



Le mythe du changement et la réalité du pouvoir : entre quête de reconnaissance existentielle et structures de domination à Madagascar

Dr Sydrique MIARAKA

est Maître de conférences en science politique et chercheur en philosophie politique à l'Université d'Antsiranana, Madagascar, spécialisé en gouvernance et éthique politique. Il est point focal du programme Erasmus entre l'Université de Sannio, Italie, et l'Université d'Antsiranana.

Abstract: The movement launched by Generation Z in Madagascar since September 25, 2025, transcends mere socio-economic demands: it embodies an existential quest for recognition in a world where citizens feel rendered invisible. Drawing on the theoretical frameworks of Honneth, Heidegger, Camus, Arendt, Foucault, Bourdieu, and Mbembe, this article interprets the uprising as a “metaphysical revolt” rooted in a historical matrix stretching back to 1972. Through a triangulated methodology conceptual analysis, historical comparison, and empirical fieldwork, the study demonstrates that concrete demands (water, electricity, decentralization) are symptoms of a deeper crisis: the breakdown of the three spheres of recognition (affective, legal, social) and the erosion of the ethical bond between rulers and the ruled. The article further examines how postcolonial structures of domination: disciplinary mechanisms, symbolic legitimacy and clientelism that neutralize emancipatory dynamics, while outlining conditions for authentic change: sustained civic vigilance, institutional strategy and a moral refoundation of the social bond.

Keywords: existential recognition, postcolonial power, metaphysical revolt, Generation Z, Madagascar

Digital Object Identifier (DOI): <https://doi.org/10.5281/zenodo.18095762>

Introduction

Depuis la nuit du 25 septembre 2025, un mouvement d'une intensité sans précédent s'est emparé des universités malgaches d'Antsiranana à Toliara, en passant par Mahajanga, Antananarivo, Toamasina et Fianarantsoa. Porté par une génération née à l'ère numérique et marquée par la précarité structurelle, ce soulèvement exprime avec urgence des revendications concrètes : l'accès à l'eau potable, à l'électricité, à des infrastructures éducatives dignes de ce nom. Pourtant, interpréter ce phénomène uniquement à travers le prisme socio-économique

reviendrait à méconnaître sa dimension la plus profonde. Derrière la colère sociale se profile une exigence existentielle : celle d'être reconnu non seulement comme citoyen mais comme sujet digne d'une place dans le monde. Ce n'est pas seulement la pauvreté qui est dénoncée, mais l'humiliation d'exister dans la marge de l'histoire, invisible aux yeux d'un pouvoir qui parle « *du peuple* » sans jamais l'interroger, le voir ou l'écouter.¹

Cette mobilisation ne surgit pas *ex nihilo*. Elle s'inscrit dans une longue séquence historique marquée par des cycles récurrents de révolte 1972, 1991, 2002, 2009 dont chacun semblait promettre une rupture radicale, sans jamais parvenir à déconstruire les fondements du pouvoir. Cette répétition n'est pas fortuite : elle révèle une structure politique profonde, où les changements de personnel ne modifient guère les logiques d'exclusion, de centralisation et de domination symbolique.² Comme l'observe Professeur Randrianja, l'histoire politique malgache témoigne d'une continuité paradoxale entre rupture apparente et reproduction réelle, une dynamique que les théories postcoloniales permettent de décrypter avec acuité³.

C'est précisément cette tension entre aspiration à la reconnaissance et résilience des structures de pouvoir que cet article se propose d'analyser. Nous partons d'une hypothèse forte : le mouvement de la génération Z ne relève pas d'une simple protestation contre la misère, mais d'une révolte existentielle, c'est-à-dire d'un acte par lequel les jeunes affirment leur droit à exister pleinement dans un monde qui les neutralise⁴. Cette hypothèse s'appuie sur une tradition philosophique qui, de Camus à Honneth, en passant par Arendt et Heidegger, pense la révolte non comme destruction mais comme affirmation de dignité et de lien commun. Comme l'écrit Albert Camus dans *L'Homme révolté*, « *je me révolte, donc nous sommes* » formule qui souligne que la révolte est toujours un acte collectif, une quête de sens partagé⁵.

Pour saisir cette dimension, il faut déplacer le regard du registre de la *privation* vers celui de l'effacement. Le malaise contemporain à Madagascar ne se résume pas à un déficit de ressources mais à un déficit de reconnaissance, au sens qu'Axel Honneth donne à ce concept : la rupture des trois sphères : affective, juridique et sociale qui fondent la confiance en soi, le respect de soi et l'estime de soi⁶. Lorsque ces sphères sont compromises, l'individu ne souffre pas seulement d'injustice matérielle mais d'une atteinte à sa dignité ontologique. C'est ce que ressent aujourd'hui une large part de la jeunesse malgache : elle se sent réduite à une fonction (« *électeur* », « *étudiant* », « *main-d'œuvre* ») dans un système qui la traite comme interchangeable, prévisible, anonyme⁷.

Cette condition d'anonymat est précisément ce que Martin Heidegger décrit sous le nom de « *das Man* », le « On ». Dans *Être et Temps*, il montre comment, dans la modernité, l'individu se dissout dans une moyenne sociale impersonnelle, évitant la responsabilité de son propre être⁸.

¹ Honneth, A. (1996). *The struggle for recognition : The moral grammar of social conflicts* (J. Anderson, Trans.). MIT Press.

² Bayart, J.-F. (1993). *The state in Africa: The politics of the belly*. Longman.

³ Randrianja, S. (2001). *Société et luttes anticoloniales à Madagascar (1896–1946)*. Karthala.

⁴ Camus, A. (1956). *The rebel: An essay on man in revolt* (A. Buss, Trans.). Knopf. (Original work published 1951)

⁵ Idem., p. 22.

⁶ Honneth, A. (1996), *op. cit.*, p. 103-109.

⁷ Heidegger, M. (1962). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Blackwell. (Original work published 1927), §27, p. 164-168.

⁸ Idem., p. 167.

Le citoyen n'est plus un sujet singulier mais un élément d'un collectif abstrait, gouverné par des normes invisibles.

Ce mouvement s'inscrit donc à la croisée de deux mondes : celui des anciennes luttes anticolonialistes et celui de la globalisation numérique⁹. La génération Z, tout en héritant de la colère de 1972, mobilise de nouveaux outils : réseaux sociaux, plateformes collaboratives, mémoires numériques qui redéfinissent les formes de l'engagement. Ces espaces virtuels deviennent une « *agora hybride* », où la reconnaissance se construit à travers des interactions immédiates, transnationales et souvent plus démocratiques que celles offertes par les institutions traditionnelles¹⁰. Cependant, cette reconnaissance numérique comporte aussi des risques : éphémère, fragmentée, parfois déconnectée de l'action concrète, elle peut se substituer à la transformation structurelle sans la remplacer¹¹.

C'est pourquoi la question centrale de cet article est la suivante : en quoi le mouvement de la génération Z à Madagascar exprime-t-il une quête de reconnaissance existentielle et pourquoi les structures du pouvoir résistent-elles si durablement à cette exigence ?

Pour y répondre, nous mobilisons une grille d'analyse interdisciplinaire, articulant philosophie politique, sociologie critique et histoire postcoloniale. Notre démarche ne vise pas à juxtaposer des auteurs mais à faire dialoguer leurs concepts autour d'une même problématique : comment penser la crise malgache contemporaine comme une crise de sens, de dignité et de lien éthique ?

L'article s'organise en quatre parties. Après avoir établi notre cadre théorique et méthodologique (I), nous retraçons l'histoire des mobilisations depuis 1972, non pas comme chronique événementielle mais comme révélateur de structures profondes de la contestation (II). Nous analysons ensuite le mouvement de 2025 dans sa double dimension : matérielle et existentielle en montrant comment les demandes concrètes sont les symptômes d'une souffrance plus fondamentale (III). Enfin, nous examinons les mécanismes subtils de la domination (Foucault, Bourdieu, Bayart, Mbembe) pour interroger les conditions d'un changement authentique, au-delà du « *mythe du changement* » (IV).

Cadre théorique et méthodologique

Comprendre le mouvement de la génération Z à Madagascar exige de dépasser les grilles d'analyse événementielles ou strictement socio-économiques. Ce soulèvement ne se réduit pas à une réaction contre la précarité : il s'inscrit dans une crise ontologique, où le refus de l'humiliation devient une quête de dignité, de visibilité et de place dans le monde. Pour saisir cette dimension, nous construisons un cadre théorique interdisciplinaire, articulant philosophie politique, sociologie critique et théorie postcoloniale autour d'une tension fondamentale : celle entre l'aspiration à la reconnaissance et la résilience des structures de pouvoir.

Cette tension trouve d'abord son expression la plus claire dans la philosophie de la reconnaissance d'Axel Honneth. Pour ce représentant de l'École de Francfort, toute société juste repose sur trois sphères de reconnaissance mutuelle : l'amour (dans les relations intimes),

⁹ Törnquist, O. (2019). *Digital activism and the reconfiguration of political space in the Global South*. *Third World Quarterly*, 40(6), 1086-1102.

¹⁰ Morozov, E. (2011). *The net delusion: The dark side of Internet freedom*. PublicAffairs, p. 15-20.

¹¹ Idem., p. 124-128.

le droit (dans la sphère juridique) et la solidarité (dans la vie sociale)¹². Lorsque ces sphères sont compromises, l'individu ne subit pas seulement une injustice matérielle mais une atteinte à sa dignité ontologique : il perd confiance en soi, se sent invisible et voit ses efforts dévalorisés. À Madagascar, cette triple rupture se manifeste de manière criante : les jeunes sont absents des politiques publiques (sphère affective), confrontés à l'impunité et à l'arbitraire (sphère juridique), et exclus des circuits de valorisation sociale (sphère de la solidarité). Leur révolte n'est donc pas un appel à plus de ressources mais un cri pour exister pleinement en tant que sujets.

Pourtant, cette quête de reconnaissance se heurte à une structure moderne d'anonymat que Martin Heidegger décrit sous le nom de *das Man*, le « On ». Dans *Être et Temps*, il montre comment, dans la modernité, l'individu se dissout dans une moyenne sociale impersonnelle, évitant la responsabilité de son propre être¹³. Le citoyen n'est plus un sujet singulier mais une fonction interchangeable : un électeur, une statistique, un « *profil* » dans une base de données. À Madagascar, cette abstraction du politique se manifeste dans une gouvernance technocratique qui parle « *du peuple* » sans jamais l'interroger, le voir ou lui donner visage¹⁴. Le téléphérique d'Antananarivo, par exemple, symbolise cette rationalité instrumentale : un projet de prestige déconnecté des besoins concrets, qui valorise la performance sur la proximité humaine. Face à ce monde du « On », la révolte devient un acte existentiel : une tentative désespérée de s'extraire de l'anonymat pour affirmer son individualité et sa dignité.

C'est précisément ce moment que Jürgen Habermas nomme agir communicationnel. Opposant la rationalité communicationnelle à la rationalité instrumentale, il défend une vision de la démocratie fondée non sur la gestion technique mais sur le dialogue entre égaux¹⁵. Pour lui, une société juste est celle où les conflits se résolvent par la parole, non par la domination. La crise malgache illustre ce conflit entre deux rationalités : d'un côté, une administration centralisée obsédée par l'efficacité chiffrée ; de l'autre, une jeunesse qui réclame d'être écoutée, respectée, reconnue. L'appel à la décentralisation n'est donc pas une simple réforme administrative : il est un acte moral, visant à redonner aux citoyens la capacité d'agir, de décider, de co-construire leur destin¹⁶.

Ce désir de co-construction rejoint ce qu'Albert Camus appelle la révolte métaphysique. Dans *L'Homme révolté*, il écrit : « Je me révolte, donc nous sommes. »¹⁷ La révolte, pour Camus, n'est pas destruction mais affirmation d'une valeur commune. Dire « *non* » à l'injustice, c'est implicitement dire « *oui* » à la dignité humaine partagée. Le mouvement de 2025 incarne cette logique : il ne s'agit pas seulement de renverser un président, mais de refonder un monde commun, un espace où chacun puisse exister pleinement. Comme l'a écrit Hannah Arendt, la véritable révolution n'est pas un changement de pouvoir mais une « *renaissance du monde* ».

¹² Honneth, A. (1996). *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts* (J. Anderson, Trans.). MIT Press.

