que le roi Andrianampoinimerina ait délégué certaines tâches judiciaires à des relais locaux (*vadintany*), il demeurait l'unique source de légitimité et d'autorité suprême (Lombard, 1988, pp. 285-286).



La colonisation française (1896-1960) a imposé un modèle institutionnel exogène, fondé sur une séparation rigide des pouvoirs et la primauté du droit écrit (Fremigacci, 2014, p. 42). Cette greffe institutionnelle s'est toutefois opérée sans ancrage dans les réalités locales. Les structures ont été conçues pour servir les intérêts de la métropole, ignorant délibérément les logiques endogènes (Boiteau, 1958, p. 301). La justice a été scindée en deux ordres distincts : un pour les colons, et un autre pour les Malgaches, soumis au régime inique de l'indigénat (Deschamps, 1960, p. 248). Cette dualité a creusé une fracture durable entre le droit officiel et les pratiques populaires, tout en reléguant au second plan les mécanismes traditionnels de régulation sociale tels que le *fady* ou le *tody* (Poirier, Randriamarana & Razaramparany, 1978, p. 398).

Depuis l'indépendance en 1960, les quatre Républiques successives ont tenté de moderniser l'État en mimant des modèles occidentaux (parlementaire, présidentiel, semi-présidentiel), sans jamais stabiliser durablement le jeu démocratique (Ramasy, 2018, p. 4). Les crises politiques récurrentes, les remaniements constitutionnels à répétition et les instrumentalisation du pouvoir judiciaire ou législatif attestent d'un déficit chronique de séparation effective des pouvoirs (Razafindrakoto, Roubaud & Wachsberger, 2014, p. 28). Ces dysfonctionnements ne procèdent pas uniquement de l'incompétence ou de la mauvaise volonté des dirigeants. Ils s'enracinent dans des dispositions inconscientes, des schèmes de perception et d'action transmis par l'histoire sociale, que Pierre Bourdieu désigne sous le terme d'*habitus* (Bourdieu, 1972, p. 162). Aujourd'hui, cette réalité se mesure aussi par des indicateurs structurels : un indice de perception de la corruption évalué à 25/100, un taux de pression fiscale plafonnant à 10,8 % du PIB et une économie informelle représentant plus de 83 % des entreprises (Transparency International, 2024, p. 4 ; Banque mondiale, 2025, p. 14 ; Ambassade de Suisse, 2025, p. 7). Ces données révèlent que les institutions ne fonctionnent pas dans un vide social.

C'est pourquoi cet article articule un double cadre analytique. D'une part, *L'Esprit des lois* de Montesquieu fournit une référence normative incontournable : « lorsqu'un même homme, ou le même corps des principaux, ou des nobles, ou du peuple, exerce ces trois pouvoirs, tout est perdu » (Montesquieu, 1748, Livre XI, chap. 6). D'autre part, la sociologie de Bourdieu éclaire les raisons pour lesquelles cette norme demeure souvent lettre morte. *L'habitus politique*, entendu comme un système de dispositions durables façonnées par la socialisation historique, pousse les acteurs vers des pratiques de népotisme, de clientélisme ou de personnalisation du pouvoir, perçues non comme des dérives mais comme des conduites « naturelles » et légitimes (Bourdieu, 1980, p. 88). Le champ politique malgache se configure ainsi comme un espace de

luttres où les acteurs mobilisent du capital symbolique (prestige, appartenance lignagère, reconnaissance religieuse) pour consolider leurs positions, fréquemment au mépris des règles formelles (Bourdieu, 1989, p. 347). Croiser ces deux perspectives ne relève pas d'un simple exercice académique. Il s'agit de dépasser une lecture strictement juridique de l'échec institutionnel. Comprendre Madagascar exige de reconnaître que les institutions sont traversées par des résistances socio-culturelles, souvent non conscientes mais déterminantes. Ce n'est qu'en prenant au sérieux cette dialectique entre l'esprit des lois et l'habitus politique que l'on pourra concevoir des réformes ancrées, capables de conjuguer universalité démocratique et réalités locales.

2. Objectif

Cet article vise à élucider les raisons pour lesquelles les réformes institutionnelles, malgré leur formulation rigoureuse dans les textes juridiques, peinent à produire les effets escomptés à Madagascar. L'objectif n'est pas de dresser un simple constat d'échec, mais de décrypter les mécanismes profonds qui conduisent à la déformation, voire à la neutralisation, des principes formels tels que la séparation des pouvoirs, l'indépendance de la justice ou la responsabilité politique (Ramasy, 2025, p. 45). Il s'agit de démontrer que ces institutions ne fonctionnent pas en vase clos, à l'instar de machines techniques neutres mais qu'elles sont traversées, modelées et parfois subverties par des logiques sociales, culturelles et historiques préexistantes. Pour dépasser une lecture purement culturaliste, nous mobilisons également l'analyse stratégique (Crozier & Friedberg, 1977, p. 32), montrant comment les acteurs exploitent délibérément les zones d'incertitude institutionnelles pour consolider leur emprise.

En effet, depuis l'indépendance, Madagascar a adopté successivement plusieurs constitutions, chacune prétendant instaurer un équilibre conforme aux standards démocratiques internationaux (Ramasy, 2018, p. 5). Pourtant, les crises politiques récurrentes, l'instrumentalisation du pouvoir judiciaire et la faiblesse du contrôle parlementaire témoignent d'un décalage persistant. Ce hiatus ne relève pas uniquement d'un déficit de compétence ou de volonté politique. Il traduit un conflit structurel entre la rationalité du droit moderne, abstrait et universaliste, et la rationalité pratique, façonnée par un habitus politique spécifique, mais aussi exacerbée par des contraintes économiques majeures. Dans un contexte où l'économie informelle absorbe plus de 80 % de l'activité et où la pression fiscale reste faible (Banque mondiale, 2025, p. 12), l'État devient un enjeu de captation de ressources rares plutôt qu'un régulateur impartial.

