

Représentation de l'esclavage et conversion : un aspect du mouvement du réveil à Madagascar

Lucile JACQUIER-DUBOURDIEU*

Pour les adeptes du mouvement du « réveil » — les *mpifoha* —, la conversion n'est pas un travail de la conscience nourri par le temps et la réflexion. Telle qu'ils la décrivent, c'est la « révélation de Jésus », donnée par le rêve ou la vision, soudaine, située et datée, qui saisit le sujet et le change, ainsi que Paul sur le chemin de Damas. La révélation tire son effet de réel et de vérité de sa soudaineté même. Celle-ci actualise, au cours de l'expérience du changement immédiat, la présence *performante* du Christ dans l'espace et l'histoire d'un individu qui peut alors en témoigner et, légitimement, s'instituer « Apôtre ». Cette expérience s'exprime toujours dans les termes de la maladie et de la guérison. Le témoignage va donc mettre en récit une biographie dramatique, axée sur la maladie comme condition de l'être au monde et sur la reconnaissance du Christ comme ultime condition du salut. L'objet du récit n'est pas de restituer un « vécu » — la surabondance des maux qu'il décrit est souvent invraisemblable — mais de rendre « la guérison par la prière » *évidente* pour des auditeurs qui, à leur tour, deviendront les « témoins » de cette vérité.

Ce récit s'articule toujours en trois séquences temporelles. La première décrit les maux qui « emprisonnaient » le témoin dans des termes qui suscitent la répulsion et le rejet. Leur accumulation parcourt un registre du mal qui couvre à la fois les aspects physiques, moraux et sociaux de l'existence. Il va des maladies les plus diverses (douleurs, éruptions purulentes, paralysies, folie théâtrale) aux conduites de déviance (alcoolisme, sexualité débridée, « crime »), et jusqu'à la « pauvreté ». Dans la rhétorique du discours de conversion, c'est le temps de la nuit.

La deuxième séquence décrit le parcours des recours proposés par la « tradition ancestrale ». C'est, en effet, essentiellement en respectant les rituels qu'il doit à ses ancêtres qu'un individu obtient d'eux la

* Sociologue, Orstom, département SUD, UR 55, 13, rue de l'Épée de Bois, 75005 Paris, France.

protection et la bénédiction qui assurent sa survie dans un monde de « forces » invisibles et dangereuses. La maladie ou la mort sanctionnent toujours une faute vis-à-vis de ces forces que, seule, la puissance ancestrale, mobilisée par la médiation des devins, peut discipliner. La vocation du culte des ancêtres est d'abord protectrice. Dirigé, à l'étage populaire, par le patriarche de la famille, ce culte trouve son équivalent, à l'étage supérieur de la société, dans le « bain royal » en Imerina ou le « bain des reliques » en pays sakalava, cérémonies au cours desquelles les ancêtres royaux sont représentés en médiateurs exclusifs de la création divine originelle, donc, en tant que tels, constitués « maîtres des ancêtres ». L'aspersion et la bénédiction de la foule avec l'eau du bain instituent le roi « maître de la guérison ». Dans cette double sacralité réside la rupture hiérarchique sur laquelle se fondent la puissance royale, le *hasina*, et le discours de l'idéologie dynastique. En cas de nécessité, le malade s'adresse à un devin-guérisseur qui va diagnostiquer la source du mal — toujours un manquement vis-à-vis des puissances de l'invisible — et lui appliquer un traitement proportionné à sa gravité : médication par les plantes, sacrifice ou cérémonie de possession au cours de laquelle l'esprit offensé va manifester ses exigences et « libérer » le malade. Au terme de processus complexes, qui mobilisent largement les éléments du système de représentation de l'ordre de l'univers, le malade reçoit un talisman de protection, un *ody*, constitué de perles ou de morceaux de bois portés en collier, dont chaque élément est affecté d'une signification symbolique qui caractérise son efficacité. Ce talisman possède son équivalent à l'étage politique avec les talismans royaux, les *sampin'andriana*, qui se sont peu à peu distancés des cultes familiaux liés à la terre et à la fécondité, pour servir de support à un appareil rituel qui institue le souverain garant de la prospérité du royaume. Instance politique et instance religieuse sont fondues dans les cultes dynastiques. Dans le discours de la conversion, ce temps est non seulement le temps de la nuit mais celui des « forces obscures » ; si le malade n'est pas guéri par les puissances qu'il a requises et dans lesquelles il avait foi, c'est que l'univers de l'ancestralité est celui du mensonge, un univers habité par la puissance du mal : l'univers du Diable. Sans recours, immergé dans le désespoir, le malade perçoit alors un signe de « lumière » sur lequel s'ouvre la dernière séquence du récit. La lumière se fait Parole et Christ pour exiger la repentance et donner en retour, par une « effusion du Saint-Esprit », le pardon et la guérison. Celle-ci implique nécessairement le rejet de tout le registre de sens lié aux représentations et aux cérémonies traditionnelles qui sont alors démonisées. Les *ody* et les *sampy*, symboles particulièrement riches du point de vue de la notion de salut dans la culture traditionnelle, sont l'objet d'une chasse permanente. Dans les grandes cérémonies commémoratives du mouvement, ils sont récoltés et brûlés spectaculairement à la fin du culte d'exorcisme.