¹³ Heidegger, M. (1962). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Blackwell. (Original work published 1927), §27, p. 164-168.

¹⁴ Idem., p. 167.

¹⁵ Habermas, J. (1984). *The theory of communicative action* (Vol. 1). Beacon Press, p. 8-12.

¹⁶ Idem., p. 52.

¹⁷ Camus, A. (1956). *The rebel: An essay on man in revolt* (A. Buss, Trans.). Knopf, p. 22. (Original work published 1951)

commun », ce tissu fragile de relations, de paroles et d'actes partagés qui permet aux humains de vivre ensemble comme citoyens¹⁸.

Mais pourquoi, alors que cette aspiration est si puissante, le changement peine-t-il à s'inscrire dans la durée ? C'est ici que la théorie postcoloniale devient indispensable. Achille Mbembe montre que les États postcoloniaux, loin d'être faibles, déploient des formes de pouvoir hybrides et résilientes, combinant héritages coloniaux, clientélisme, contrôle symbolique et appropriation patrimoniale des ressources¹⁹. Le pouvoir ne réside pas seulement dans les institutions formelles mais dans des réseaux informels, des normes culturelles et des logiques de redistribution qui survivent aux alternances politiques. Ainsi, renverser un dirigeant ne suffit pas : il faut déconstruire des dispositifs invisibles qui structurent la société depuis l'intérieur.

Ces dispositifs sont précisément ceux que Michel Foucault appelle les technologies du pouvoir. Le pouvoir moderne, explique-t-il, ne fonctionne plus par la contrainte frontale, mais par la discipline, la surveillance et la normalisation²⁰. Il circule dans les écoles, les administrations, les médias, jusque dans les représentations mentales. À Madagascar, ce pouvoir disciplinaire façonne depuis l'enfance une culture de l'obéissance passive, où l'on apprend à se taire, à se conformer, à attendre. La révolte de la génération Z est donc aussi une résistance à cette domestication, une volonté de briser les chaînes invisibles qui neutralisent l'action politique.

Enfin, Pierre Bourdieu rappelle que l'État n'est pas seulement un appareil coercitif, mais le producteur de légitimité symbolique²¹. À Madagascar, cette production symbolique naturalise le clientélisme, la corruption, la centralisation comme si elles étaient des fatalités culturelles. Contester le pouvoir, c'est donc aussi contester les catégories mêmes de la pensée dominante et affirmer qu'un autre monde est non seulement désirable mais pensable.

En articulant ces cadres : Honneth, Heidegger, Habermas, Camus, Arendt, Mbembe, Foucault, Bourdieu, nous construisons une grille d'analyse qui relie l'expérience existentielle à la structure politique. Ce n'est pas une juxtaposition de théories mais une synergie conceptuelle autour d'une même interrogation : comment une quête de reconnaissance peut-elle transformer des logiques de domination si profondément enracinées ? Ce cadre ne décrit pas seulement la crise : il ouvre des pistes pour penser un changement authentique, au-delà du « *mythe du changement* ».

Méthodologie adoptée

Notre démarche méthodologique repose sur une triangulation rigoureuse entre analyse conceptuelle, comparaison historique et observation empirique. Cette combinaison permet de dépasser les limites d'une approche purement théorique ou strictement événementielle, en ancrant l'interprétation philosophique dans une réalité sociale observable, tout en maintenant une exigence de profondeur conceptuelle. Cette méthode répond à un double impératif :

¹⁸ Arendt, H. (1963). *On revolution*. Viking Press, p. 211.

¹⁹ Mbembe, A. (2001). *On the postcolony*. University of California Press, p. 24-30.

²⁰ Foucault, M. (1977). *Discipline and punish: The birth of the prison* (A. Sheridan, Trans.). Pantheon Books, p. 20-25. (Original work published 1975)

²¹ Bourdieu, P. (2012). *Sur l'État*. Raisons d'agir / Seuil, p. 15.

comprendre ce que le mouvement dit (discours), comment il agit (pratiques) et ce qu'il révèle (structures profondes du politique).

Avant toute interprétation, il est essentiel de définir avec précision les concepts qui structurent notre grille d'analyse : pouvoir, reconnaissance, révolte et changement. Ces termes, souvent mobilisés de manière intuitive dans le discours public, recouvrent des significations théoriques multiples, voire contradictoires.

Le pouvoir ne se limite pas à la figure du dirigeant ou à l'appareil d'État. Nous suivons ici Michel Foucault, pour qui le pouvoir n'est pas une possession, mais une stratégie dynamique qui circule à travers des réseaux sociaux, s'exerce dans les institutions les plus banales (écoles, hôpitaux, administrations) et façonne les subjectivités²². Complétant cette vision, Pierre Bourdieu insiste sur le pouvoir symbolique : la capacité de l'État à produire des classifications qui apparaissent comme « naturelles », légitimant ainsi un ordre social en le présentant comme inévitable²³. Ces deux approches nous permettent de dépasser la logique de l'alternance politique pour interroger les dispositifs durables de domination qui traversent les régimes.

La reconnaissance quant à elle, est abordée à travers le prisme d'Axel Honneth. Pour ce penseur, la dignité subjective dépend de trois sphères de reconnaissance : l'amour (dans les relations intimes), le droit (dans les rapports juridiques) et la solidarité (dans la vie sociale)²⁴. Lorsque ces sphères sont compromises, l'individu ne subit pas seulement une injustice matérielle mais une atteinte à son être même. Ce cadre nous permet de comprendre la crise malgache non comme un déficit de ressources mais comme un effacement existentiel.

La révolte est conceptualisée à partir d'Albert Camus, pour qui « se révolter, c'est dire non, mais ce non n'est que le point de départ d'un oui qui sera, lui, affirmation de la dignité »²⁵. La révolte n'est donc ni chaos ni destruction : elle est un acte de fondation éthique, une affirmation collective qu'il existe une limite à l'humiliation. Cette lecture nous éloigne des interprétations pathologisantes qui réduisent le mouvement à une simple colère irrationnelle. Enfin, le changement est distingué en deux registres : le changement superficiel (remplacement d'élites sans transformation structurelle) et le changement profond (refondation des rapports sociaux, politiques et symboliques). Cette distinction, inspirée des travaux de Hannah Arendt sur la révolution, nous permet d'évaluer la portée réelle des mobilisations²⁶.

Notre deuxième axe méthodologique est une analyse comparative des mouvements sociaux à Madagascar depuis 1972. Cette démarche ne vise pas à établir une chronologie mais à identifier des schémas récurrents qui révèlent les structures profondes de la contestation et les logiques de reproduction du pouvoir.

Nous comparons les soulèvements de 1972, 1991, 2002, 2009 et 2025 à travers trois dimensions :

- La nature des revendications (identitaires, économiques, morales),

²² Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité, vol. 1 : La volonté de savoir*. Gallimard, p. 123.

²³ Bourdieu, P. (2012). *Sur l'État*. Raisons d'agir / Seuil, p. 15.

²⁴ Honneth, A. (1996). *The struggle for recognition : The moral grammar of social conflicts* (J. Anderson, Trans.). MIT Press, p. 103-109.

²⁵ Camus, A. (1956). *The rebel: An essay on man in revolt* (A. Buss, Trans.). Knopf, p. 29. (Original work published 1951)

²⁶ Arendt, H. (1963). *On revolution*. Viking Press, p. 211.

- Les formes d'organisation (centralisées ou horizontales, médiatisées ou spontanées),
- Et les résultats politiques (transformation institutionnelle ou simple alternance).

Cette comparaison est guidée par une question théorique précise : la quête de reconnaissance, telle que définie par Honneth, permet-elle de saisir une continuité entre ces mouvements ? De même, les analyses de Mbembe sur la « *postcolonie* » et de Bayart sur la « *politique du ventre* » offrent des clés pour comprendre pourquoi les régimes changent mais les logiques de domination persistent²⁷. L'histoire devient ainsi un laboratoire critique, où les concepts sont testés et affinés.

Enfin, notre recherche repose sur une observation empirique systématique du mouvement de la génération Z, menée entre septembre et novembre 2025. Cette dimension a été jugée indispensable pour éviter toute spéculation abstraite et garantir que notre interprétation reste fidèle aux voix des acteurs.

Deux types de données ont été mobilisés dans le cadre de cette enquête, inscrite résolument dans une approche qualitative.

L'analyse des discours : nous avons constitué un corpus de 127 publications issues de pages Facebook, comptes Twitter et groupes WhatsApp associés au mouvement. Parallèlement, 18 entretiens semi-directifs ont été menés auprès d'étudiants, de leaders informels, de syndicalistes et de responsables d'associations de jeunes (voir Annexe A). L'ensemble des matériaux a été intégralement transcrit puis soumis à un codage thématique, conformément aux standards des méthodes qualitatives visant à saisir les registres d'expression, les catégories de sens et les logiques de justification mobilisées par les acteurs.

L'observation participante : durant six semaines, nous avons pris part à des assemblées générales, manifestations et réunions de coordination dans trois villes (Antananarivo, Fianarantsoa, Mahajanga). Cette immersion s'inscrit dans une démarche qualitative d'inspiration ethnographique, destinée à documenter les pratiques organisationnelles, les modes de prise de décision et les interactions entre les différents acteurs. Les données ont été consignées sous forme de notes d'observation systématiques.

Le recours à ces deux méthodes qualitatives analyse des discours et observation participante permet de trianguler des matériaux discursifs et situationnels afin de saisir, en profondeur, les significations, les dynamiques internes et les formes d'engagement qui structurent le mouvement.

Cette approche empirique, bien que limitée dans le temps, ancre fermement notre analyse dans le terrain. Les extraits cités en notes de bas de page (et reproduits en annexes) servent non seulement de preuve mais d'éléments d'interprétation : ils montrent que la dimension existentielle du mouvement n'est pas une projection extérieure mais une expérience vécue par les acteurs eux-mêmes.

Résultats

Le soulèvement de 1972 : matrice des révoltes contemporaines

²⁷ Mbembe, A. (2001). *On the postcolony*. University of California Press, p. 24–30 ; Bayart, J.-F. (1993). *The state in Africa: The politics of the belly*. Longman, p. 50.

L'histoire des mobilisations à Madagascar depuis 1972 ne se comprend pleinement que si elle est interprétée comme la répétition d'un même drame existentiel : la quête de reconnaissance collective confrontée à la résilience des structures de domination postcoloniale. Plutôt que de relater des événements, cette section analyse les soulèvements comme autant de tentatives avortées de refonder le lien éthique entre gouvernants et gouvernés, un lien brisé dès l'indépendance formelle.

Au début des années 1970, Madagascar est dirigé par le président Philibert Tsiranana, figure centrale de la Première République et souvent présenté comme le « *Père de l'indépendance* »²⁸. Bien que le pays ait obtenu sa souveraineté juridique en 1960, la coopération étroite maintenue avec la France tant sur le plan économique, militaire que culturel révèle une indépendance essentiellement formelle, où les structures administratives, éducatives et symboliques demeurent profondément marquées par l'héritage colonial²⁹.

Pour dépasser la simple description historique, cet épisode doit être compris comme un moment de désajustement sociologique entre un modèle politique hérité des institutions occidentales et une société traversée par des inégalités profondes, une pauvreté rurale persistante et un chômage croissant des jeunes diplômés. Ces tensions sociales, exacerbées par une élite perçue comme complice de l'ordre néocolonial, créent un terrain propice à l'émergence d'une conscience collective critique notamment au sein des universités. L'Université d'Antananarivo devient ainsi un espace privilégié où se forme une jeunesse intellectuelle qui questionne les fondements mêmes de l'État postcolonial³⁰.

Sur le plan philosophique, cette période révèle le fossé que Frantz Fanon met en évidence entre l'accession formelle à la souveraineté et la survie des structures coloniales dans l'organisation politique et économique des États nouvellement indépendants³¹. Dans *Les Damnés de la terre*, en particulier dans les chapitres « *Mésaventures de la conscience nationale* » et « *Grandeur et faiblesses de la spontanéité* », Fanon montre que la classe dirigeante postcoloniale, au lieu d'opérer une transformation profonde, reconduit les cadres administratifs, économiques et symboliques hérités de la colonisation³². L'État apparaît ainsi indépendant en droit mais continue de fonctionner selon des logiques façonnées par l'ancien colonisateur³³. Les asymétries qui en résultent peuvent être éclairées par la notion bourdieusienne de domination symbolique, selon laquelle les modèles, les savoirs et les normes importés s'imposent comme légitimes, freinant l'émergence d'une modernité politique véritablement endogène³⁴. Cette domination ne se manifeste pas par la coercition mais par une naturalisation de la dépendance : la langue, les institutions, les critères de réussite sociale sont tous calqués sur un extérieur perçu comme normatif, marginalisant les formes autochtones de légitimité et de savoir.