Ainsi, l'un des objectifs centraux de cette étude est de proposer une lecture sociologique et historique de l'architecture institutionnelle malgache, capable d'articuler normativité juridique et pragmatisme politique. Cela implique de reconnaître que les acteurs politiques, qu'ils soient élus, hauts fonctionnaires ou magistrats, ne se comportent pas uniquement en fonction des règles formelles. Guidés par des schèmes de perception et d'action acquis au fil de leur socialisation, ils orientent leurs choix vers des pratiques telles que le népotisme ou le clientélisme (Razafindrakoto, Roubaud & Wachsberger, 2014, p. 38). Ce que Pierre Bourdieu nomme l'*habitus* transforme ces pratiques, non en dérives mais en conduites « naturelles » et légitimes, permettant d'accumuler du *capital symbolique* (prestige, reconnaissance religieuse, appartenance lignagère) au sein du *champ politique* (Bourdieu, 1989, p. 347).

En mobilisant conjointement les cadres théoriques de Montesquieu et de Bourdieu, enrichis par les apports de la sociologie des organisations, cet article entend dépasser l'opposition stérile entre « modernité » et « tradition ». Il s'agit de penser les institutions comme des espaces de négociation permanente entre des normes importées et des réalités locales, y compris les contraintes géopolitiques et les rapports de force économiques (Bayart, 2006, p. 42). L'objectif ultime est de contribuer à une meilleure compréhension des conditions nécessaires à l'enracinement durable des réformes, non pas par un mimétisme extérieur, mais par une adaptation fine aux dynamiques sociales, culturelles et structurelles qui structurent la vie politique malgache.

3. Méthodologie

Cet article repose sur une approche qualitative, centrée sur l'analyse documentaire et l'interprétation critique de sources historiques, juridiques et sociologiques. L'objectif n'est pas de produire des données quantitatives inédites mais de décrypter les logiques profondes qui structurent la relation entre les institutions formelles et les pratiques politiques à Madagascar. Pour ce faire, la méthode articule une lecture historique fine avec une grille d'analyse sociologique rigoureuse, en croisant trois traditions intellectuelles : la philosophie politique classique de Montesquieu (séparation des pouvoirs), la sociologie critique de Pierre Bourdieu (*habitus*, *champ*, *capital symbolique*) et l'analyse stratégique des organisations de Crozier et Friedberg (zones d'incertitude, jeux de pouvoir) (Crozier & Friedberg, 1977, p. 32). Ce recours à Bourdieu appelle une précaution méthodologique : ses concepts ont été élaborés en contexte européen, notamment dans le champ des grandes écoles françaises (Bourdieu, 1989). Leur mobilisation dans un contexte postcolonial africain requiert donc une adaptation critique : il ne

s'agit pas de transposer tels quels les schèmes de reproduction sociale français, mais de retenir la logique du concept, la manière dont des dispositions historiquement sédimentées orientent les pratiques sans en être conscientes et de l'appliquer aux formes spécifiques de socialisation politique malgache. Cette posture réflexive permet d'éviter à la fois le culturalisme essentialiste et le faux universalisme institutionnel.

Les sources mobilisées sont de trois ordres. Premièrement, les textes historiques et juridiques : constitutions successives (1959, 1975, 1992, 2010), décrets royaux, lois coloniales et documents fondateurs comme le *dina* ou le *kabary*. Deuxièmement, les travaux d'anthropologie politique et d'histoire sociale (Imbiki, 2011, p. 1 ; Deschamps, 1960, pp. 92-248 ; Rajerison, 2013, p. 3). Troisièmement, et c'est une innovation méthodologique de cette étude pour répondre aux exigences d'ancrage empirique, nous intégrons des données récentes issues de rapports institutionnels (Banque mondiale, 2025, p. 12 ; Banque africaine de développement, 2025, p. 45 ; Ambassade de Suisse, 2025, p. 8). Ces rapports fournissent des indicateurs concrets (taux d'informalité, perception de la corruption, flux financiers illicites) permettant d'ancrer l'analyse bourdieusienne dans des réalités économiques et géopolitiques tangibles, évitant ainsi tout essentialisme culturel.

Le protocole d'analyse consiste en une lecture croisée et systématique de ces sources à travers une périodisation historique en quatre temps (clanique, royale, coloniale, post-indépendance). Chaque période est examinée sous un double angle : la rationalité juridique prescrite (quelle architecture est prévue par les textes ?) et la rationalité pratique observée (comment les acteurs s'approprient-ils ou contournent-ils ces règles ?). Ce croisement permet d'identifier les « zones d'incertitude » (Crozier & Friedberg, 1977, p. 45) que les acteurs politiques exploitent stratégiquement pour accumuler du capital symbolique, transformant ainsi les failles institutionnelles en ressources de pouvoir.

Il convient de reconnaître certaines limites méthodologiques. Cette étude ne repose pas sur une enquête de terrain originale (entretiens, observations) mais sur une analyse secondaire de sources validées. Toutefois, cette approche est pleinement justifiée par la nature historique et interprétative de la problématique : il s'agit moins de mesurer des comportements individuels que de comprendre les structures de sens et les rapports de force systémiques qui orientent les pratiques institutionnelles sur le long terme. La rigueur des sources mobilisées, issues de recherches empiriques approfondies et d'institutions académiques reconnues, garantit la

fiabilité et la pertinence analytique des conclusions tirées (Razafindrakoto, Roubaud & Wachsberger, 2014, p. 25).

Enfin, cette grille d'analyse permet d'éviter les pièges du juridisme abstrait, qui réduit les institutions à leurs textes, comme ceux du culturalisme essentialiste, qui fige les pratiques locales dans une prétendue « mentalité malgache ». En articulant Montesquieu, Bourdieu et l'analyse stratégique, l'article propose une lecture fine, contextualisée et critique de l'architecture institutionnelle malgache. Elle rend compte à la fois de ses aspirations normatives et des résistances socio-culturelles et économiques qui la traversent, situant ainsi les institutions dans leur contexte social concret (Bourdieu, 1989, p. 347).

Afin d'ancrer l'analyse dans des réalités mesurables, deux tableaux de synthèse sont mobilisés à des moments clés de la démonstration. Chaque tableau est précédé d'une mise en contexte analytique qui présente les données et leur pertinence au regard de la problématique, puis suivi d'une mise en perspective reliant les indicateurs quantitatifs aux dynamiques théoriques développées dans le corps du texte.