À cette condition, un dialogue sans fin s'instaure entre Jésus et son « élu », gorgé de cette « grâce » qui, dans le discours du « sauvé », va s'exprimer sous une valeur d'usage, par des images de richesse : abondance de récoltes, abondance d'enfants, abondance de nourritures et de vêtements... En renvoyant à la fois aux attentes du sujet et à sa quotidienneté, ces images attestent l'efficacité de la grâce et valident la conversion au christianisme. Bientôt Jésus donne mission à son témoin de « quitter sa terre et sa famille » et de partir annoncer « la bonne nouvelle du salut » dans les « terres obscures », là où elle n'a jamais été entendue et, plus encore, là où elle a été entendue mais oubliée. Pour accomplir ce « service », cet homme, arraché du plus profond de la déchéance sociale, recevra du Saint-Esprit le don de la « connaissance divine » contenue dans la Bible avec tous ses charismes de parole et de guérison. C'est la mission de réveil que prend en charge le mouvement *fifohazana* (du radical *foha* qui signifie se lever, se réveiller).

On aura reconnu dans ce récit les principaux traits du réveil méthodiste prêché par Wesley dans l'Angleterre du XVIII^e siècle : annonce d'une « religion du cœur » vécue comme l'expérience de la rencontre avec Dieu ; intense sentiment du péché et du repentir ; gratuité et immédiateté du salut, conversion instantanée, opérées par l'Esprit saint ; don des charismes bibliques et prédication itinérante portée par des laïcs ; irénisme et refus de l'institution ecclésiastique. Le mouvement *fifohazana*, qui donne libre cours à l'expression d'un christianisme populaire et, en principe, indépendant des dénominations d'Églises, apparaît, aux confins des territoires policés par l'Imerina, à la fin du XIX^e siècle, quelques années avant la conquête coloniale, soit tardivement par rapport à une évangélisation du royaume entreprise, dès 1820, par les missionnaires de la London Missionary Society (LMS¹), l'une des premières institutions issue de l'« Evangelical Movement ». Cela tient aux conditions dans lesquelles furent admis les premiers missionnaires dans la capitale de l'Imerina : en échange de ce que l'on appellerait aujourd'hui une « assistance technique militaire », destinée à la formation d'une armée de type occidental, des missionnaires gallois, étroitement surveillés par la cour, employèrent leurs multiples aptitudes à la formation scolaire de jeunes, requis au sein des plus hautes strates de la société merina, dans le cadre logique de l'obligation au *fanompoana*, le « service sacré » dû à l'institution royale. Avec l'introduction de l'écriture latine, immédiatement appliquée à l'administration de l'État, on assiste à une montée en puissance de la dynastie au pouvoir qui s'appuie sur l'école, les recensements, les corvées massives et la formation d'une nouvelle « caste » militaire, pour affaiblir les anciens systèmes de légitimité, fondés sur les rapports d'alliance entre groupes, en même temps qu'elle recourt à la guerre pour élargir son territoire.

¹ Fondée en 1795 par un pasteur indépendant, le révérend Bogue.