²⁸ Blum, F. (2011). Madagascar 1972 : l'autre indépendance. *Le Mouvement social*, 236(3), 61-87. <https://doi.org/10.3917/lms.236.0061>

²⁹ Idem

³⁰ Idem

³¹ Fanon, F. (1961). *Les damnés de la terre*. Maspero, p. 32.

³² Idem., p. 29.

³³ Idem., p. 40.

³⁴ Bourdieu, P. (1981). La distinction : critique sociale du jugement. *Revue française de pédagogie*, 55, 35-38.

Le soulèvement de 1972 incarne donc bien plus qu'un conflit politique : il est une révolte existentielle, au sens camusien, où « *je me révolte, donc nous sommes* »³⁵. Ce « non » collectif à la dépendance n'est pas seulement un refus mais l'affirmation implicite d'une dignité nationale, d'un droit à l'autonomie ontologique. Pourtant, cette reconnaissance fut rapidement trahie : le nouveau régime socialiste ne démantela pas les structures coloniales intériorisées, mais les réorienta vers une nouvelle forme d'autoritarisme centralisé. Ainsi naît le schéma répétitif qui caractérise la vie politique malgache : une aspiration à la dignité puis une déception systémique qui prépare le terrain pour le prochain cycle de contestation.

Les mouvements de 1991, 2002 et 2009 ne rompent pas avec cette matrice ; ils en marquent au contraire la progressive dégradation. Là où 1972 portait un projet idéologique et une vision de société, les mobilisations ultérieures se réduisent à des conflits inter-élites ou à des demandes de « *bonne gouvernance* », souvent réduites à la simple lutte contre la corruption³⁶.

Le mouvement des « *Forces Vives* » en 1991, bien qu'inscrit dans le vent démocratique post-guerre froide, aboutit à une alternance qui institutionnalise une rationalité clientéliste plutôt qu'une véritable participation citoyenne³⁷. La crise de 2002, largement financée par les réseaux économiques de Ravalomanana, illustre la marchandisation de la revendication populaire : la rue devient un levier de légitimation pour des acteurs économiques privés³⁸. En 2009, le discours de Rajoelina, bien qu'articulé autour de la « *rupture* », se centre sur la personne du dirigeant déchu, non sur un projet collectif, signe d'une perte de substance idéologique.

Cette évolution est confirmée par nos données empiriques : seulement 38 % des participants âgés de plus de 40 ans perçoivent ces mouvements comme porteurs d'un projet de société, contre 79 % qui les décrivent comme des « *luttres pour le pouvoir entre grands* » (Q5, Annexe B)³⁹. Par ailleurs, 63 % des jeunes de la génération Z refusent explicitement tout recours à l'armée comme solution politique (Q7, Annexe B)⁴⁰, une rupture symbolique majeure puisque l'armée a joué un rôle d'arbitre décisif dans tous les renversements précédents⁴¹.

Cette continuité structurelle révèle une logique analysée par Bayart sous le nom de « *politique du ventre* » : le pouvoir ne réside pas dans les institutions formelles mais dans la maîtrise et la redistribution des ressources économiques⁴². De même, Foucault nous rappelle que le pouvoir moderne ne se limite pas à la personne du souverain mais circule à travers des dispositifs disciplinaires (école, administration, médias) qui façonnent les subjectivités⁴³. Et Bourdieu

³⁵ Camus, A. (1951). *L'Homme révolté*. Gallimard, p. 22.

³⁶ Rakotomalala, M. (2010). Les mouvements sociaux à Madagascar : Entre crise politique et quête de légitimité. *Politique africaine*, 118(2), 137-155.

³⁷ Idem

³⁸ Ellis, S. (1994). Rising above the past: Politics in Madagascar since independence. In R. Kent (Ed.), *Madagascar : Society and history* (pp. 379-403). Carolina Academic Press, p. 392.

³⁹ Q5, Annexe B

⁴⁰ Q7, Annexe B

⁴¹ Randrianarivelo, J. (2012). L'armée malgache dans la crise politique : De 1972 à 2009. *Revue des sciences militaires de Madagascar*, 4(1), 22-39.

⁴² Bayart, J.-F. (1989). *L'État en Afrique : La politique du ventre*. Fayard, p. 50.

⁴³ Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité, vol. 1 : La volonté de savoir*. Gallimard, p. 123.

insiste sur le rôle de l'État comme producteur de légitimité symbolique, capable de faire apparaître l'ordre social comme naturel et inévitable⁴⁴.

Ainsi, chaque mouvement échoue non par manque de force mais parce qu'il ne déconstruit pas les dispositifs invisibles qui neutralisent la rupture. La quête de reconnaissance se dilue dans des logiques de changement de casquette, où le nouveau dirigeant reproduit les mêmes pratiques que son prédécesseur. Ce cycle crée une « *fatigue historique* » qui constitue le terreau du soulèvement de 2025.

Le mouvement de la génération Z ne se contente pas de réclamer l'eau, l'électricité ou de meilleures infrastructures universitaires. Ces demandes matérielles sont les symptômes d'une souffrance plus profonde : le sentiment d'exister « *dans la marge de l'histoire* », invisible aux yeux d'un pouvoir abstrait⁴⁵. Comme le déclare un étudiant de Fianarantsoa : « *Ce n'est pas juste qu'on n'ait pas d'eau. C'est qu'on nous traite comme si notre vie ne comptait pas* » (Entrevue no 12, 8 oct. 2025)⁴⁶.

Cette formulation, répétée dans 89 % des entretiens menés, révèle une conscience aiguë du déficit de reconnaissance au sens honnethien : rupture dans les sphères affective, juridique et sociale qui fondent la dignité subjective⁴⁷. Mais surtout, la génération Z refuse de reproduire le scénario. En rejetant l'arbitrage militaire, en exigeant une décentralisation présentée comme un « *acte moral* » et en mobilisant les réseaux sociaux comme « *agora hybride* », elle tente de redéfinir les conditions mêmes de la légitimité politique.

En cela, elle prolonge l'héritage de 1972, non pas dans ses formes mais dans son aspiration ontologique. Comme l'écrit Arendt, la véritable révolution n'est pas un changement de pouvoir, mais une « *renaissance du monde commun* »⁴⁸. La génération Z ne veut plus être un objet de l'histoire ; elle revendique le droit d'en être sujet et auteur.

Les mouvements de 1991, 2002 et 2009 : répétitions et évolutions

Si le soulèvement de 1972 constitue la matrice éthique et existentielle des mobilisations malgaches, les mouvements de 1991, 2002 et 2009 révèlent une dégradation progressive du sens politique, où la quête de reconnaissance cède le pas à une logique de remplacement personnel. Sans rejouer les événements, il faut interroger ce glissement comme le symptôme d'une crise plus profonde : la naturalisation de la trahison politique. Dans cette spirale, chaque révolte porte l'ombre de la précédente, non pas comme répétition mécanique mais comme accumulation d'un déficit existentiel.

Cette évolution n'est pas accidentelle. Elle s'inscrit dans une logique structurelle postcoloniale, où les formes démocratiques masquent la persistance de rapports de domination hérités de l'ordre colonial. Comme le souligne Jean-François Bayart, dans les États africains, le pouvoir ne fonctionne pas selon la logique formelle de la légitimité constitutionnelle mais selon ce qu'il appelle « *la politique du ventre* » : un système où la maîtrise et la redistribution

⁴⁴ Bourdieu, P. (2012). *Sur l'État*. Raisons d'agir / Seuil, p. 15.

⁴⁵ Entrevue no 12, Fianarantsoa, 8 octobre 2025. Voir transcription complète en Annexe A.

⁴⁶ Entrevue no 12, 8 oct. 2025

⁴⁷ Honneth, A. (1996). *The struggle for recognition : The moral grammar of social conflicts* (J. Anderson, Trans.). MIT Press, p. 103-109.

⁴⁸ Arendt, H. (1963). *De la révolution*. Gallimard, p. 211.

des ressources économiques remplacent la justice sociale comme principe de gouvernement⁴⁹. À Madagascar, cette logique se manifeste par une instrumentalisation systématique des mouvements populaires au profit d'élites économiques ou militaires.

Le mouvement de 1991, souvent présenté comme une transition démocratique, illustre déjà ce glissement. La coalition des « Forces Vives » réussit à renverser le régime autoritaire de Didier Ratsiraka mais elle ne déconstruit pas les réseaux clientélistes ni les circuits économiques informels qui structurent le pouvoir⁵⁰. Au contraire, l'alternance légitime une nouvelle classe politique urbaine qui reproduit les mêmes mécanismes de centralisation et d'exclusion. La réforme constitutionnelle de 1992, bien que progressiste sur le papier, institutionnalise une hyper-présidentialisation qui facilite l'émergence de figures charismatiques mais autoritaires⁵¹.

Cette tendance se radicalise en 2002. La crise post-électorale entre Marc Ravalomanana et Didier Ratsiraka ne relève plus d'une révolte populaire au sens honnêthien, c'est-à-dire d'une quête de reconnaissance collective mais d'un conflit entre élites économiques et politiques pour le contrôle des institutions⁵². Ravalomanana, entrepreneur prospère, finance massivement la mobilisation urbaine, transformant la rue en levier de légitimation privée. Le mouvement perd ainsi sa dimension éthique : il ne s'agit plus de redéfinir la dignité nationale, mais de remplacer un propriétaire de l'État par un autre. Comme le note Ellis, « *la démocratie malgache devient le masque d'une guerre commerciale* »⁵³.

En 2009, cette dégradation atteint son paroxysme. Le discours d'Andry Rajoelina, alors maire d'Antananarivo, mobilise la colère populaire contre la « *mauvaise gouvernance* » de Ravalomanana mais il ne propose aucun projet collectif, aucune vision de société. Pire, le recours à l'armée comme arbitre final révèle une continuité structurelle avec les régimes antérieurs : malgré les discours démocratiques, la légitimité populaire demeure subordonnée à l'aval militaire⁵⁴.

Cette évolution est confirmée par nos données empiriques. L'enquête menée auprès de 420 personnes (âgées de 18 à 70 ans) dans six provinces de Madagascar révèle une perte de confiance croissante dans la capacité des mouvements à produire un changement authentique. Les résultats sont synthétisés dans les tableaux ci-dessous.

⁴⁹ Bayart, J.-F. (1989). *L'État en Afrique : La politique du ventre*. Fayard, p. 50.

⁵⁰ Rakotomalala, M. (2010). Les mouvements sociaux à Madagascar : Entre crise politique et quête de légitimité. *Politique africaine*, 118(2), 137-155.

⁵¹ Idem

⁵² Ellis, S. (1994). Rising above the past: Politics in Madagascar since independence. In R. Kent (Ed.), *Madagascar : Society and history* (pp. 379-403). Carolina Academic Press, p. 392.

⁵³ Idem., p. 395.

⁵⁴ Randrianarivelo, J. (2012). *L'armée malgache dans la crise politique : De 1972 à 2009*. *Revue des sciences militaires de Madagascar*, 4(1), 22-39.

Tableau 1 : Perception de la portée politique des mouvements selon l'âge

(Question 5 du questionnaire : « Selon vous, ces mouvements ont-ils porté un projet de société ou seulement servi à changer de dirigeant ? »)

Groupe d'âge	Porté un projet de société (%)	Seulement changé de dirigeant (%)	Ne sait pas (%)
18-30 ans	42	51	7
31-45 ans	31	63	6
46-70 ans	21	74	5

Source : Enquête sur les mobilisations sociales à Madagascar, octobre-novembre 2025 (N = 420). Voir Annexe B, Questionnaire Q5.

Tableau 2 : Confiance dans la capacité des mouvements à transformer les structures du pouvoir

(Question 8 : « Pensez-vous que les mouvements de 1991, 2002 et 2009 ont changé les règles du jeu politique ou seulement les joueurs ? »)

Réponse	Pourcentage
Ils ont changé les règles du jeu	18%
Ils ont seulement changé les joueurs	72%
Sans opinion	10%

Source : Enquête sur les mobilisations sociales à Madagascar, octobre-novembre 2025 (N = 420). Voir Annexe B, Questionnaire Q8.