4. Résultats / Analyse

4.1. L'ordre clanique : une démocratie consensuelle sans séparation formelle des pouvoirs.

Avant l'émergence des structures étatiques centralisées, la société malgache s'organisait autour de communautés autonomes appelées *fokonolona*, littéralement « rassemblement de gens » (Imbiki, 2011, p. 1). Ces unités sociales, fondées sur la parenté et le territoire, constituaient à la fois le cadre de la vie quotidienne et l'espace de régulation politique, économique et spirituelle. Leur fonctionnement ne reposait pas sur une hiérarchie administrative moderne mais sur un ensemble de règles coutumières connues sous le nom de *dina*, adoptées collectivement et appliquées par consensus (Raharijaona, 1964, pp. 717-718).

Le *dina* n'était pas une loi au sens juridique contemporain mais une convention morale et sociale, issue d'un processus délibératif inclusif impliquant tous les membres adultes du groupe, en particulier les *Ray aman-dReny* (« pères et mères », c'est-à-dire les aînés) (Rajerison, 2013, p. 3). Ces derniers, en raison de leur âge, de leur expérience et de leur proximité symbolique avec les ancêtres (*razana*), incarnaient l'autorité légitime. Leur rôle n'était pas celui d'un chef absolu, mais d'un médiateur, garant de l'harmonie communautaire et interprète des volontés collectives. Cette forme de gouvernance, souvent qualifiée de « démocratie consensuelle », ne connaissait aucune séparation formelle des pouvoirs : les mêmes personnes, les aînés,

élaboraient les règles (fonction législative), veillaient à leur application (fonction exécutive) et sanctionnaient les transgressions (fonction judiciaire).

Cette concentration des trois fonctions entre les mains d'une autorité gérontocratique ne relevait pas d'un arbitraire conscient, mais d'une logique sociale intégrée. Comme le souligne Montesquieu, « *lorsqu'un même homme ou le même corps des principaux, exerce ces trois pouvoirs, tout est perdu* » (1748, Livre XI, chap. 6). Pourtant, dans le contexte clanique, cette concentration n'engendrait pas nécessairement l'abus car elle était tempérée par des mécanismes de contrôle social profondément ancrés. Le premier d'entre eux était le *fihavanana*, notion centrale de la culture malgache désignant à la fois la solidarité, la fraternité et l'unité morale du groupe (Poirier et al., 1978, p. 395). Le *fihavanana* imposait une obligation de cohésion : toute décision individuelle devait servir l'intérêt collectif, sous peine de rupture sociale et de perte de reconnaissance.

Le second mécanisme de régulation était d'ordre métaphysique. Contrairement aux sanctions modernes, fondées sur la coercition physique ou pécuniaire, les violations du *dina* étaient punies par des sanctions symboliques et spirituelles. Le contrevenant risquait non seulement l'exclusion sociale, mais aussi la colère des ancêtres, voire la malédiction (*fady*). Ce système de responsabilité morale, où la faute était perçue comme une rupture cosmique plus que juridique, constituait une forme puissante de discipline sociale (Bloch, 1983, p. 275). Ainsi, la justice n'était pas rendue par un juge extérieur, mais restaurée par la communauté elle-même, souvent à travers des rituels de réconciliation (Deschamps, 1960, p. 98).

C'est dans ce contexte que se forge la première forme d'« habitus politique » malgache. Selon Bourdieu, l'habitus est « un système de dispositions durables, structuré et structurant qui oriente les pratiques et les perceptions des acteurs » (1980, p. 88). À Madagascar, cet habitus s'est construit autour de trois piliers : l'âge, la parenté et la spiritualité. La légitimité politique ne découle pas d'un mandat électoral ou d'une compétence technique, mais de la place occupée dans la chaîne généalogique et dans l'ordre cosmique. Celui qui parle au nom du groupe n'est pas nécessairement le plus compétent mais le plus ancien, celui qui incarne la continuité avec les *razana* et qui détient le *hasina*, cette force sacrée qui confère autorité et efficacité à la parole (Lombard, 1988, p. 285).

Ce schème de légitimité persiste aujourd'hui, bien au-delà de la période clanique. Même dans les institutions républicaines modernes, on observe une tendance à valoriser l'ancienneté, la filiation et la reconnaissance symbolique plutôt que la performance ou la neutralité

fonctionnelle. Les nominations politiques, les alliances électorales ou les stratégies de légitimation présidentielle s'appuient fréquemment sur des références à la « sagesse des aînés », à la « protection des ancêtres » ou à l'appartenance ethnique, autant de manifestations actualisées de cet habitus clanique (Galibert, 2011, p. 45).

En somme, l'ordre clanique ne peut être compris comme une simple « absence d'État » mais comme un mode d'organisation politique cohérent, fondé sur une rationalité propre. Il ne sépare pas les pouvoirs parce qu'il ne les conçoit pas comme des fonctions abstraites mais comme des dimensions intégrées d'une même responsabilité collective. Cette logique, profondément ancrée dans l'imaginaire social malgache, continue d'influencer, souvent de manière inconsciente, les comportements politiques contemporains, constituant une résistance structurelle aux modèles institutionnels importés qui postulent une séparation rigide et impersonnelle des fonctions publiques (Bourdieu, 1972, p. 162).

4.2. La période royale : sacralisation du pouvoir et embryon de répartition fonctionnelle.

L'avènement de la royauté à Madagascar, particulièrement sous l'impulsion des royaumes merina et sakalava, marque une transformation profonde de l'organisation politique par rapport à l'ordre clanique. Si la gérontocratie fondait la légitimité sur l'âge, la parenté et le consensus, la monarchie introduit une nouvelle source de légitimité : la sacralité. Le roi n'est plus simplement un aîné parmi les aînés ; il devient une figure transcendante, qualifiée de *zanahary masina an-tany*, littéralement « dieu sacré sur terre » (Deschamps, 1960, p. 134). Cette sacralisation repose sur le concept central de *hasina*, une force cosmique et spirituelle qui confère au souverain autorité, efficacité rituelle et capacité à maintenir l'ordre social (Lombard, 1988, p. 285). Le *hasina* n'est pas seulement un attribut personnel : il est le garant de la cohésion entre le monde visible et le monde invisible, entre les vivants et les ancêtres (*razana*) (Schlemmer, 1983, p. 123). Dans une perspective bourdieusienne, ce processus constitue une forme d'accumulation de capital symbolique qui légitime la domination royale bien au-delà de la seule contrainte physique.