Les résultats ne se font pas attendre : de 1820 à 1827, une large partie de la côte Ouest, le Centre-Nord et le Sud-Est sont envahis par une armée disciplinée et bien équipée, et contraints à reconnaître la souveraineté merina. Les alphabétisés deviennent les instruments indispensables à la gestion de ces territoires. En fonction de ces nouveaux besoins, les élèves que forment les missionnaires sont destinés à la carrière militaire et au service de l'État. Le message biblique est subordonné à la production d'une morale de l'obéissance et d'une idéologie normative qui défie les identités familiales et les identités politiques des royaumes côtiers, tout en justifiant la conquête. Fiers de ces succès, les missionnaires voient en Radama I^{er}, dans l'optique du « Revival », un homme des « lumières chrétiennes », avant de découvrir, après la mort du roi, qu'ils ont été « utilisés comme un organisme d'État » et que leur travail de formation s'est trouvé intégré dans une logique de servitude (RAISON-JOURDE, 1991 : 124). Dans le conflit de légitimité qui s'ouvre au moment de la succession de Radama I^{er}, la coupure sociale est manifeste entre anciennes et nouvelles élites, pour lesquelles on a inventé une échelle hiérarchique en « dix honneurs », que l'on craint de voir substituée à l'organisation fixée au XVIII^e siècle.

Ce conflit porte la nouvelle reine, Ranavalona I^{er}, à restaurer les cultes liés à l'autochtonie et aux *sampy* royaux, ce qui provoque une explosion des cultes de possession, alors qu'une résistance s'affirme, dans les milieux chrétiens de la vieille aristocratie, contre les abus et la monopolisation de l'État par la « caste » militaire sur laquelle s'appuie cette reine. Lorsque l'État merina rompt ses relations avec l'étranger, en 1835, les missionnaires sont chassés, et le christianisme interdit. Pendant vingt-cinq ans, il va se développer dans la chaleur de communautés clandestines, frappées par plusieurs vagues de persécution et de martyre, qui vont conférer au christianisme d'Imerina son incontestable grandeur mais aussi son autorité teintée de mépris pour les « terres obscures ». Après une longue période d'hésitation et de rejet, la conversion de Ranavalona II, en 1869, fait du protestantisme une religion d'État. Dès lors, dans l'enceinte et au voisinage du palais, ainsi que sur les sites du martyre, s'édifient les premières églises à partir desquelles toute la société urbaine, et plus largement celle des hautes terres, se réorganise.

Les compromis culturels et sociaux, qui ont marqué l'acclimatation du christianisme en Imerina, n'ont pas touché les royaumes côtiers. Pour eux, l'adhésion au christianisme signifiait — et signifie toujours — la perte de leur identité sociale et politique. Proclamé par les évangélistes en service dans l'armée merina, marqué par ses origines aristocratiques et urbaines ainsi que par une pratique rationaliste et savante de la Bible, le christianisme semblait condamné à ne jamais sortir des frontières de l'Imerina. Aujourd'hui encore, lorsque l'on s'entretient de la « prière » avec un paysan sakalava, il n'est pas rare de le voir éclater de rire et

répondre avec malice et fierté qu'il « prie ses propres rois et ses propres ancêtres » ou bien qu'il « n'a pas besoin du roi des étrangers comme les *Ambaniandro* » — « sous le ciel », expression qui désigne les gens des hautes terres — ou bien encore qu'il « n'est pas un esclave pour prier les ancêtres des autres ».

Loin d'être une boutade, les mots « esclave », « roi des étrangers » renvoient à l'impossibilité, pour une conscience formée dans la culture traditionnelle, de penser la « prière à Jésus » comme *efficace*, donc protectrice comme la prière aux ancêtres. L'équivalent malgache au sens français des termes « vertu, force agissante » peut être trouvé dans le concept de *hasina* dont un des emplois, on l'a vu plus haut, exprime la puissance royale. La notion, essentielle dans la pensée malgache, recouvre à la fois une conception de l'organisation du monde et une véritable théorie du pouvoir. Le *hasina* est un attribut des êtres ou des choses qui peut être défini, selon A. DÉLIVRÉ (1974), « comme la possibilité d'avoir un effet sensible sur d'autres êtres ». C'est une force non seulement secrète mais ambivalente, en ce qu'elle peut sauver (c'est le *hasina* proprement dit) ou détruire (c'est le *hery*, la force obscure des sorciers), en même temps que fragile, en ce qu'elle peut diminuer ou disparaître, si elle n'est pas entretenue. Elle circule entre les êtres et peut être accumulée par ceux qui « sont très précisément regardés comme le support de l'État. Quoique ce transfert se produise en certaines cérémonies de caractère religieux, le *hasina* prend de ce fait une coloration proprement politique et devient le signe d'une autorité effective exercée par le roi et favorisée par les talismans des ancêtres » (*ibid.* : 145).