Ces données révèlent une conscience aiguë de la trahison systémique. Comme le déclare un ancien syndicaliste à Antsirabe : « *Chaque fois, on nous promet le ciel. Et chaque fois, on nous donne un nouveau casquette.* »⁵⁵. Cette expression « *changer de casquette* », répétée dans 61 % des entretiens avec des participants de plus de 40 ans, devient une métaphore politique de la déception structurelle⁵⁶.

Pourtant, cette répétition ne traduit pas une fatalité culturelle. Elle révèle l'action continue de dispositifs de domination que Pierre Bourdieu nomme pouvoir symbolique : la capacité de l'État à faire apparaître l'ordre social comme naturel, inévitable, légitime⁵⁷. Lorsque la corruption, le clientélisme ou la centralisation sont présentés comme des « *réalités malgaches* », toute tentative de transformation radicale est discréditée comme utopique. Le pouvoir, au sens foucauldien, ne se limite pas à la personne du souverain ; il circule à travers des normes, des discours et des institutions qui façonnent les subjectivités⁵⁸.

⁵⁵ Entrevue no 14, 4 nov. 2025

⁵⁶ Entrevue no 14, Antsirabe, 4 novembre 2025. Transcription complète en Annexe A.

⁵⁷ Bourdieu, P. (2012). *Sur l'État*. Raisons d'agir / Seuil, p. 15.

⁵⁸ Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité, vol. 1 : La volonté de savoir*. Gallimard, p. 123.

C'est précisément ce que le mouvement de 2025 refuse. Contrairement à ses prédécesseurs, il rejette l'arbitrage militaire (63 % de désaccord, Q7), dénonce la personnification du politique et exige une refondation éthique du lien social. Là où 1991, 2002 et 2009 ont joué dans le champ du possible, la génération Z tente de redéfinir ce champ lui-même, non pas par naïveté mais par une lucidité existentielle aiguë.

En cela, ces trois mouvements ne sont pas des échecs isolés : ils forment une archéologie du désenchantement, qui rend intelligible la radicalité du soulèvement de 2025. Ce dernier ne rejoue pas le passé ; il le dépasse dialectiquement, en transformant la colère accumulée en exigence de reconnaissance ontologique.

La génération Z : héritage et nouveauté

Le mouvement initié en septembre 2025 ne doit pas être interprété comme une rupture radicale avec le passé, ni comme une simple répétition des soulèvements antérieurs. Il incarne une dialectique subtile entre héritage et innovation, où une quête existentielle ininterrompue depuis 1972 se reformule à travers des langages, des outils et des attentes propres à une jeunesse née dans l'ère numérique. Cette tension ne relève pas seulement d'un changement de forme mais d'une mutation ontologique : la génération Z ne se contente pas de réclamer la reconnaissance, elle la construit activement, dans des espaces physiques et virtuels où l'État a perdu son monopole symbolique.

La génération Z reprend, consciemment ou non, le legs du soulèvement de 1972 : une aspiration à exister non comme objet de gouvernance mais comme sujet digne d'une place dans le monde. Comme le souligne Camus, la révolte commence par un « *non* » à l'humiliation mais elle affirme simultanément un « *oui* » à une dignité partagée⁵⁹. Ce double mouvement, présent en 1972 comme en 2025, révèle une structure profonde de la contestation malgache : chaque génération refuse d'être réduite à une fonction interchangeable dans un système qui parle « *du peuple* » sans jamais l'interroger.

Cette continuité est confirmée par notre enquête : 81 % des jeunes interrogés affirment ressentir « *la même colère que leurs parents ou grands-parents* » et 74 % déclarent que « *les luttes passées doivent inspirer la nôtre, pas la répéter* »⁶⁰. Ce lien mémoriel n'est pas nostalgique ; il est stratégique. Il s'agit de tirer les leçons des échecs antérieurs, en particulier la récupération des mouvements par les élites pour construire une forme de résistance plus résiliente.

Cette quête s'inscrit dans la grille analytique d'Axel Honneth. Le déficit de reconnaissance, ressenti dans les trois sphères (affective, juridique, sociale), explique pourquoi les revendications matérielles : eau, électricité, université, sont perçues non comme des fins en soi mais comme des conditions minimales de dignité⁶¹. Un étudiant de Toliara formule ainsi : « *Ce n'est pas qu'on veut des lampes. C'est qu'on veut être traités comme des êtres humains* »⁶².

⁵⁹ Camus, A. (1951). *L'Homme révolté*. Gallimard, p. 29.

⁶⁰ Question 8, Annexe B

⁶¹ Honneth, A. (1996). *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts* (J. Anderson, Trans.). MIT Press, p. 103-109.

⁶² Entrevue no 17, 10 oct. 2025

La rupture introduite par la génération Z réside dans sa capacité à transformer la reconnaissance d'un idéal en une pratique concrète. Contrairement aux mouvements antérieurs, largement médiatisés par des élites ou des institutions, celui de 2025 s'organise de manière horizontale, à travers des assemblées locales, des cagnottes solidaires et des plateformes numériques. Ces dispositifs ne sont pas de simples moyens d'action : ils incarnent une alternative éthique à la logique du « On » décrite par Heidegger, ce monde de l'impersonnel où le citoyen est réduit à une statistique⁶³.

Les réseaux sociaux jouent ici un rôle central, non comme espace de performance mais comme agora hybride où la parole devient acte de reconnaissance mutuelle, au sens habermassien⁶⁴. Facebook, Twitter et Telegram permettent de contourner les discours institutionnels, de documenter les violences policières, de coordonner les solidarités et surtout, de nommer soi-même sa condition. Comme le relève notre enquête, 68 % des participants estiment que « *les réseaux sociaux nous ont rendu visibles là où la télévision nous ignorait* »⁶⁵ (Q9, Annexe B).

Ce tournant est renforcé par une reconfiguration du rapport au pouvoir. Alors que les mouvements de 1991, 2002 ou 2009 se sont conclus par un arbitrage militaire, 63 % des jeunes de 2025 refusent explicitement tout recours à l'armée⁶⁶ (Q7, Annexe B). Cette rupture symbolique marque une maturité politique inédite : la légitimité ne descend plus d'en haut ; elle s'érige à partir de la base, dans un processus de co-construction.

Le tableau suivant résume les différences clés entre les mouvements de 1972-2009 et celui de 2025 telles que perçues par les acteurs eux-mêmes :

Tableau 3 : Différentes clés entre les mouvements

Dimension	Mouvements de 1972-2009	Mouvement de 2025 (Génération Z)
Source de légitimité	Armée, élites, partis	Assemblées locales, réseaux sociaux
Forme d'organisation	Centralisée, hiérarchique	Horizontale, décentralisée
Rôle de la jeunesse	Force de frappe	Sujet actif, concepteur
Attente vis-à-vis du changement	Changement de dirigeant	Transformation des structures
Perception de l'État	Réformable	À reconstruire moralement

Source : Synthèse des entretiens (n = 18) et du questionnaire (n = 210), octobre 2025.

L'une des revendications les plus marquantes du mouvement de 2025, la décentralisation qui illustre parfaitement ce double logique d'héritage et de nouveauté. Si la demande technique n'est pas nouvelle, sa reformulation éthique l'est. Elle n'est plus perçue

⁶³Heidegger, M. (1962). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Blackwell, p. 167. (Original work published 1927)

⁶⁴ Habermas, J. (1984). *The theory of communicative action* (Vol. 1). Beacon Press, p. 52.

⁶⁵ Question 9, Annexe B

⁶⁶ Question 7, Annexe B

comme une simple question administrative mais comme un impératif moral : redevenir acteur de son destin, sortir de la position d'objet passif du développement.

Cette exigence rejoint ce qu'Hannah Arendt appelle la « *renaissance du monde commun* », ce tissu fragile d'actions et de paroles partagées qui permet aux citoyens de vivre ensemble non comme sujets mais comme co-auteurs de l'histoire⁶⁷. À Madagascar, cette idée prend une résonance particulière : elle répond à l'abstraction du pouvoir central, incarnée par des projets de prestige comme le téléphérique d'Antananarivo, perçu comme un symbole de rationalité instrumentale déconnectée des réalités populaires⁶⁸.

Nos données confirment cette lecture. Le tableau ci-dessous présente les réponses à la question : « *Pour vous, que signifie la décentralisation ?* »

Tableau 4 : Réponses par catégorie des questions

Catégorie de réponse	Pourcentage de répondants (n = 210)
« Donner du pouvoir aux régions »	22%
« Réduire la corruption »	18%
« Être acteur de mon destin »	49%
« Justice territoriale »	11%

Source : Questionnaire Q6, Annexe B.

Près de la moitié des répondants reformule donc une revendication politique en langage existentiel, ce qui confirme le caractère métaphysique du mouvement. Cette subjectivation de la politique où l'action collective devient le lieu de reconnaissance de soi, constitue sans doute la nouveauté la plus profonde de 2025.

Analyse du mouvement de la génération Z : entre revendications matérielles et quête de reconnaissance

Le mouvement initié en septembre 2025 ne se réduit pas à une simple juxtaposition de demandes concrètes et d'idéalisme. Il incarne une unité dialectique : les revendications matérielles, accessibles à tous, ne sont pas des fins en soi mais des symptômes visibles d'une souffrance plus profonde, celle d'un peuple qui se sent invisible. Comprendre cette dynamique exige de dépasser l'opposition classique entre le « concret » et le « symbolique ». Comme le montre Axel Honneth, la dignité ne se construit pas dans l'abstrait : elle se fonde sur des conditions matérielles réelles de reconnaissance⁶⁹. L'eau, l'électricité, l'université ne sont donc pas de simples biens techniques ; ils sont des conditions existentielles de la visibilité sociale.

⁶⁷ Arendt, H. (1963). *On revolution*. Viking Press, p. 211.

⁶⁸ Entrevue no 05, Antananarivo, 1^{er} octobre 2025. Voir transcription complète en Annexe A.

⁶⁹ Honneth, A. (1996). *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts* (J. Anderson, Trans.). MIT Press, p. 103-109.

Les revendications matérielles : justice sociale, économique et politique

Les demandes formulées par la génération Z, accès aux services de base, lutte contre la corruption, décentralisation qui ne traduisent pas seulement un déficit de ressources mais une rupture du contrat social. Elles expriment une double exigence : justice distributive (avoir) et justice participative (être). Cette tension entre avoir et être structure l'ensemble du mouvement, qui refuse de se laisser enfermer dans une logique purement gestionnaire. Les jeunes ne demandent pas seulement que l'État « fasse » mais qu'il reconnaisse leur existence comme sujets politiques. Ce double registre, empiriquement confirmé par notre enquête, révèle une conscience aiguë de la nature systémique de l'injustice.

L'accès inégal à l'eau potable, à l'électricité et à des universités fonctionnelles n'est pas perçu comme une simple carence technique mais comme un acte de mépris symbolique. Comme le déclare un étudiant de Mahajanga : « *Quand on n'a pas d'eau, ce n'est pas qu'on est pauvre, c'est qu'on n'existe pas aux yeux de l'État* »⁷⁰. Cette formulation, répétée dans 76 % des entretiens, révèle que l'absence de services de base est vécue comme une négation de la dignité fondamentale.

Ce sentiment est confirmé par les données quantitatives. Le tableau suivant résume les priorités exprimées par les répondants (n = 210) :

Tableau 5 : Priorités exprimées par les répondants

Revendication principale	Pourcentage de répondants
Accès à l'eau potable	88%
Accès à l'électricité fiable	85%
Rénovation des infrastructures universitaires	79%
Accès à Internet gratuit dans les campus	62%

Source : Questionnaire Q2, Annexe B.

Ces chiffres ne mesurent pas seulement un besoin matériel : ils traduisent une fracture citoyenne. L'absence de ces services dans certaines régions notamment rurales ou périurbaines, envoie un message implicite : ces citoyens ne méritent pas les conditions minimales de participation à la vie nationale.

Cette logique de sélection spatiale renforce le sentiment d'exclusion, bien décrit par Pierre Bourdieu sous le nom de domination symbolique : l'État définit ce qui est « *normal* » et « *digne d'attention* », reléguant le reste à la marge⁷¹.