Cette sacralisation du pouvoir implique une centralisation accrue, notamment sous le règne d'Andrianampoinimerina (1787-1810), considéré comme le père de l'unification malgache (Raison-Jourde, 1991, p. 45). Contrairement à l'ordre clanique, où le pouvoir était diffus et consensuel, le roi merina incarne désormais une autorité unique, dotée de prérogatives législatives, exécutives et judiciaires. Il promulgue des lois, souvent transmises par le *kabary*, discours public solennel qui s'impose à l'ensemble du territoire conquis. Il perçoit des

redevances, notamment en riz, organise la défense du royaume et administre la justice. À première vue, cette concentration des trois fonctions semble contredire le principe montesquiesien de séparation des pouvoirs. Pourtant, une analyse plus fine, enrichie par la lecture stratégique de Crozier et Friedberg (1977, p. 58), révèle une répartition fonctionnelle embryonnaire qui, loin d'être accidentelle, constitue une ressource de pouvoir : maîtriser les zones d'incertitude permet au souverain de consolider son autorité tout en déléguant l'exécution. En effet, Andrianampoinimerina ne gouverne pas seul. Il s'appuie sur un réseau de relais locaux, notamment les *vadintany*, représentants royaux chargés de faire appliquer les décisions dans les provinces (Deschamps, 1960, p. 139). Ces agents jouent un rôle crucial dans la médiation entre le centre et la périphérie. De même, la justice n'est pas entièrement monopolisée par le palais. Au niveau local, les litiges sont d'abord tranchés par la communauté elle-même, selon le principe du *didim-pokonolona* (« jugement du village ») (Raharijaona, 1964, p. 718). Seuls les cas graves ou non résolus remontent à l'autorité royale, via les *vadintany*, pour aboutir à un *didim-panjakana* (« jugement royal »). Dans les affaires les plus sensibles, l'épreuve du *tangena*, un poison utilisé comme ordalie, peut être invoquée mais toujours sous l'égide d'un système rituel strictement encadré (Ellis, 2002, p. 67).

Cette organisation témoigne d'une répartition partielle des tâches, non d'une séparation formelle des pouvoirs. Le roi conserve la souveraineté ultime mais délègue certaines fonctions à des instances intermédiaires, créant ainsi un équilibre pragmatique entre centralisation et autonomie locale. Ce système limite les risques d'arbitraire absolu, non par des mécanismes juridiques de contre-pouvoir mais par des logiques sociales et rituelles intégrées à la structure même du champ politique. Comme le soulignent Crozier et Friedberg (1977, p. 65), le pouvoir réside moins dans l'application stricte des règles que dans la capacité à contrôler les zones d'incertitude, ce que le souverain malgache réalise en conservant le monopole du sacré tout en partageant l'administration du quotidien.

C'est dans ce contexte que l'*habitus* politique se transforme. Si l'ordre clanique valorisait la sagesse des aînés et la solidarité communautaire, la royauté introduit une légitimité fondée sur la divinité du souverain et sa capacité à gérer un territoire étendu. L'*habitus* ne disparaît pas ; il s'adapte. La reconnaissance sociale ne dépend plus seulement de l'âge ou de la parenté, mais aussi de la proximité symbolique avec le roi, de la maîtrise des rituels royaux et de la fidélité au *hasina*. Ce nouveau schème de légitimité persiste bien au-delà de la chute de la monarchie : dans la politique contemporaine, on observe encore une tendance à sacraliser certains leaders,

à les doter d'une aura quasi mystique ou à fonder leur autorité sur une prétendue « bénédiction des ancêtres » (Rajerison, 2013, p. 3). La persistance de ce schème n'est pas uniquement culturelle ; elle sert également des stratégies conscientes de légitimation, où le capital symbolique hérité de la royauté devient une ressource mobilisable dans les compétitions électorales modernes.

Ainsi, la période royale ne constitue pas une rupture totale avec l'ordre clanique, mais une hybridation : elle conserve des éléments de l'ancien habitus (respect des aînés, importance du lien avec les *razana*) tout en introduisant une logique hiérarchique, centralisée et sacrale. Cette hybridation explique pourquoi, même après la colonisation et l'indépendance, les institutions modernes peinent à s'imposer sans être filtrées par ces schèmes culturels profonds. Le roi n'est plus, mais la figure du « guide », du « père de la nation » ou du « protecteur spirituel » continue de hanter l'imaginaire politique malgache, manifestation durable d'un habitus transformé mais jamais effacé (Bourdieu, 1980, p. 92). En définitive, la période royale illustre comment l'architecture institutionnelle, loin d'être une simple structure juridique, constitue un espace de négociation permanente entre rationalité politique naissante et logiques symboliques héritées, préfigurant les tensions qui traverseront les Républiques successives.

4.3. La colonisation : imposition d'un modèle extérieur et rupture culturelle.

L'instauration du régime colonial français en 1896 marque une rupture radicale dans l'histoire institutionnelle de Madagascar. Contrairement aux périodes clanique et royale, où les structures politiques émergeaient de logiques endogènes, la colonisation impose un modèle juridique et administratif entièrement étranger, conçu à Paris et appliqué sans adaptation aux réalités sociales locales (Fremigacci, 2014, p. 45). Cette transplantation institutionnelle s'accompagne d'une suppression systématique des institutions traditionnelles : le pouvoir royal est aboli, les *vadintany* sont remplacés par des administrateurs français, et le *dina*, fondement du droit coutumier, est marginalisé au profit d'un droit écrit, codifié et centralisé (Deschamps, 1960, p. 248). Le *fokonolona*, autrefois instance de régulation sociale, perd toute fonction législative ou judiciaire, réduit à une simple unité administrative (Imbiki, 2011, p. 1). Cette opération n'est pas neutre : elle vise à délégitimer les structures de pouvoir locales pour mieux asseoir la domination coloniale et faciliter l'exploitation économique de l'île.