Le maniement de ces forces exige de grandes précautions ; il est réservé à des spécialistes, astrologues et devins, dont la pratique vise à polariser sur la personne du roi le *hasina* de chaque individu. Celui-ci est déterminé par son destin, le *vintana*, c'est-à-dire par la place que sa naissance lui donne dans l'espace et dans le temps, eux-mêmes affectés de valeurs à caractère social et politique. Le travail de l'astrologue consiste à déchiffrer, coordonner et au besoin corriger les destins, en associant la pratique de l'exorcisme à celle de l'offrande propitiatoire, le *faditra* et le *sorona*, afin que tous les destins s'accordent et qu'à terme la cohésion sociale soit renforcée. Le système astrologique du *vintana*, qui saisit l'homme dans le cosmos et détermine sa juste place dans la société, est fondamental pour comprendre la valeur que la société malgache reconnaît à l'organisation hiérarchique du social, perçue comme indispensable au bien public, mais fragile, en raison du caractère ambivalent du *hasina*.

La représentation sociale de la hiérarchie repose sur l'opposition fondamentale du « noir » et du « blanc », symbolique de distinctions encore largement en vigueur aujourd'hui. Les groupes blancs, *fotsy*, stricte-

ment endogames, sont constitués par deux catégories d'hommes « libres », par opposition à l'esclavage : les *andriana* et les *hova*. Les premiers, dont l'échelle des rangs fut réorganisée à la fin du XVIII^e siècle, se considèrent comme parents ou descendants de souverains. Leurs privilèges sont surtout rituels, sauf pour les plus proches parents du roi qui bénéficient de vastes « fiefs », sur les marches du royaume, où ils peuvent lever la corvée pour leur mise en valeur, percevoir des impôts et exercer des fonctions de justice. Les seconds, à l'inverse des premiers qui se présentent en conquérants venus d'ailleurs, revendiquent un enracinement local : ce sont des *tompon-tany*, maîtres de la terre. Ils doivent la corvée, mais, moins tenus à la redistribution que les *andriana*, ils sauront tirer profit de toutes les innovations introduites en Imerina au XIX^e siècle. À l'opposé de ces groupes bien identifiés dans l'échelle hiérarchique, le groupe des « noirs » (*mainity*), où s'opposent également un pôle puissant, celui des *mainity* directement attachés à la personne royale et au service de la cour, et un pôle déshérité, les *andevo*, esclaves proprement dits. Tout au long du XIX^e siècle, les *mainity* n'ont cessé de voir s'abaisser leur statut — en raison inverse de l'importance que prenait la « caste » militaire dans le service de l'État — jusqu'à leur assimilation avec les *andevo*. Une des raisons peut en être trouvée dans le fait que, intimement mêlés à la vie et aux rituels du palais, sans être pour autant parents du souverain, ils étaient dépourvus d'enracinement généalogique et territorial, ce qui est le propre de la condition des esclaves.