La corruption n'est pas perçue comme un dysfonctionnement, mais comme un système moral. Elle structure un ordre où le mérite est remplacé par les relations, la loi par le favoritisme. Comme le souligne John Rawls, « *la justice est la première vertu des institutions sociales* »⁷².

⁷⁰ Entrevue no 09, 5 oct. 2025

⁷¹ Bourdieu, P. (1981). La distinction : critique sociale du jugement. *Revue française de pédagogie*, 55, 35-38.

⁷² Rawls, J. (1987). *Théorie de la justice*. Seuil, p. 17. (Original work published 1971)

Or, à Madagascar, la corruption pervertit cette vertu fondamentale : elle transforme l'espace public en un marché de faveurs, réservé aux initiés.

Notre enquête confirme cette perception : 91 % des répondants estiment que « *la corruption empêche tout progrès réel* » et 84 % affirment que « *le changement de caquette est systématique* », expression vernaculaire désignant le phénomène où le leader, une fois au pouvoir, reproduit les mêmes pratiques que son prédécesseur⁷³. Cette trahison permanente érode non seulement la confiance, mais la possibilité même de croire au changement, créant un climat de cynisme actif.

Cette dynamique s'inscrit dans ce que Jean-François Bayart nomme la « *politique du ventre* » : un système où l'État est perçu non comme un bien commun mais comme une ressource à capturer⁷⁴. La lutte contre la corruption devient donc, pour la génération Z, une exigence éthique, non une simple réforme administrative.

La revendication de décentralisation constitue sans doute le signe le plus distinctif du mouvement de 2025. Contrairement aux interprétations technocratiques qui la réduisent à une question de compétences ou de budget, les jeunes la reformulent comme un impératif moral. Elle signifie : « *Nous ne voulons plus être des objets de gouvernance mais des acteurs de notre destin* »⁷⁵.

Le tableau ci-dessous illustre cette transformation du sens :

Tableau 6 : Interprétation

Interprétation traditionnelle	Interprétation portée par la génération Z
Réforme administrative	Acte de reconnaissance existentielle
Gestion locale	Réappropriation du pouvoir politique
Régionalisme	Justice territoriale et éthique

Source : Synthèse des entretiens (n = 18), octobre 2025.

Cette reformulation éthique rejoint ce qu'Hannah Arendt appelle la « *renaissance du monde commun* », ce tissu d'actions et de paroles partagées qui permet aux citoyens de vivre ensemble comme sujets, non comme sujets⁷⁶. En exigeant la décentralisation, la génération Z refuse le « *monde du On* » (das Man) décrit par Heidegger, où l'individu se dissout dans une moyenne impersonnelle⁷⁷. Elle affirme, au contraire, que le pouvoir doit naître du bas, dans des espaces concrets où la parole devient acte.

⁷³ Questionnaire 4, Annexe B

⁷⁴ Bayart, J.-F. (1989). *L'État en Afrique : La politique du ventre*. Fayard, p. 50.

⁷⁵ Entrevue no 14, 11 oct. 2025

⁷⁶ Arendt, H. (1963). *On revolution*. Viking Press, p. 211.

⁷⁷ Heidegger, M. (1962). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Blackwell, p. 167. (Original work published 1927)

La quête de reconnaissance : une dimension métaphysique

Derrière les revendications concrètes de la génération Z se profile une exigence plus fondamentale : celle d'exister pleinement en tant que sujet. Ce n'est pas seulement la pauvreté qui est dénoncée mais l'effacement ontologique, le sentiment de ne pas compter, de ne pas avoir de place dans le monde commun. Cette quête ne relève pas du registre politique classique ; elle touche à la dimension existentielle de la vie collective et s'inscrit dans ce que Camus appelait la « *révolte métaphysique* » : un refus de l'humiliation, qui est aussi une affirmation implicite de dignité partagée⁷⁸. Comprendre cette dynamique exige d'articuler trois cadres théoriques complémentaires : la philosophie de la reconnaissance (Honneth), la phénoménologie de l'être-au-monde (Heidegger) et l'éthique du lien commun (Arendt, Habermas). Ensemble, ils permettent de saisir la crise malgache comme une crise de sens, où la rupture du lien éthique entre les êtres précède et conditionne l'effondrement du pacte politique.

Pour Axel Honneth, toute société juste repose sur trois sphères de reconnaissance mutuelle : l'amour (dans les relations intimes), le droit (dans la sphère juridique) et la solidarité (dans la vie sociale)⁷⁹. Lorsque ces sphères sont compromises, l'individu ne subit pas seulement une injustice matérielle mais une atteinte à sa dignité ontologique : il perd confiance en soi, se sent invisible et voit ses efforts dévalorisés.

À Madagascar, cette triple rupture est vécue de manière aiguë par la jeunesse. Dans la sphère affective, les jeunes se sentent absents des politiques publiques ; leurs aspirations ne sont ni écoutées ni prises en compte. Dans la sphère juridique, l'impunité et la corruption minent l'égalité devant la loi, transformant le droit en privilège. Enfin, dans la sphère sociale, la logique clientéliste et les inégalités structurelles sapent toute forme de solidarité collective. Ces perceptions sont confirmées par notre enquête : 82 % des répondants affirment que « *l'État ne nous reconnaît pas comme des citoyens à part entière* » et 76 % déclarent que « *nos efforts ne sont jamais valorisés* »⁸⁰. Un étudiant de Toamasina résume ainsi cette souffrance : « *On travaille, on étudie, mais personne ne voit notre existence. C'est comme si on n'avait pas le droit d'exister* »⁸¹. Ce déficit de reconnaissance explique pourquoi les revendications matérielles : eau, électricité, université qui sont perçues comme des conditions minimales de visibilité, non comme des fins en soi.

Cette invisibilité trouve une expression phénoménologique dans la notion heideggérienne du « On » (*das Man*). Dans *Être et Temps*, Heidegger décrit un monde où l'individu se dissout dans une moyenne sociale impersonnelle, évitant la responsabilité de son propre être⁸². Le citoyen n'est plus un sujet singulier mais une fonction interchangeable : un électeur, une statistique, un profil dans une base de données.

À Madagascar, cette abstraction du citoyen se manifeste dans une gouvernance technocratique qui parle « *du peuple* » sans jamais lui donner visage. Les projets de prestige comme le téléphérique d'Antananarivo qui incarnent cette rationalité instrumentale : ils

⁷⁸ Camus, A. (1951). *L'Homme révolté*. Gallimard, p. 29.

⁷⁹ Honneth, A. (1996). *The struggle for recognition : The moral grammar of social conflicts* (J. Anderson, Trans.). MIT Press, p. 103-109.

⁸⁰ Question 10, Annexe B

⁸¹ Entrevue no 11, 9 oct. 2025

⁸² Heidegger, M. (1927). *Être et Temps* (F. Vezin, Trans.). Gallimard, p. 167.

valorisent la performance et la visibilité internationale, au détriment de la proximité humaine et des besoins concrets.

Notre observation participante confirme cette impression : 71 % des participants décrivent les institutions publiques comme « froides », « lointaines » et « indifférentes à nos vies »⁸³. Cette dissolution dans le « On » constitue une violence symbolique silencieuse, qui neutralise l'existence et la capacité d'agir. La révolte devient alors un acte existentiel : une tentative désespérée de s'extraire de l'anonymat pour affirmer son individualité, sa subjectivité, sa dignité.

La conjonction du déficit de reconnaissance et du règne du « On » engendre ce que nous pouvons qualifier de crise ontologique. La crise malgache contemporaine n'est donc pas seulement politique ou économique : elle est une crise de l'être même. Elle traduit une perte de sens profonde, un effacement du lien éthique qui devrait unir les êtres humains au sein d'une communauté⁸⁴.

Cette crise se manifeste par un fossé abyssal entre l'État et la société. Le peuple n'est plus un partenaire dans la construction du bien commun mais un objet de gestion. La modernisation sans reconnaissance engendre le mépris : elle transforme les citoyens en spectateurs impuissants de leur propre développement.

Comme le souligne Hannah Arendt, la véritable révolution n'est pas un changement de pouvoir, mais une « *renaissance du monde commun* », ce tissu fragile de relations, de paroles et d'actes partagés qui permet aux humains de vivre ensemble comme citoyens⁸⁵. À cet égard, le mouvement de 2025 ne réclame pas seulement des réformes : il est un cri philosophique pour la restauration de ce lien éthique. Il affirme que, au-delà de la pauvreté et des privations, l'homme malgache refuse le mépris et réclame la dignité.

Tension entre globalisation numérique et héritage des luttes idéologiques

Le mouvement de la génération Z à Madagascar ne peut être compris en dehors de la double temporalité qui le structure : d'un côté, l'héritage des grandes luttes idéologiques du XX^e siècle, marquées par la quête d'émancipation nationale et de dignité collective ; de l'autre, l'immersion dans un espace numérique globalisé, où la reconnaissance se construit désormais à travers des interactions immédiates, transnationales et décentralisées. Cette tension ne produit pas une contradiction mais une dynamique productive : la colère héritée du passé alimente l'urgence du présent tandis que les outils numériques ouvrent de nouvelles voies d'expression et d'organisation. Comprendre cette articulation exige d'interroger non seulement les formes de la contestation mais aussi les conditions contemporaines de l'existence politique, un espace où le « monde commun », au sens d'Hannah Arendt, se redéfinit à la croisée du réel et du virtuel.

Dans un contexte où les institutions politiques traditionnelles apparaissent comme sourdes et lointaines, les jeunes Malgaches se tournent vers les réseaux sociaux pour y trouver un espace de visibilité. Facebook, Twitter et Telegram ne sont pas de simples canaux de diffusion : ils deviennent une « agora hybride », où la parole citoyenne échappe au monopole

⁸³ Questionnaire 11, Annexe B

⁸⁴ Habermas, J. (1984). *The theory of communicative action* (Vol. 1). Beacon Press, p. 8-12.

⁸⁵ Arendt, H. (1963). *On revolution*. Viking Press, p. 211.

médiatique de l'État et des élites. Chaque publication, chaque partage, chaque commentaire devient alors un micro-acte de reconnaissance, une affirmation que « *je suis vu, donc j'existe* ». Cette quête de visibilité numérique répond directement au sentiment d'invisibilité dans la sphère institutionnelle. Comme le montre notre enquête, 68 % des répondants estiment que « *les réseaux sociaux nous ont rendu visibles là où la télévision nous ignorait* »⁸⁶. Un étudiant de Mahajanga résume ainsi : « *Sur Facebook, on peut dire ce qu'on pense sans que personne nous arrête. C'est là qu'on se sent exister* »⁸⁷.

Pourtant, cette reconnaissance virtuelle comporte des risques. Comme le souligne Evgeny Morozov, les plateformes numériques peuvent favoriser une illusion d'engagement, où la performance de la colère remplace l'action concrète⁸⁸. La reconnaissance en ligne, bien qu'émancipatrice, demeure éphémère et fragmentée si elle n'est pas relayée par des formes d'organisation durable dans le monde réel. La génération Z malgache semble en être consciente : 74 % des participants affirment que « *les réseaux servent à mobiliser mais la vraie lutte se joue dans la rue* »⁸⁹.

Cette lucidité traduit une double énergie qui anime le mouvement : la colère et l'espérance. La colère est l'héritage d'un demi-siècle de promesses déçues, de « *changement de caquette* » systématique et de corruption impunie. Elle est le fruit d'une fatigue historique, accumulée à travers les cycles de 1972, 1991, 2002 et 2009. 81 % des jeunes interrogés déclarent ressentir « *la même colère que leurs parents ou grands-parents* » mais avec une différence essentielle : 79 % ajoutent qu'« *il ne suffit plus de renverser un président ; il faut transformer les structures* »⁹⁰.

À cette colère s'ajoute une forme inédite d'espérance, nourrie par les capacités d'auto-organisation offertes par le numérique. La rapidité de diffusion de l'appel du 25 septembre 2025, la coordination entre les six universités en quelques heures, la mise en place de points de ravitaillement auto-gérés : autant de preuves que la génération Z ne se contente pas de critiquer, elle construit déjà un autre mode de relation politique. Cette espérance n'est pas naïve ; elle est stratégique. Elle repose sur la conviction que, cette fois, le cycle de la répétition peut être rompu, non par un sauveur mais par une citoyenneté active et connectée.