Sur le papier, la colonisation introduit pour la première fois à Madagascar une séparation formelle des pouvoirs, inspirée directement du modèle républicain français. Un gouverneur général incarne l'exécutif, un conseil colonial joue un rôle législatif limité et des tribunaux sont

créés pour exercer la justice. Toutefois, cette séparation reste largement fictive car tous ces organes dépendent étroitement de la métropole et ne reflètent ni la volonté populaire ni les dynamiques locales. Surtout, le système judiciaire instauré est profondément inégalitaire : il distingue clairement entre « justice européenne » et « justice indigène » (Deschamps, 1960, p. 248). Les Malgaches sont soumis au régime de l'indigénat, qui leur permet d'être condamnés à quinze jours de prison sans jugement, sur simple décision administrative. Cette dualité juridique n'est pas une simple anomalie technique ; elle constitue le cœur même du dispositif colonial, fondé sur la hiérarchie raciale et la domination politique, permettant de maintenir une main-d'œuvre corvéable et docile pour les plantations et les travaux forcés.

Cette rupture institutionnelle engendre ce que l'on peut appeler un « habitus colonial », un ensemble de dispositions durables façonnées par la domination étrangère et la dévalorisation des savoirs locaux. D'un côté, les élites malgaches formées dans les écoles françaises adoptent un mimétisme institutionnel : elles reproduisent les formes du droit, de la politique et de l'administration européennes, souvent sans en comprendre pleinement les finalités démocratiques (Boiteau, 1958, p. 301), ce que Mbembe (2000, p. 110) nomme le « mimétisme commandé » de l'État postcolonial. De l'autre, la majorité de la population continue à vivre selon les logiques du *fihavanana*, du *fady* et du *tody* mais désormais dans un espace social scindé entre deux ordres normatifs inconciliables (Poirier et al., 1978, p. 395). Le droit écrit devient synonyme de contrainte extérieure tandis que le droit coutumier, bien que privé de reconnaissance officielle, persiste dans la sphère informelle notamment en milieu rural (Richard, 2013, p. 100). Cette dualité n'est pas seulement culturelle ; elle est aussi économique, car l'État colonial prélève des impôts et impose des corvées sans contrepartie sociale, creusant un fossé durable entre l'administration et la population.

Cette déconnexion entre droit écrit et pratiques locales crée une fracture durable dans la conscience collective. Le citoyen malgache se trouve pris entre deux légitimités : celle du code pénal, perçu comme arbitraire et lointain, et celle du *dina*, vécu comme juste mais illégal. Cette tension ne disparaît pas avec l'indépendance ; elle se perpétue, car les institutions postcoloniales héritent intégralement du cadre juridique colonial, sans opérer de réconciliation avec les fondements culturels de la société (Rajerison, 2013, p. 5), ce que Médard (1991, p. 340) analyse comme le maintien d'un État néopatrimonial où la confusion entre sphère publique et privée structure durablement l'exercice du pouvoir. Comme le souligne Bourdieu, l'habitus colonial, une fois intériorisé, continue d'orienter les comportements longtemps après la fin de la

domination formelle (1972, p. 162). Ainsi, même les dirigeants indépendantistes, formés dans les écoles françaises, reproduisent souvent les mêmes schèmes de centralisation, de méfiance envers les institutions locales et de personnalisation du pouvoir. Cette continuité s'explique aussi par des intérêts économiques : les élites postcoloniales héritent des structures administratives qui leur permettent de contrôler les ressources et de maintenir leur domination, comme le montrent les travaux de Bayart sur la « politique du ventre » en Afrique postcoloniale (2006, p. 42).

C'est dans ce contexte qu'émerge une crise de légitimité durable. L'État colonial n'était pas légitime aux yeux des Malgaches car il n'était ni issu de leur histoire, ni conforme à leurs valeurs. Mais l'État postcolonial, bien qu'indépendant, peine à construire une légitimité nouvelle car il conserve les structures, les mentalités et les pratiques de l'ancien régime (Ramasy, 2018, p. 4). La population continue de percevoir les institutions comme étrangères, imposées et donc peu dignes de confiance. Cette crise explique en partie la faible adhésion citoyenne aux processus électoraux, la défiance envers la justice étatique et la persistance de mécanismes de résolution des conflits extra-judiciaires tels que la médiation par les aînés ou les chefs de village. Les données récentes confirment cette défiance structurelle : en 2024, Madagascar obtient un score de seulement 25/100 à l'Indice de perception de la corruption et se classe au 140^e rang mondial (Ambassade de Suisse, 2025, p. 8) tandis que la transparence budgétaire reste critique avec un score de 39/100 (BAD, 2025, p. 45). Ces chiffres ne traduisent pas seulement un déficit technique ; ils attestent de la persistance d'un champ politique où la rationalité juridique cède le pas à des arrangements informels.

En somme, la période coloniale ne constitue pas simplement une parenthèse historique mais un moment fondateur de la crise institutionnelle contemporaine. Elle instaure une disjonction structurelle entre les normes formelles et les pratiques sociales, entre la rationalité juridique importée et la rationalité pratique locale. Cette disjonction, inscrite dans l'habitus politique malgache, continue d'entraver la mise en œuvre effective de la séparation des pouvoirs, non par ignorance des textes mais par une résistance culturelle profonde, souvent inconsciente, à un modèle perçu comme aliéné (Bourdieu, 1980, p. 88). Mais cette résistance est aussi stratégique : les acteurs politiques exploitent délibérément les zones d'incertitude laissées par cette dualité normative pour consolider leur pouvoir et accumuler du capital symbolique, transformant ainsi l'héritage colonial en ressource politique contemporaine (Crozier & Friedberg, 1977, p. 45).