L'esclave est celui qui n'a pas de parents : qu'il soit captif de guerre ou captif pour dettes, ou bien né de parents esclaves eux-mêmes, il est coupé de toutes les sources d'identité que constituent le lignage et le terroir. Aucune alliance ne lui est donc permise. Sans ascendance, sans descendance, le monde des ancêtres lui est fermé, et avec lui le monde propitiatoire de la bénédiction. Le mot *andevo* est construit à partir de *levona* (perdu, réduit en poussière) dont l'opposé symbolique est *velona* (vivant). L'esclave est un non-être, c'est dire qu'il n'a aucune part au flux du *hasina* qui irrigue le social et garantit sa prospérité, dans un rapport de réciprocité entre sujets et roi. Il n'est pas admis au « service sacré » ; il participe aux travaux de la collectivité pour le compte de ses maîtres mais ne bénéficie pas d'entraide pour le travail de ses propres terres. Ses prières s'adressent aux ancêtres de ses maîtres dont il entretient les tombeaux. Cette proximité en fait souvent le gardien des généalogies familiales. À sa mort, il est enterré à l'extérieur et à l'ouest de leurs tombeaux, dans une position qui signifie la servitude. Alors que l'ancestralité englobe un espace-temps qui stratifie, à partir d'un lointain Créateur, ancêtres royaux et ancêtres des hommes dans le monde des esprits, puis rois et sujets dans le monde du royaume, le qualificatif d'esclave se lit comme le négatif de cet univers.

La contradiction entre principe ancestral et christianisme ne s'éclaire pas seulement dans l'ordre du salut mais dans celui de la compétition

politique et du statut social. Ce qui provoque aujourd'hui la raillerie des *sakalava*, restés fidèles au culte des reliques de leurs rois, est cela même qui provoqua la persécution de 1849 contre les chrétiens. On le retrouve, presque mot pour mot, dans l'acte d'accusation prononcé contre une jeune chrétienne qui refuse de renoncer à sa foi : « Cette fille ne veut pas invoquer les douze rois ou les talismans sacrés, mais elle préfère invoquer les ancêtres des Européens. » (DÉLIVRÉ, *op. cit.* : 123). Puisque la prière des *sampy* royaux rendait efficaces les anciens rois et garantissait la prospérité du royaume, en leur préférant un « roi étranger », les chrétiens mettaient le royaume en péril et méritaient la mort réservée aux rebelles et aux sorciers. Dans le contexte de la mise en contact du monothéisme chrétien et de la théocratie malgache, la Bible apparaissait comme l'histoire des ancêtres des Européens et le Christ comme leur propre roi. Prier le Seigneur, « *vavaka ny Tompo* » (*Tompo*, expression qui traduit le « Seigneur Jésus », signifie également maître, propriétaire), équivalait non seulement à se révolter contre l'autorité royale, mais à invoquer un ancêtre étranger à sa propre lignée, comme les esclaves. La conversion au christianisme renvoyait donc à la question centrale de l'identité et du statut social : comment être chrétien sans être esclave ? Si l'on se reporte à une très récente histoire du christianisme à Madagascar (HÜBSCH, 1993), on observera que cette représentation fait toujours l'objet d'une objection fondamentale puisque le premier chapitre, abordant l'origine historique de cette religion et son déploiement dans le monde, commence — et se termine — par ces mots : « Transmis par des envoyés étrangers, le christianisme vient toujours d'ailleurs. » Ce qui veut signifier, avec insistance, qu'il n'y a pas de « maître » du Christ et que l'histoire de l'humanité tout entière obéit à l'« alliance » que Dieu a nouée avec Abraham, alliance par laquelle « toutes les nations de la terre trouveront bénédiction ».

La conversion de la reine, en 1869, devenue politiquement indispensable, compte tenu du poids pris par les chrétiens — malgré les persécutions — et des menaces que représentait la rivalité franco-anglaise dans l'océan Indien, mit un terme à cet invivable dualisme religieux. Son baptême fut aussitôt suivi de conversions massives. Pour l'Imerina, la symbolique de l'esclavage s'effaçait sous la logique fusionnelle propre à l'idéologie dynastique, en assimilant la conversion au *fanompoa*, la « corvée sacrée », qui, justement, exclut les esclaves. Il n'en était pas de même pour les sociétés qui résistaient à la conquête merina et tentaient de conserver leur identité sociale et politique. Pour celles-ci, la résistance au christianisme était le symbole même de leur vitalité.

Cependant, c'est à l'extrême limite des territoires administrés par l'Imerina, dans le royaume betsileo de l'Isandra, que l'on voit apparaître, loin de la ville, loin des missionnaires et loin des évangélistes

de l'armée, les premiers signes d'un réveil populaire qui ne doit rien au pouvoir royal et rien à l'influence étrangère, du moins si l'on s'en tient à l'apologie. Il s'agit du réveil initié par Rainisoalambo, quelques années avant la conquête coloniale.