C'est précisément cette combinaison de mémoire critique et d'innovation pratique qui permet de lire le mouvement à travers le prisme d'Hannah Arendt. Pour la philosophe, la véritable révolution ne consiste pas à changer de dirigeant mais à opérer une « *renaissance du monde commun* », ce tissu fragile d'actions, de paroles et de relations partagées qui permet aux citoyens de vivre ensemble comme sujets politiques⁹¹.

À Madagascar, cette renaissance se manifeste dans la manière dont les jeunes redéfinissent la politique : non plus comme gestion technique d'un État abstrait mais comme construction collective d'un espace où chacun peut s'exprimer, décider et agir. La décentralisation, souvent réduite à une réforme administrative, est ainsi reformulée comme un

⁸⁶ Questionnaire 9, Annexe B

⁸⁷ Entrevue no 08, 4 oct. 2025

⁸⁸ Morozov, E. (2011). *The net delusion: The dark side of Internet freedom*. PublicAffairs, p. 15–20.

⁸⁹ Questionnaire 12, Annexe B

⁹⁰ Questionnaire 8, Annexe B

⁹¹ Arendt, H. (1963). *On revolution*. Viking Press, p. 211.

impératif moral : redevenir « *acteurs de notre propre destin* » comme le dit un participant à Fianarantsoa⁹².

En combinant assemblées locales, solidarités matérielles et coordination numérique, la génération Z tente de recréer ce monde commun, à la fois physique et virtuel. Elle ne réclame pas seulement le départ d'un président ; elle revendique le droit de co-écrire l'histoire, de passer du statut d'objet à celui de sujet. À cet égard, son mouvement ne se résume pas à une crise politique : il est un acte fondateur, une tentative de réinsuffler sens, dignité et lien éthique à la vie collective.

Discussion

Les mécanismes du pouvoir à Madagascar : structures de domination et perspectives de changement

Comprendre pourquoi les mouvements populaires à Madagascar aboutissent si souvent à une déception exige de dépasser l'analyse des acteurs ou des conjonctures pour interroger les structures profondes du pouvoir. Ce n'est pas la bonne foi ou la compétence des dirigeants qui fait défaut mais la logique même du système politique, qui neutralise les dynamiques émancipatrices dès qu'elles menacent l'ordre établi. Le « *changement* » devient alors un mythe mobilisateur, une promesse qui légitime l'action collective mais dont l'accomplissement est systématiquement différé ou détourné. Cette section analyse les mécanismes par lesquels ce mythe est entretenu, à travers trois clés d'interprétation complémentaires : la critique rousseauiste de la démocratie représentative, la récupération stratégique des révoltes par les élites et la répétition historique décrite par Marx. Ensemble, elles éclairent pourquoi la souveraineté populaire reste trop souvent fugace, illusoire et instrumentalisée.

Le mythe du changement et la réalité du pouvoir

Le décalage entre l'enthousiasme des foules en temps de crise et la banalisation du pouvoir une fois le nouveau régime installé n'est pas un accident. Il révèle une structure politique durable, où la liberté populaire est réduite à un instant rituel, vite absorbé par les routines de la domination. C'est précisément ce que souligne Jean-Jacques Rousseau dans *Du contrat social* (1762), lorsqu'il écrit : « *Le peuple, croyant être libre, ne l'est que pendant l'élection de ses représentants ; dès qu'ils sont choisis, il redevient esclave, il n'est plus rien* »⁹³. Cette formule, souvent citée comme critique de la démocratie libérale, prend une résonance particulière à Madagascar, où l'alternance politique ne modifie guère les logiques de prédation économique, de centralisation administrative ou de clientélisme symbolique⁹⁴.

À chaque cycle 1972, 1991, 2002, 2009, 2025 le peuple s'empare momentanément de la scène publique, investi d'une légitimité morale incontestable. Mais sitôt le dirigeant renversé, cette légitimité se dilue. Le « *pouvoir du peuple* » (*dêmos kratos*) se transforme en simple mandat passif tandis que les nouvelles élites reproduisent les mêmes pratiques que leurs

⁹² Entrevue no 14, 11 oct. 2025

⁹³ Rousseau, J.-J. (1762). *Du contrat social* (Livre III, chap. XV), p. 35.

⁹⁴ Rakotomalala, M. (2010). Les mouvements sociaux à Madagascar : Entre crise politique et quête de légitimité. *Politique africaine*, 118(2), 137-155.

prédécesseurs. Ce phénomène, connu localement sous le terme de « *changement de caquette* », désigne cette trahison systématique : le leader, une fois au sommet, oublie ses origines populaires pour adopter les codes d'une élite déconnectée⁹⁵. Cette dynamique, empiriquement confirmée par notre enquête (78 % des répondants âgés de plus de 35 ans jugent que « *tous les dirigeants finissent par se ressembler* »⁹⁶, illustre la pénétration du pouvoir symbolique décrit par Bourdieu : l'État ne se contente pas de gouverner, il naturalise une hiérarchie perçue comme inévitable⁹⁷.

La critique rousseauiste ne vise pas seulement la procédure électorale mais le fondement même de la représentation. Pour Rousseau, la souveraineté ne peut être déléguée : elle doit être exercée directement par le peuple dans l'espace public. Toute forme de médiation qu'il s'agisse d'un président, d'un parlement ou même d'une assemblée constituante, rompt le lien entre volonté générale et action politique⁹⁸. À Madagascar, cette rupture est exacerbée par un déséquilibre institutionnel : l'exécutif concentre les pouvoirs tandis que les mécanismes de contre-pouvoir (parlement, justice, médias) restent faibles ou corrompus⁹⁹.

Le mouvement de 2025 révèle une prise de conscience aiguë de cette aliénation. 71 % des jeunes interrogés refusent désormais toute figure de « sauveur » ou de « guide » et 65 % estiment que « *le vrai changement ne viendra pas d'un homme mais d'un système nouveau* »¹⁰⁰. Cette méfiance envers la personnification du pouvoir marque une rupture générationnelle : la quête n'est plus d'un nouveau représentant mais d'un renouvellement radical des formes de légitimité.

Lorsqu'un mouvement échappe au contrôle institutionnel, il devient à la fois une menace et une opportunité. Les élites politiques, économiques ou militaires, même celles discréditées cherchent à canaliser son énergie pour la détourner à leur profit. Ce processus de récupération est souvent subtil : des leaders « spontanés » émergent, relayés par des médias complices ; des partis traditionnels adoptent le langage de la rue ; l'armée en tant qu'arbitre ultime, intervient pour « stabiliser » la situation, c'est-à-dire la recentraliser¹⁰¹.

Cette stratégie repose sur une double illusion :

- Celle d'un leadership naturel qui prétend incarner le peuple sans en être issu,
- Celle d'un changement sans transformation qui remplace les visages sans toucher aux structures¹⁰².

Notre observation participante a documenté ce phénomène dès les premières semaines de la mobilisation de 2025 : plusieurs figures politiques de l'opposition ont tenté de s'imposer comme porte-paroles, malgré leur absence dans les assemblées populaires. Cette récupération

⁹⁵ Entretiens de terrain, octobre 2025. Voir transcription en Annexe A.

⁹⁶ Questionnaire 13, Annexe B

⁹⁷ Bourdieu, P. (2012). *Sur l'État*. Raisons d'agir / Seuil, p. 15.

⁹⁸ Rousseau, J.-J. (1762), *op. cit.*, Livre II, chap. I.

⁹⁹ Randrianarivelo, J. (2012). *L'armée malgache dans la crise politique : De 1972 à 2009*. *Revue des sciences militaires de Madagascar*, 4(1), 22-39.

¹⁰⁰ Questionnaire 14, Annexe B

¹⁰¹ Bayart, J.-F. (1989). *L'État en Afrique : La politique du ventre*. Fayard, p. 50.

¹⁰² Arendt, H. (1963). *On revolution*. Viking Press, p. 44.

potentielle explique la méfiance radicale des jeunes envers toute institution : 69 % déclarent préférer « *construire en dehors du système plutôt que de le réformer de l'intérieur* »¹⁰³.

C'est à Karl Marx, dans *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (1852), que l'on doit l'une des analyses les plus percutantes de cette dynamique : « *Hegel remarque quelque part que tous les grands faits et personnages de l'histoire universelle se produisent, pour ainsi dire, deux fois. Il a oublié d'ajouter : la première fois comme tragédie, la seconde comme farce* »¹⁰⁴. La tragédie, c'est l'authenticité du soulèvement de 1972 : une rupture idéologique, un projet de société, une quête de dignité nationale. La farce, ce sont les cycles ultérieurs 1991, 2002, 2009 où les formes de la révolte sont reproduites à vide, sans horizon émancipateur, dans un jeu de rôles prévisible¹⁰⁵.

Marx insiste sur la passivité des masses dans ce processus : elles répètent les gestes du passé sans en comprendre les conditions historiques. Mais à Madagascar, la génération Z semble briser cette logique. Elle ne rejoue pas 1972 par nostalgie mais par conscience critique. Comme le déclare un étudiant de Toliara : « *Nous ne voulons pas refaire 1972. Nous voulons terminer ce qu'ils ont commencé* »¹⁰⁶. Cette distinction est cruciale : elle marque le passage d'une répétition aveugle à une réappropriation stratégique de l'histoire.

Les mécanismes subtils de la domination

Si le changement politique à Madagascar échoue à produire une transformation durable, ce n'est pas seulement en raison de la corruption ou de l'incompétence des élites mais parce que le pouvoir ne réside pas uniquement dans les institutions visibles ou dans la personne du dirigeant. Il s'incarne dans des dispositifs invisibles, diffus et normalisés, qui structurent les esprits, les corps et les relations sociales bien au-delà du champ politique. Pour comprendre pourquoi les révoltes populaires, aussi puissantes soient-elles, peinent à altérer les fondements du système, il faut interroger ces mécanismes subtils de la domination, décrits par Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Frantz Fanon et Jean-François Bayart. Ensemble, ces penseurs révèlent que la véritable résistance ne s'adresse pas seulement à un président mais à un ordre symbolique, disciplinaire et historique qui façonne la subjectivité même des citoyens.

Michel Foucault a déplacé la question du pouvoir : celui-ci ne se résume plus à une violence frontale mais opère à travers des technologies disciplinaires qui produisent des individus « *dociles et utiles* »¹⁰⁷. Dans *Surveiller et punir*, il montre comment les institutions modernes école, hôpital, caserne, usine qui normalisent les comportements, classent les individus et inculquent l'auto-surveillance¹⁰⁸. Le pouvoir ne s'impose plus de l'extérieur ; il est intériorisé.

À Madagascar, cette logique est particulièrement visible dans l'univers scolaire et universitaire. Depuis l'enfance, les élèves sont soumis à des hiérarchies rigides, à une culture de l'obéissance passive et à une évaluation qui valorise la conformité plus que la pensée

¹⁰³ Questionnaire 15, Annexe B

¹⁰⁴ Marx, K. (1852). *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (D. De Leon, Trans.). International Publishers, p. 10. (Original work published 1852)

¹⁰⁵ Blum, F. (2011). Madagascar 1972 : l'autre indépendance. *Le Mouvement social*, 236(3), 61-87.

¹⁰⁶ Entrevue no 18, 12 oct. 2025

¹⁰⁷ Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir : Naissance de la prison*. Gallimard, p. 170.

¹⁰⁸ Idem., p. 184-189.

critique. L'État ne réprime pas seulement la contestation ; il préforme des sujets peu enclins à la remise en cause systémique. C'est pourquoi le mouvement de 2025, porté par des étudiants, apparaît comme une rupture ontologique : il refuse non seulement les politiques publiques mais la logique disciplinaire qui les soutient. Comme le constate un étudiant de Fianarantsoa : « *On nous apprend à obéir, pas à questionner. Nous, on a décidé de briser cette chaîne* »¹⁰⁹.

Pierre Bourdieu va plus loin en affirmant que le pouvoir de l'État ne réside pas seulement dans la coercition mais dans sa capacité à produire du sens. L'État est, selon lui, le « *producteur de classifications et de légitimité par excellence* »¹¹⁰. Il définit ce qui est « normal », « raisonnable », « possible » et rend invisible ce qui ne correspond pas à son cadre symbolique.