Ces résistances structurelles trouvent une résonance concrète dans les indicateurs de gouvernance les plus récents. Le tableau suivant en dresse un état synthétique :

Tableau 1. Indicateurs de gouvernance et perception institutionnelle à Madagascar (2024) - héritage de la dualité juridique coloniale

Indicateur	Valeur	Année	Source
Indice de perception de la corruption (IPC)	25 / 100	2024	Transparency International (2024) ; Ambassade de Suisse (2025, p. 8)
Rang mondial IPC (sur ≈ 180 pays)	140 ^e	2024	Transparency International (2024) ; Ambassade de Suisse (2025, p. 8)
Score de transparence budgétaire	39 / 100	2025	Banque africaine de développement (2025, p. 45)

Ces indicateurs témoignent de la persistance des dysfonctionnements issus de la dualité juridique coloniale. Ils forment le substrat structurel à partir duquel les Républiques successives ont tenté, sans plein succès, de construire une architecture institutionnelle légitime.

4.4. L'indépendance et les Républiques successives : entre mimétisme et résistance.

L'accession de Madagascar à l'indépendance en 1960 ouvre une nouvelle ère institutionnelle, marquée par l'adoption successive de quatre constitutions républicaines. Si ces textes affirment, avec plus ou moins de rigueur, le principe de séparation des pouvoirs inspiré de Montesquieu, leur mise en œuvre effective reste largement entravée par des logiques sociales, culturelles et politiques profondément ancrées. Loin d'être un simple défaut technique, ce décalage structurel traduit une tension persistante entre mimétisme institutionnel, héritage colonial et stratégies d'appropriation du pouvoir par les élites locales. Cette dynamique s'explique non seulement par un habitus politique forgé au fil des siècles mais aussi par des calculs stratégiques visant à conserver des zones d'incertitude institutionnelles comme l'ont montré Crozier et Friedberg (1977, p. 58).

La Première République (1959-1972), sous la présidence de Philibert Tsiranana, s'inscrit dans une logique d'imitation du modèle français tout en reproduisant des déséquilibres territoriaux



préexistants. Le pouvoir se concentre entre les mains d'une élite côtière, perçue comme proche de l'ancien colonisateur, au détriment des populations des Hautes-Terres notamment merina (Ramasy, 2025, p. 87). Cette domination régionale nourrit un sentiment d'exclusion et fragilise la légitimité démocratique dès les premières années de l'indépendance. Le Parlement, bien que bicaméral, n'exerce qu'un contrôle limité sur un exécutif déjà fortement personnalisé. La séparation des pouvoirs existe sur le papier mais elle est vidée de sa substance par des pratiques de cooptation et de loyauté ethnique.

La Deuxième République (1975-1992), instaurée sous Didier Ratsiraka, radicalise cette tendance. Inspirée du socialisme malgache, elle consacre un présidentielisme exacerbé, où le chef de l'État cumule les fonctions exécutives, militaires et idéologiques via le « Livre rouge » (Ramasy, 2018, p. 12). Le Parlement, désormais monocaméral, devient un organe de ratification. La Haute Cour Constitutionnelle, censée garantir l'indépendance judiciaire, reste étroitement contrôlée par l'exécutif. Dans ce contexte, la séparation des pouvoirs n'est plus qu'une façade : l'État fonctionne comme un champ clos, dominé par une figure charismatique et un réseau de fidèles issus du parti unique. Cette configuration illustre parfaitement la stratégie croziérienne de maintien des incertitudes institutionnelles pour consolider le contrôle politique.

La Troisième République (1992-2009) tente de rompre avec ce schéma en réintroduisant un régime semi-présidentiel, un Parlement bicaméral et des mécanismes de contre-pouvoir, notamment la motion de censure. Pourtant, ces avancées formelles sont rapidement neutralisées. Dès 1995, le président Albert Zafy modifie la Constitution pour renforcer ses prérogatives, avant d'être empêché en 1996 pour violation de la loi fondamentale (Ramasy, 2025, p. 142). Vu à travers la grille montesquiesienne, cet épisode illustre précisément le scénario que Montesquieu redoutait : un exécutif qui, fort d'une légitimité électorale, s'arroge progressivement les attributions législatives et judiciaires jusqu'à l'implosion du système. Sous l'angle bourdieusien, l'emprise de Zafy reposait sur la conversion du capital symbolique, la caution de l'église protestante, la figure du médecin du peuple, en ressource politique, un mécanisme que la formalité des textes constitutionnels ne pouvait circonscrire. Marc Ravalomanana, élu en 2002, pousse cette logique plus loin en instrumentalisant à la fois la religion et l'économie, transformant la présidence en une véritable machine de conversion du capital symbolique en pouvoir politique (Razafindrakoto et al., 2014, p. 38). La centralisation administrative s'accroît, les gouverneurs régionaux sont nommés directement par le palais et les institutions locales perdent toute autonomie réelle.

La Quatrième République (depuis 2010), issue de la crise de 2009, adopte une Constitution moderne, alignée sur les standards internationaux. Pourtant, dans la pratique, les institutions restent marquées par le népotisme, le clientélisme et la personnalisation du pouvoir. Les nominations aux postes clés obéissent moins à des critères de compétence qu'à des logiques de fidélité et de reconnaissance communautaire. Ces pratiques ne relèvent pas d'une simple corruption individuelle ; elles révèlent une logique systémique où les ressources de l'État servent d'abord à alimenter les réseaux de fidélité politique qui garantissent la survie des acteurs dominants dans le champ politique.

C'est ici que l'articulation entre Bourdieu et Crozier et Friedberg prend toute son importance. Le champ politique malgache ne fonctionne pas comme un espace neutre de délibération rationnelle mais comme un théâtre de luttes où les acteurs mobilisent diverses formes de capital pour consolider leur position. Le capital symbolique, à Madagascar, repose sur des attributs tels que la proximité avec les *razana*, l'appartenance à un lignage prestigieux ou la maîtrise des codes rituels. Ces ressources, invisibles dans les textes juridiques, sont pourtant décisives. Les nominations et les alliances électorales deviennent ainsi des stratégies de reconnaissance visant à accumuler ce capital. Un ministre n'est pas choisi pour sa technicité mais parce qu'il incarne une légitimité communautaire ou religieuse stratégique.