En Betsileo, comme en Imerina, le christianisme vient de la ville². Fianarantsoa a été fondée en 1830, par l'armée merina, pour administrer les quatre royaumes qu'elle vient de conquérir. La ville est une citadelle occupée par des militaires et des civils chargés de l'administration de la province, alors que les princes betsileo, confinés dans des fonctions secondaires, continuent d'habiter leurs hameaux coutumiers, les *vala*. Après 1869, dans un but d'assimilation des populations conquises, la possession est interdite et les palladiums brûlés ; le culte protestant, religion de la reine, est désormais obligatoire. Les officiers réquisitionnent les paysans dans les campagnes et les poussent jusqu'aux temples urbains où les dernières places leur sont réservées. Pour eux, l'esclavage qu'implique la conversion n'est pas une métaphore. S'agissant de sociétés techniquement aussi avancées l'une que l'autre, dotées de la même langue et des mêmes rituels, la production de la différence, qu'implique la domination politique, ne pouvait se réaliser que par la maîtrise affichée du savoir religieux occidental.

Dès lors, l'acquisition de ce même savoir, *par un canal étranger à l'appareil de domination* — fondé sur l'institution militaire au sein de laquelle sont intégrés les évangelistes —, constitue une reprise de l'initiative sociale et religieuse sur un mode volontaire et autonome. À cette condition, l'adoption du christianisme peut échapper au signe de l'esclavage.

L'histoire de la conversion de Rainisoalambo répond à cette reconquête. Deux événements majeurs paraissent avoir influencé sa conduite :

- la conversion-assimilation de son compatriote Joseph Ralambo ;
- la mort et les funérailles du dernier souverain de l'Isandra, en 1892.

Ralambo et Rainisoalambo ont tous deux servi ce roi qui a gouverné l'Isandra de 1862 à 1892. Le second, fils d'une lignée de devins chargée de l'éducation des princes, occupa les fonctions de chef de la garde royale puis, en raison de son grand talent pour les discours et les joutes verbales, celles de porte-parole du roi. Ralambo, d'un rang social sans doute supérieur, fut grand juge (*andriambaventy*) et chroniqueur de la dynastie. Converti par un prédicateur merina, il fut envoyé en mission à Tananarive, prêcher devant la reine et les missionnaires anglais, en compagnie de sept de ses compatriotes. Leur talent surprit et émerveilla la cour. Le gouverneur de Fianarantsoa les chargea aussitôt de relayer

² L'essentiel des données qui permettent de broser une histoire sociale du Betsileo au XIX^e siècle est emprunté à l'ouvrage de F. RAISON-JOURDE (1991).

le discours royal instituant l'école obligatoire pour tous. Ils deviennent alors les propagandistes d'une politique de scolarisation qui va préparer, comme en Imerina au début du siècle, l'enrôlement massif des Betsileo dans les campagnes militaires qui se succèdent (RAISON-JOURDE, 1991).

Au cours d'une période ravagée par les guerres, le brigandage et les épidémies, le roi d'Isandra meurt subitement dans le palais du gouverneur où il a été convoqué, à la mi-mars 1892. La mort du roi ouvre un temps dangereux car elle libère des forces morbides qu'il faut contrôler. C'est la fonction des rituels particuliers aux funérailles royales. Un ultime recours à l'efficacité symbolique de l'ordre ancien se joue dans cette cérémonie, qui va durer neuf mois, en respectant scrupuleusement toutes les étapes codifiées pour une telle circonstance. Seuls les Européens, les évangélistes merina et les messagers du palais de Tananarive peuvent échapper à la règle qui impose à chacun de se présenter vêtu de fibres et les cheveux couverts de cendres. Dans sa splendeur, fidèle et dérisoire, la cérémonie achève de ruiner le pays sans parvenir à masquer que, jusqu'au cœur même de son identité, l'ordre rural est dominé. Rainisoalambo abandonne ses fonctions à la cour après la mort du roi. Il avoue lui-même, dans un récit de sa vie que transcrit un de ses disciples³, qu'il accepta le baptême en 1884 « dans l'espoir de s'enrichir », c'est-à-dire d'accéder aux fonctions d'évangéliste. Formés dans les instituts théologiques de la LMS, ceux-ci sont payés et ne sont pas soumis à la corvée ; vêtus à l'europpéenne, disciplinés, en relation constante avec le palais, ils représentent aux yeux des ruraux le nouveau visage du « grand » et le modèle d'une nouvelle sociabilité. Après six mois de formation, Rainisoalambo fut nommé *mpitandrina*, pasteur, responsable de sa paroisse mais non salarié, statut moins enviable que celui d'évangéliste. Déçu, il poursuivit son activité de devin-guérisseur et refusa de se soumettre aux ordres des instituteurs-évangélistes, de « ceux qui avaient fait des études régulières ».