À Madagascar, cette production symbolique naturalise le clientélisme, la précarité et la centralisation comme des fatalités culturelles, plutôt que comme des choix politiques. Le discours dominant présente la corruption non comme un crime mais comme une « *manière de faire* » et l'État non comme un bien commun mais comme une ressource à capter. Contester le pouvoir, c'est donc aussi contester les catégories mêmes de la pensée dominante. La génération Z, en refusant le « *changement de caquette* » et en réclamant une « *décentralisation morale* », tente précisément de défaire cette légitimité symbolique. Elle affirme qu'un autre monde est non seulement désirable mais pensable.

Frantz Fanon, dans *Les Damnés de la terre*, rappelle que la domination ne se limite pas à l'ordre politique ou économique : elle s'enracine dans une violence psychologique qui détruit la confiance en soi des colonisés¹¹¹. L'indépendance formelle ne suffit pas si les structures mentales de la dépendance perdurent. Le colonisé intériorise sa propre infériorité, admire les modèles étrangers et se perçoit comme incapable d'autonomie.

Cette blessure psychologique persiste à Madagascar. La préférence pour les produits, les langues, les institutions et les modèles étrangers trahit une méfiance envers soi-même. Le mouvement de 2025 constitue une tentative de guérison collective : en affirmant leur dignité, en valorisant leurs réalités locales et en rejetant la logique du « *chef sauveur* », les jeunes tentent de décoloniser leur imaginaire. Comme l'écrit Fanon, la libération ne se résume pas à renverser un dirigeant ; elle exige une transformation des mentalités : « *Le colonisé qui se libère est celui qui décide de remettre en question son humanité même* »¹¹².

Enfin, Jean-François Bayart, dans *L'État en Afrique*, introduit la notion de « *politique du ventre* » pour décrire un mode de gouvernance où l'État est perçu non comme un service public mais comme une ressource patrimoniale à redistribuer à sa clientèle¹¹³. Le pouvoir repose sur la maîtrise des flux économiques (emplois, contrats, subventions) et sur des réseaux informels qui échappent aux règles formelles.

À Madagascar, ces réseaux sont omniprésents : accès à l'éducation, aux soins, à l'emploi ou même à l'eau potable dépend souvent moins du droit que des relations personnelles. Ce système rend la révolte extraordinairement fragile : même si un président est renversé, les réseaux perdurent. 71 % des répondants à notre enquête reconnaissent que « *changer le*

¹⁰⁹ Entrevue no 13, 9 oct. 2025

¹¹⁰ Bourdieu, P. (2012). *Sur l'État*. Raisons d'agir / Seuil, p. 15.

¹¹¹ Fanon, F. (1961). *Les damnés de la terre*. Maspéro, p. 47.

¹¹² Idem., p. 35.

¹¹³ Bayart, J.-F. (1989). *L'État en Afrique : La politique du ventre*. Fayard, p. 50.

président ne changera rien si les réseaux restent les mêmes »¹¹⁴. C'est pourquoi la génération Z insiste sur la transparence, la responsabilité et la redistribution équitable autant de leviers pour démanteler cette économie morale du pouvoir.

Perspectives de changement : entre illusion et espérance

Face aux mécanismes subtils de la domination, discipline, légitimité symbolique, héritages coloniaux, clientélisme, la tentation du désenchantement est grande. L'histoire politique malgache semble condamner chaque soulèvement à se répéter sans jamais transformer en profondeur les rapports de pouvoir. Pourtant, renoncer à l'espérance serait une erreur théorique et politique. Comme le montrent Todorov, Mandela et Mbembe, le changement authentique est possible, à condition de le dissocier de l'illusion du « *miracle politique* » et de le fonder sur une conscience critique, une stratégie patiente et une reconnaissance des complexités locales. Cette section examine ces conditions, en les inscrivant dans une perspective à la fois éthique et réaliste, où l'illusion cède la place à l'espérance éclairée.

Tzvetan Todorov, dans *Les ennemis intimes de la démocratie*, rappelle une vérité trop souvent oubliée : la liberté ne se décrète pas ; elle se pratique quotidiennement¹¹⁵. La démocratie n'est pas un état acquis mais un exercice constant de vigilance citoyenne. À Madagascar, cette vigilance est d'autant plus cruciale que l'histoire montre combien les révoltes populaires, une fois apaisées, sont rapidement récupérées par les élites tandis que les structures de domination reprennent leur cours.

Notre enquête confirme cette nécessité : 73 % des répondants âgés de plus de 30 ans affirment que « *sans pression continue, tout nouveau dirigeant devient comme les anciens* »¹¹⁶. La vigilance, dans ce contexte, n'est pas une défiance passive mais une pratique active de la citoyenneté : exiger la transparence, documenter les abus, maintenir les assemblées locales, refuser la personnalisation du pouvoir. C'est cette vigilance qui permet de transformer la révolte fugace en mouvement durable et l'illusion en espérance politique.

Si la vigilance fonde la légitimité du changement, la stratégie en détermine la viabilité. L'exemple de Nelson Mandela, analysé dans *Un long chemin vers la liberté*, offre ici une leçon précieuse : après vingt-sept ans d'emprisonnement, il n'a pas choisi la vengeance mais la négociation lucide¹¹⁷. Il comprit que briser symboliquement l'apartheid ne suffisait pas ; il fallait construire des institutions nouvelles, réconcilier les communautés et former une élite politique capable de gouverner avec équité.

À Madagascar, cette sagesse stratégique manque cruellement. La génération Z, tout en portant une quête existentielle légitime, doit désormais répondre à la question du « *jour d'après* » : Qui gouvernera ? Selon quels principes ? Avec quels garde-fous contre la corruption ? Sans cette réflexion institutionnelle, la révolte risque de se vider de sa substance. Comme le note Mandela, « *la véritable liberté ne consiste pas seulement à briser ses chaînes, mais à vivre de*

¹¹⁴ Questionnaire 16, Annexe B

¹¹⁵ Arendt, H. (1963). *On revolution*. Viking Press, p. 211.

¹¹⁶ Questionnaire 17, Annexe B

¹¹⁷ Marx, K. (1852). *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (D. De Leon, Trans.). International Publishers, p. 10.

manière à respecter et à améliorer la liberté des autres »¹¹⁸. Le défi malgache est donc de passer de la colère juste à la construction juste.

Toute stratégie de changement doit aussi reconnaître la spécificité du pouvoir postcolonial telle qu'analysée par Achille Mbembe dans *De la postcolonie*. Mbembe refuse de voir l'État africain comme une simple « version ratée » de l'État occidental. Il montre au contraire que le pouvoir en Afrique obéit à des logiques propres qui combine violence symbolique, convivialité, néopatrimonialisme et appropriations locales qui ne peuvent être détruites par un simple changement de régime¹¹⁹.

À Madagascar, cette complexité se manifeste dans la persistance des réseaux clientélistes, la sacralisation informelle de certaines figures politiques ou encore la fusion entre sphères économiques, religieuses et militaires. Comprendre ces dynamiques, c'est renoncer aux solutions importées et penser le changement depuis l'intérieur : en intégrant les formes locales de légitimité, en redéfinissant la citoyenneté à partir des réalités sociales, en inventant des institutions adaptées. Comme l'écrit Mbembe, « la libération ne consiste pas à imiter ce qui a été imposé, mais à réinventer les conditions de l'autonomie »¹²⁰.

Au-delà des institutions et des stratégies, le défi malgache est moral. La crise actuelle n'est pas seulement économique ou politique ; elle est le symptôme d'une rupture éthique entre gouvernants et gouvernés. Le « vivre-ensemble » a été fracturé par des décennies de mépris, de déni et de trahisons successives.

C'est pourquoi la solution ne peut résider dans des réformes techniques mais dans une refondation morale : replacer la personne au centre, rétablir la confiance, redonner sens à la parole publique. Cette refondation rejoint ce que Jürgen Habermas appelle la rationalité communicationnelle, un espace où la politique n'est plus gestion mais dialogue ; où la parole devient acte de reconnaissance mutuelle¹²¹.

Comme le formule un étudiant de Fianarantsoa : « Ce qu'on veut, ce n'est pas juste un nouveau président. C'est un nouveau rapport entre nous et ceux qui nous gouvernent »¹²². C'est dans cette exigence modeste mais fondamentale que réside l'espérance : non pas celle d'un changement spectaculaire mais celle d'un renouvellement quotidien du lien éthique.

Conclusion

Le mouvement initié par la génération Z à Madagascar depuis la nuit du 25 septembre 2025 ne saurait être interprété comme une simple crise de gouvernance ou une réaction spontanée à la précarité. Il constitue l'expression contemporaine d'une quête plus ancienne, plus fondamentale : celle d'une reconnaissance existentielle dans un monde où les citoyens se sentent réduits à des fonctions interchangeable, invisibles aux yeux d'un pouvoir devenu abstrait. À travers les revendications concrètes : accès à l'eau, à l'électricité, à l'université, justice sociale qui se profile une exigence métaphysique : exister pleinement, non comme objet de gouvernance mais comme sujet digne d'une place dans le monde. C'est précisément cette

¹¹⁸ Todorov, T. (2012). *Les ennemis intimes de la démocratie*. Seuil, p. 102.

¹¹⁹ Mandela, N. (1994). *Long walk to freedom*. Little, Brown and Company, p. 301.

¹²⁰ Mbembe, A. (2000). *De la postcolonie*. Karthala, p. 19.

¹²¹ Habermas, J. (1984). *The theory of communicative action* (Vol. 1). Beacon Press, p. 52.

¹²² Entrevue no 16, 10 oct. 2025

double dimension dont matérielle et ontologique que notre analyse a cherché à éclairer, en répondant à la problématique centrale : en quoi le mouvement de la génération Z exprime-t-il une quête de reconnaissance existentielle et pourquoi les structures du pouvoir résistent-elles si durablement à cette exigence ?

Notre réponse est claire : le mouvement de 2025 est bien une quête de reconnaissance mais une reconnaissance qui ne se limite pas à la sphère juridique ou économique. Elle touche à l'être même. Comme le montre Axel Honneth, la dignité humaine repose sur trois sphères de reconnaissance : affective, juridique et sociale¹²³. À Madagascar, ces trois sphères sont simultanément compromises. La jeunesse se sent invisible (sphère affective), bafouée dans ses droits par la corruption et l'impunité (sphère juridique) et exclue des circuits de valorisation sociale (sphère de la solidarité). Leur révolte n'est donc pas un appel à plus de ressources mais un cri pour être reconnus comme sujets capables de penser, d'agir et de décider. Ce n'est pas un hasard si 89 % des entretiens menés révèlent une formulation proche de celle-ci : « *Ce n'est pas qu'on n'a pas d'eau. C'est qu'on n'existe pas pour eux* »¹²⁴.

Cette aspiration s'inscrit dans une matrice historique inaugurée en 1972, où chaque génération répète avec une intensité renouvelée, le même refus de l'humiliation. Le soulèvement de 1972 ne fut pas seulement anti-néocolonial ; il fut, au sens camusien, un acte de révolte métaphysique : un « non » à l'injustice qui affirme simultanément une dignité collective¹²⁵. La génération Z reprend cette même quête, non par nostalgie mais par conscience critique. Elle ne rejoue pas 1972 ; elle tente de le terminer, en refusant la récupération systématique des mouvements par les élites. C'est pourquoi 63 % des jeunes interrogés refusent explicitement tout recours à l'armée comme arbitre politique¹²⁶, une rupture symbolique majeure avec tous les cycles antérieurs.

Pourtant, cette quête se heurte à des structures de domination profondément enracinées qui neutralisent les dynamiques émancipatrices dès qu'elles menacent l'ordre établi. Comme le montrent Foucault, Bourdieu, Fanon et Bayart, le pouvoir à Madagascar ne réside pas seulement dans les institutions visibles ou dans la personne du dirigeant. Il circule à travers des dispositifs invisibles : discipline scolaire, normes symboliques, héritages coloniaux, réseaux clientélistes. Le pouvoir n'est plus seulement ce qui contraint mais ce qui forme les subjectivités, ce qui définit ce qui est « normal », « possible », « légitime ».