Enfin, ces comportements ne relèvent pas d'un complot conscient mais d'un habitus politique façonné par des siècles de gérontocratie et de solidarité clanique. Comme le souligne Bourdieu, cet habitus « oriente les pratiques et les perceptions des acteurs sans qu'ils en aient pleinement conscience » (1980, p. 88). À Madagascar, il guide les élites vers des pratiques perçues comme « naturelles » : favoriser sa famille, honorer ses protecteurs, rechercher la reconnaissance du groupe. Ainsi, les réformes institutionnelles échouent non pas parce qu'elles sont mal conçues, mais parce qu'elles ignorent cette double rationalité : celle d'un habitus profondément enraciné, et celle d'une stratégie consciente de préservation des zones d'incertitude qui garantissent la survie politique et économique des réseaux dominants.

Ces comportements s'inscrivent dans un contexte économique et financier structurellement contraignant, dont les données les plus récentes permettent de mesurer l'ampleur. Le tableau suivant en synthétise les principaux indicateurs :

Tableau 2. Indicateurs économiques et financiers structurels de la IV^e République malgache (2024-2025)

Indicateur	Valeur	Année	Source
Taux de pression fiscale	10,8 % du PIB	2024	Banque mondiale, Note de conjoncture (févr. 2025)
Part de l'économie informelle (activité)	> 83 %	2025	Banque mondiale (2025, p. 15)
Part de l'emploi informel	95,2 %	2022	BAD (2025) ; INSTAT (2022)
Flux financiers illicites (annuels)	≈ 330 millions USD	2025	Banque africaine de développement (2025, p. 45)
Indice de perception de la corruption (rappel)	25 / 100 - 140 ^e rang mondial	2024	Transparency International (2024) ; Ambassade de Suisse (2025, p. 22)

Ces chiffres révèlent que les dysfonctionnements institutionnels ne procèdent pas d'un simple déficit de volonté politique : ils s'enracinent dans des contraintes économiques et structurelles profondes dont la prise en compte est indispensable pour concevoir des réformes véritablement efficaces, point sur lequel la conclusion reviendra.

Conclusion

L'analyse menée dans cet article révèle que l'architecture institutionnelle malgache ne peut être comprise à travers une seule grille de lecture, ni purement juridique, ni exclusivement culturelle. Elle est le produit d'une tension structurelle entre deux rationalités : d'un côté, l'esprit des lois, universaliste et rationnel, fondé sur la séparation formelle des pouvoirs, l'impartialité et la neutralité des institutions ; de l'autre, l'habitus politique, local et historique, façonné par des siècles de gérontocratie, de sacralisation du pouvoir, de solidarité clanique (*fihavanana*) et de reconnaissance symbolique. Cette tension n'est pas accidentelle. Elle est constitutive de la vie politique malgache et se reflète dans les diagnostics récents de gouvernance qui pointent un déficit persistant d'effectivité des normes constitutionnelles face aux pratiques observées (Groupe de la Banque africaine de développement, 2025, p. 45).

Les réformes institutionnelles échouent ou sont détournées non pas uniquement par méconnaissance des textes, mais parce qu'elles ignorent les logiques profondes de



reconnaissance, de parenté et de redistribution qui structurent l'action politique. Dans un contexte où l'économie informelle absorbe plus de 83 % de l'activité et où la pression fiscale ne dépasse pas 10,8 % du PIB (Banque mondiale, 2025, p. 12), l'État devient un espace de captation de ressources rares plutôt qu'un régulateur impartial. Guidés par leur habitus, les acteurs reproduisent des comportements de népotisme ou de clientélisme, perçus non comme des dérives, mais comme des stratégies de survie, de loyauté et de légitimation sociale dans un champ politique marqué par la précarité structurelle (Ramasy, 2025, p. 156 ; Bratton & van de Walle, 1997, p. 63).

Face à cette impasse, une simple reproduction des modèles importés ne suffit plus. Il devient urgent de concevoir des institutions hybrides, capables d'articuler les exigences démocratiques universelles avec les réalités locales. Cela ne signifie pas renoncer à la séparation des pouvoirs ou à l'État de droit, mais les ancrer dans des formes sociales existantes et fonctionnelles. Le *fokonolona*, par exemple, pourrait retrouver un rôle consultatif officiel dans la gouvernance locale, non comme reliquat folklorique, mais comme instance de médiation et de régulation sociale reconnue (Imbiki, 2011, p. 45). De même, les mécanismes traditionnels de résolution des conflits, fondés sur la réconciliation plutôt que sur la sanction punitive, pourraient être intégrés de manière encadrée dans le système judiciaire, particulièrement en milieu rural où l'accès à la justice étatique demeure limité (Bloch, 1983, p. 280).

Cette proposition s'inscrit dans une perspective de « décolonisation institutionnelle », entendue, dans le sillage des travaux de Wa Thiong'o (1986), de Ndlovu-Gatsheni (2013) et de Mbembe (2013), non comme un rejet des normes modernes, mais comme une critique de l'hégémonie des modèles exogènes et une revalorisation des formes de gouvernance endogènes. Des expériences africaines comparables offrent des points de référence utiles : la constitutionnalisation des juridictions gacaca au Rwanda après 1994, la reconnaissance du droit coutumier dans la Constitution sud-africaine de 1996 (article 211), ou l'intégration du Conseil des anciens (Guurti) dans le système bicéramal du Somaliland montrent que l'enracinement local peut coexister avec les standards démocratiques, à condition d'être encadré par des garanties de droits fondamentaux. Appliquée au cas malgache, cette démarche consiste à concevoir des architectures institutionnelles qui incorporent les mécanismes locaux là où ils garantissent mieux l'adhésion sociale que leurs équivalents importés, une transformation critique des héritages coloniaux afin qu'ils respectent les temporalités sociales malgaches. Une telle approche exige de reconnaître que la démocratie ne se transpose pas mécaniquement ; elle



doit composer avec les contraintes structurelles contemporaines qu'il s'agisse de la dépendance à l'aide extérieure, des conditionnalités des bailleurs de fonds ou de la volatilité des marchés d'exportation (Ambassade de Suisse, 2025, p. 22). Valoriser les formes endogènes de gouvernance ne signifie pas romantiser le passé mais mobiliser des ressources pragmatiques pour une modernité contextualisée, résiliente et moins vulnérable aux chocs exogènes.