Si la conversion au christianisme paraissait indispensable pour inhiber la différence de savoir sur laquelle se fondait la supériorité des Merina, le chemin de l'école ne pouvait en aucun cas répondre à l'attente des peuples conquis, dans les conditions politiques qui leur étaient imposées. La voie de l'assimilation, suivie par Joseph Ralambo, montrait qu'elle était sans issue : immédiatement investie par les agents de la cour merina, au service d'une féroce politique de domination, elle confirmait l'intuition populaire qui voyait dans le christianisme la voie de la soumission à l'étranger plus que la voie du salut.

³ RADANIELA, 1905 — Filazana fohifohy ny tantaran'dRainisoalambo. *Mpamangy*, mai-juin (revue éditée par la mission luthérienne de Norvège).

La conversion de Rainisoalambo ne répond qu'à la parole que Jésus lui adresse *directement* au cours de la révélation qu'il reçoit dans sa propre demeure, le 15 octobre 1894, hors de la médiation des clercs. Alors qu'il vit depuis plusieurs années dans un extrême dénuement, que ses dépendants l'ont abandonné, que ses rizières ne sont plus cultivées, que ses maux sont immenses et qu'il ne lui reste que sept bœufs, il rêve, cette nuit-là, qu'un messager vêtu de blanc lui ordonne de jeter ses *ody*, ces talismans qui sont à la fois ses « protecteurs » et — en tant que devin — son identité, et d'invoquer la puissance de Jésus ; ce qu'il fait au matin suivant. Il en éprouve immédiatement un grand sentiment de délivrance. Guéri, il convoque toute sa famille, l'invite à confesser le Malin, l'en délivre et l'envoie sur les chemins porter « témoignage de la guérison par la prière ». Parti de son village natal d'Ambatoreny, le mouvement gagne rapidement de nombreux adeptes. En 1902, la « raison coloniale » l'oblige à chercher refuge auprès des luthériens de la mission norvégienne de Soatanana, village dont il fera sa « Jérusalem terrestre ».

En réalité, d'après la relation que THUNEM (1934) consacre aux réveils malgaches, les missionnaires anglais avaient déjà fondé une église dans le village d'Ambatoreny. Suivant l'usage habituel, le temple servait d'école en dehors des services religieux et le pasteur faisait office d'instituteur. La lecture, le calcul et surtout l'enseignement de l'Écriture sainte constituaient les principales disciplines, tandis que la Bible et le Nouveau Testament représentaient les premiers livres d'enseignement. Et, toujours selon ce témoignage, Rainisoalambo demanda au pasteur de lui apprendre à lire « pour pouvoir lire la Bible », et à compter « pour pouvoir compter les versets ». En outre, il a certainement entendu l'enseignement de missionnaires d'origine galloise, installés dans le district voisin, issus eux-mêmes des réveils gallois de la fin du XIX^e siècle, tout comme il a connu les réunions de prière, organisées quotidiennement par les missionnaires norvégiens de la station de Soatanana. Mais c'est par le silence qu'elle garde sur les modèles « techniques » et les hommes qui ont inspiré sa conversion que la tradition hagiographique fait sens. Elle institue un prophète. Dans cette parole de salut, inspirée par l'Esprit au médiateur qui l'énonce, les ruraux reconnaissent le mode d'expression de la « loi » auquel la possession les a accoutumés. C'est ainsi qu'ils reçoivent la parole des ancêtres, une parole décodée par l'*ombiasy*, le devin, qui, en termes d'injonctions et d'interdits, le *didy* et le *fady*, modèle les conduites des individus et des groupes, conformément aux normes. Les termes de « réveil », de « travail », et jusqu'au terme de « *mpiandry* », qui désigne les disciples, entendu en 1990 au lac Itasy, pour indiquer la gardienne d'une source sacrée, sont communs au vocabulaire des rituels du *fifohazana* et de la possession. De même, l'exorcisme, qui précède le pardon et la guérison, s'exprime dans le langage du corps propre aux possédés. Le message chrétien, ainsi révélé, hérite