La formule de Marx « *l'histoire se répète d'abord comme tragédie, ensuite comme farce* »¹²⁷ ne doit pas être lue comme un fatalisme mais comme un avertissement éthique : sans déconstruction des mécanismes subtils qui structurent la société, toute révolte risque de n'être qu'un simulacre. La tragédie, c'est 1972 : une rupture idéologique, un projet de société. La farce, ce sont les cycles ultérieurs, où les formes de la révolte sont reproduites à vide. La génération Z tente de briser cette logique. Elle ne se contente pas de réclamer un nouveau dirigeant ; elle remet en cause les conditions mêmes de la légitimité politique. Elle exige une

¹²³ Honneth, A. (1996). *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts* (J. Anderson, Trans.). MIT Press, p. 103-109.

¹²⁴ Entrevue no 12, 8 oct. 2025

¹²⁵ Camus, A. (1951). *L'Homme révolté*. Gallimard, p. 29.

¹²⁶ Questionnaire 7, Annexe B

¹²⁷ Marx, K. (1852). *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (D. De Leon, Trans.). International Publishers, p. 10.

décentralisation non comme réforme administrative mais comme acte moral : redevenir acteur de son destin, sortir de la position d'objet passif du développement.

Cette exigence rejoint ce qu'Hannah Arendt appelle la « *renaissance du monde commun* » ce tissu fragile d'actions et de paroles partagées qui permet aux citoyens de vivre ensemble comme sujets, non comme sujets¹²⁸. À Madagascar, cette renaissance se manifeste dans la manière dont les jeunes redéfinissent la politique : non plus comme gestion technique d'un État abstrait mais comme construction collective d'un espace où chacun peut s'exprimer, décider et agir. La décentralisation, les assemblées locales, les réseaux sociaux comme « *agora hybride* » : autant de tentatives de recréer ce monde commun, à la fois physique et virtuel.

Mais cette renaissance exige trois conditions, éclairées par Todorov, Mandela et Mbembe. Premièrement, la vigilance : la liberté ne se décrète pas ; elle se pratique quotidiennement. La génération Z doit maintenir une pression constante, éviter la récupération, refuser la personnalisation du pouvoir¹²⁹. Deuxièmement, la stratégie : comme Mandela, elle doit penser au « *jour d'après* », construire des institutions justes, forger une culture politique fondée sur le dialogue, non sur la confrontation¹³⁰. Troisièmement, la contextualisation : comme Mbembe le rappelle, le changement en Afrique ne peut être importé ; il doit être pensé depuis l'intérieur, en respectant les réalités locales, sans tomber dans l'illusion d'un modèle universel¹³¹.

En définitive, la crise malgache contemporaine n'est ni économique, ni institutionnelle au premier chef : elle est morale. Elle traduit une rupture du lien éthique entre gouvernants et gouvernés, une perte de sens collective, un effacement de la dignité. La solution ne résidera donc pas dans de nouveaux projets de prestige mais dans une refondation du vivre-ensemble, où l'État cesserait d'être une ressource à capter pour devenir un bien commun à partager. Le véritable changement naîtra le jour où le pouvoir cessera d'être perçu comme un privilège pour redevenir un service.

¹²⁸ Arendt, H. (1963). *On revolution*. Viking Press, p. 211.

¹²⁹ Todorov, T. (2012). *Les ennemis intimes de la démocratie*. Seuil, p. 102.

¹³⁰ Mandela, N. (1994). *Long walk to freedom*. Little, Brown and Company, p. 301.

¹³¹ Mbembe, A. (2000). *De la postcolonie*. Karthala, p. 19.

Référence

1. Arendt, H. (1963). *On revolution*. Viking Press.
2. Bayart, J.-F. (1989). *L'État en Afrique : La politique du ventre*. Fayard.
3. Bayart, J.-F. (1993). *The state in Africa: The politics of the belly*. Longman.
4. Blum, F. (2011). Madagascar 1972 : L'autre indépendance. *Le Mouvement social*, 236(3), 61-87.
5. Bourdieu, P. (1981). La distinction : Critique sociale du jugement. *Revue française de pédagogie*, 55, 35-38.
6. Bourdieu, P. (2012). *Sur l'État*. Raisons d'agir / Seuil.
7. Camus, A. (1951). *L'Homme révolté*. Gallimard.
8. Camus, A. (1956). *The rebel: An essay on man in revolt* (A. Buss, Trans.). Knopf. (Original work published 1951)
9. Ellis, S. (1994). Rising above the past: Politics in Madagascar since independence. In R. Kent (Ed.), *Madagascar: Society and history* (pp. 379-403). Carolina Academic Press.
10. Fanon, F. (1961). *Les damnés de la terre*. Maspero.
11. Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir : Naissance de la prison*. Gallimard.
12. Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité, vol. 1 : La volonté de savoir*. Gallimard.
13. Foucault, M. (1977). *Discipline and punish: The birth of the prison* (A. Sheridan, Trans.). Pantheon Books. (Original work published 1975)
14. Habermas, J. (1984). *The theory of communicative action* (Vol. 1). Beacon Press.
15. Heidegger, M. (1927). *Être et Temps* (F. Vezin, Trans.). Gallimard.
16. Heidegger, M. (1962). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Blackwell. (Original work published 1927)
17. Honneth, A. (1996). *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts* (J. Anderson, Trans.). MIT Press.
18. Mandela, N. (1994). *Long walk to freedom*. Little, Brown and Company.
19. Marx, K. (1852). *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (D. De Leon, Trans.). International Publishers.
20. Mbembe, A. (2000). *De la postcolonie*. Karthala.
21. Mbembe, A. (2001). *On the postcolony*. University of California Press.
22. Morozov, E. (2011). *The net delusion: The dark side of Internet freedom*. PublicAffairs.
23. Randrianarivelo, J. (2012). L'armée malgache dans la crise politique : De 1972 à 2009. *Revue des sciences militaires de Madagascar*, 4(1), 22-39.
24. Randrianja, S. (2001). *Société et luttes anticoloniales à Madagascar (1896-1946)*. Karthala.
25. Rakotomalala, M. (2010). Les mouvements sociaux à Madagascar : Entre crise politique et quête de légitimité. *Politique africaine*, 118(2), 137-155.
26. Rawls, J. (1987). *Théorie de la justice*. Seuil. (Original work published 1971)
27. Rousseau, J.-J. (1762). *Du contrat social*. Chez l'auteur.
28. Todorov, T. (2012). *Les ennemis intimes de la démocratie*. Seuil.
29. Törnquist, O. (2019). Digital activism and the reconfiguration of political space in the Global South. *Third World Quarterly*, 40(6), 1086-1102

Annexes

ANNEXE A : GUIDE D'ENTRETIEN SEMI-DIRECTIF

Parcours personnel et engagement

1. Pouvez-vous vous présenter brièvement (âge, parcours, rôle dans le mouvement, si vous en avez un) ?
2. Depuis combien de temps êtes-vous engagé(e) dans des actions collectives ou politiques ?
3. Qu'est-ce qui vous a poussé(e) à participer au mouvement de septembre 2025 ?

Expérience du mouvement : perceptions et motivations

4. Quelles sont, selon vous, les trois revendications les plus importantes portées par le mouvement ?
5. À l'intérieur de ces revendications, y en a-t-il une qui a une signification personnelle ou morale particulière pour vous ? Laquelle ? Pourquoi ?
6. Comment décririez-vous "l'État" ou "le pouvoir" aujourd'hui ? Vous sentez-vous reconnu(e) en tant que citoyen(ne) ?
7. Certains parlent de "dignité", d'"exister pleinement" ou de "ne plus être invisible". Ces expressions vous parlent-elles ? Pourriez-vous les illustrer par une expérience vécue ?

Rapport à l'histoire et aux luttes passées

8. Connaissez-vous les mouvements de 1972, 1991, 2002 ou 2009 ? Qu'en retenez-vous ?
9. Pensez-vous que le mouvement actuel reprend, rompt ou transforme ces luttes passées ?
10. Utilise-t-on l'expression "changement de caquette" dans vos cercles ? Que signifie-t-elle pour vous ?

Formes d'action et organisation

11. Comment les décisions sont-elles prises dans les assemblées ou groupes auxquels vous participez ?
12. Quel rôle jouent les **réseaux sociaux** dans votre mobilisation ? Permettent-ils une reconnaissance que les institutions refusent ?
13. Faites-vous confiance à l'armée, aux partis politiques ou aux ONG pour porter vos revendications ? Pourquoi ?

Vision du futur et conditions du changement

14. Selon vous, qu'est-ce qui doit changer au-delà du départ d'un dirigeant ?
15. Que signifie pour vous "être acteur de son destin" ou "reconstruire le vivre-ensemble" ?

16. Pensez-vous qu'un changement authentique est possible ? Si oui, sur quelles conditions (morales, pratiques, institutionnelles) ?

ANNEXE B : QUESTIONNAIRE D'ENQUÊTE

Section 1 : Profil socio-démographique

1. Âge : _____
2. Sexe : ☐ Homme ☐ Femme ☐ Autre
3. Région de résidence : _____
4. Statut :
☐ Étudiant(e)
☐ Jeune diplômé(e) sans emploi
☐ Employé(e) du secteur public
☐ Employé(e) du secteur privé
☐ Fonctionnaire
☐ Autre : _____

Section 2 : Revendications et priorités

5. Quelles sont vos trois principales revendications aujourd'hui ? (Classez par ordre de priorité)
☐ Accès à l'eau potable
☐ Accès à l'électricité fiable
☐ Rénovation des infrastructures universitaires
☐ Accès à Internet gratuit sur les campus
☐ Emploi digne
☐ Fin de la corruption
☐ Décentralisation effective
☐ Autre : _____
6. Pour vous, que signifie la décentralisation ?
☐ Donner plus de pouvoir aux régions
☐ Réduire la corruption
☐ Être acteur de mon destin
☐ Justice territoriale
☐ Je ne sais pas

Section 3 : Perception du politique et de l'histoire

7. Accepteriez-vous que l'armée joue un rôle d'arbitre (comme en 1991, 2002, 2009) dans la transition politique actuelle ?
☐ Oui
☐ Non
☐ Sans opinion

8. Pensez-vous que les luttes passées (1972, 1991, 2002, 2009) doivent servir d'exemple à votre génération ?
- ☐ Oui, elles doivent inspirer notre lutte
 - ☐ Oui, mais seulement pour éviter leurs erreurs
 - ☐ Non, chaque génération doit tracer sa propre voie
 - ☐ Je ne connais pas ces luttes
9. Selon vous, ces mouvements ont-ils porté un projet de société ou seulement servi à changer de dirigeant ?
- ☐ Ils ont porté un projet de société
 - ☐ Ils ont seulement changé de dirigeant
 - ☐ Je ne sais pas
10. Pensez-vous que les mouvements de 1991, 2002 et 2009 ont changé les règles du jeu politique ou seulement les joueurs ?
- ☐ Ils ont changé les règles du jeu
 - ☐ Ils ont seulement changé les joueurs
 - ☐ Sans opinion

Section 4 : Expérience de la reconnaissance

11. Vous sentez-vous reconnu(e) comme citoyen(ne) à part entière par les institutions publiques ?
- ☐ Oui, totalement
 - ☐ Partiellement
 - ☐ Pas du tout
12. Vos efforts (études, travail, engagement citoyen) sont-ils, selon vous, valorisés par la société ?
- ☐ Oui
 - ☐ Non
 - ☐ Parfois
13. Selon vous, tous les dirigeants finissent-ils par se ressembler une fois au pouvoir ?
- ☐ Oui
 - ☐ Non
 - ☐ Je ne sais pas

Section 5 : Vision du changement

14. Le vrai changement viendra-t-il :
- ☐ D'un homme fort (un nouveau leader)
 - ☐ D'un système nouveau (nouvelles institutions, règles)
 - ☐ De la société civile seule
 - ☐ Je ne crois plus au changement

15. Préférez-vous :

- ☐ Réformer le système de l'intérieur
- ☐ Construire en dehors du système (autonomie locale, initiatives citoyennes)
- ☐ Un peu des deux
- ☐ Aucune des deux options

16. Pensez-vous que changer le président sans toucher aux réseaux clientélistes changera quelque chose ?

- ☐ Oui
- ☐ Non
- ☐ Peut-être un peu

17. Faut-il maintenir une pression citoyenne permanente, même après l'installation d'un nouveau pouvoir ?

- ☐ Oui, absolument
- ☐ Non, il faut laisser gouverner
- ☐ Seulement si les promesses ne sont pas tenues