En somme, l'avenir des institutions malgaches ne dépend pas seulement de la qualité formelle des textes constitutionnels mais de leur capacité à dialoguer avec l'histoire, les pratiques sociales et les contraintes économiques du pays. Comme le rappelle Bourdieu, « les structures sociales ne fonctionnent pleinement que lorsqu'elles s'incarnent dans les corps sous forme d'habitus » (1972, p. 162). C'est à cette condition, celle d'une institutionnalisation à la fois incarnée et stratégiquement adaptée que Mahoney et Thelen (2010, p. 4) appellent un changement institutionnel par « conversion » plutôt que par rupture, que Madagascar pourra construire un État moderne, légitime et durable, capable de concilier universalité démocratique et spécificité politique locale.

BIBLIOGRAPHIE

- Ambassade de Suisse pour Madagascar, les Comores, Maurice et les Seychelles. (2025). Rapport économique 2025 - Madagascar.*
- Bratton, M., & van de Walle, N. (1997). Democratic Experiments in Africa : Regime Transitions in Comparative Perspective. Cambridge University Press.*
- Banque africaine de développement. (2025). Rapport Pays 2025 - Madagascar : Tirer le meilleur parti du capital de Madagascar pour favoriser son développement.*
- Banque mondiale. (2025). Note de conjoncture économique de Madagascar : Comblent le gap de productivité.*
- Bayart, J.-F. (2006). L'État en Afrique : La politique du ventre. Fayard.*
- Bloch, M. (1983). La séparation du pouvoir et du rang comme processus d'évolution : une esquisse du développement des royaumes dans le centre de Madagascar. In F. Raison-Jourde (dir.), Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines (pp. 265-298). Paris : Karthala.*
- Boiteau, P. (1958). Contribution à l'histoire de la nation malgache. Éditions sociales.*
- Bourdieu, P. (1972). Esquisse d'une théorie de la pratique. Éditions Droz.*
- Bourdieu, P. (1980). Le sens pratique. Éditions de Minuit.*
- Bourdieu, P. (1989). La noblesse d'État : grandes écoles et esprit de corps. Les Éditions de Minuit.*
- Cheeseman, N. (2015). Democracy in Africa : Successes, Failures and the Struggle for Political Reform. Cambridge University Press.*
- Crozier, M., & Friedberg, E. (1977). L'Acteur et le Système : Les contraintes de l'action collective. Éditions du Seuil.*
- Deschamps, H. (1960). Histoire de Madagascar. Berger-Levrault.*
- Ellis, S. (2002). L'insurrection des Menalamba : une révolte à Madagascar, 1895-1898. Paris : Karthala / Ambozontany. (Éd. originale anglaise : The Rising of the Red Shawls, Cambridge University Press, 1985.)*
- Fremigacci, J. (2014). État, économie et société coloniale à Madagascar (fin XIXe siècle-1940). Paris : Karthala.*
- Galibert, D. (2011). Les Gens de pouvoir à Madagascar. Paris : Karthala.*
- Imbiki, A. (2011). Le « Fokonolona » et le « Dina ». Jurid'ika, 1, 1.*
- INSTAT. (2022). Enquête Périodique auprès des Ménages 2021-2022. Antananarivo : Institut National de la Statistique.*

- Lombard, J. (1988). *Le royaume Sakalava du Menabe*. ORSTOM.
- Mahoney, J., & Thelen, K. (Eds.). (2010). *Explaining Institutional Change : Ambiguity, Agency, and Power*. Cambridge University Press.
- Mbembe, A. (2000). *De la postcolonie : Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris : Karthala.
- Mbembe, A. (2013). *Critique de la raison nègre*. Paris : La Découverte.
- Médard, J.-F. (1991). *L'État néopatrimonial en Afrique noire*. In J.-F. Médard (dir.), *États d'Afrique noire : Formations, mécanismes et crise* (pp. 323-353). Paris : Karthala.
- Montesquieu, C. de. (1748). *De l'esprit des lois*. Genève : Barillot et fils.
- Ndlovu-Gatsheni, S. J. (2013). *Coloniality of Power in Postcolonial Africa : Myths of Decolonization*. Dakar : CODESRIA.
- North, D. C. (1990). *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge University Press.
- Poirier, J., Randriamarana, M., & Razaramparany, J. (1978). *Les fady dans la société malgache*. In J. Poirier (dir.), *Traditions et dynamiques sociales à Madagascar* (pp. 395-411). Antananarivo : Université de Madagascar.
- Raharijaona, H. (1964). *Les conventions du fokonolona, le droit malgache et le développement rural*. *Bulletin de Madagascar*, 220, 717-718.
- Raison-Jourde, F. (1991). *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX^e siècle : invention d'une identité chrétienne et construction de l'État (1780-1880)*. Paris : Karthala.
- Rajerison, O. (2013). *La légitimation démocratique du pouvoir à Madagascar*. Friedrich Ebert Stiftung.
- Ramasy, J. (2018). *Les défis du parlementarisme à Madagascar*. Friedrich Ebert Stiftung.
- Ramasy, J. F. (2025). *Le façonnement de l'État en postcolonie indianocéanique. L'hybridité malgache*. Paris : Éditions Sépia.
- Razafindrakoto, M., Roubaud, F., & Wachsberger, J.-M. (2014). *Élites, pouvoir et régulation à Madagascar*. *Afrique contemporaine*, 251(3), 25-50.
- Schlemmer, B. (1983). *Le Menabe : histoire d'une colonisation*. ORSTOM.
- Transparency International. (2025). *Corruption Perceptions Index 2024*. Berlin: Transparency International. Disponible sur <https://www.transparency.org/en/cpi/2024>
- Wa Thiong'o, N. (1986). *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Londres: James Currey / Heinemann.