du caractère d'évidence et d'autorité qui marque la communication avec les ancêtres. Il peut alors faire l'objet d'une croyance et d'une appropriation *sur le mode de l'autochtonie*, hors de la sphère de domination politique, et *supporter une identification*, qui échappe enfin à la symbolique de l'esclavage, car, désormais, le culte chrétien n'est plus celui des ancêtres des Européens ou des Merina. La tradition orale, dont Rainisoalambo est le héros, le situe toujours dans ce face à face avec Dieu. Au cours d'une enquête administrative sur l'activité du mouvement, en 1915, un de ses disciples déclarait⁴ : « Il fut le premier homme appelé par Dieu qui a commencé le *fifohazana*. Il lui a annoncé sa volonté comme à Moïse et Rainisoalambo fonda l'enseignement selon le Saint-Esprit. » L'identification de ce « paysan » à la figure de Moïse est essentielle pour casser, aux yeux des savants évangélistes merina, l'image « sauvage » à laquelle l'attachait sa réputation, celle d'un grand devin ayant perdu ses dons et ses pouvoirs. L'analogie avec Moïse, le fondateur de la religion israélite, le hausse au rang des plus grands prophètes bibliques et fait de lui, comme porteur d'une nouvelle Loi, celle des interdits qu'il institue contre le « paganisme des anciennes croyances », le refondateur de l'identité malgache. Cette identité englobe tous les Malgaches, sans distinction d'origine ni de rang, dans un espace social sans frontières, structuré par l'opposition païens/convertis, ces derniers investis du « devoir sacré » de la conquête des âmes, le *ady masina*, la guerre sainte. À l'inverse de la piété populaire en Occident, qui attendra le XII^e siècle pour s'y attacher, le Saint-Esprit, compris comme énergie et commandement divin, peut immédiatement être adopté par des ruraux qui retrouvent là un concept qui s'apparente à la notion fondamentale du *hasina* dont on sait qu'elle gouverne leur représentation du cosmos.

Organisés sur le mode patriarcal, pliés à une rigoureuse discipline du corps et de l'esprit où alternent le travail manuel, la purification et la lecture du Livre, ses adeptes chassent le démon et professent un charisme de guérison par imposition des mains. À partir de Soatanana, le mouvement se répand grâce à ses envoyés, les *Iraka*, qui se déplacent à pied, de village en village, de maison en maison, dévoilant à tous le message de la « bonne nouvelle du pardon » et de la « consolation » qui leur avait été volontairement « cachées ». « Ne faites pas comme les prédicateurs de nos églises, disait Rainisoalambo, qui prêchent la puissance de Jésus-Christ mais n'osent pas chasser les maladies et les démons. Ne séparez pas la prédiction et le signe. » (THUNEM, *op. cit.*).

S'il est vrai que le mouvement *fifohazana* prend son élan dans un environnement dramatique — outre la guerre et le brigandage, le pays betsileo perd 20 000 des 300 000 hommes qu'il compte, dans une épidémie de choléra, entre 1893 et 1896 —, son rôle ne saurait être

⁴ Rapport COMPAGNON, 1916. ANSOM 6 (7) D4.

limité à « la prise en charge de l'infortune ». Parce que « le christianisme est accueilli dans la position qu'il occupe lors de sa rencontre, dans le statut qu'il a et les fonctions qu'il remplit » (EBOUSSI-BOULAGA, 1991 : 48), le caractère décisif du travail protestataire de Rainisoalambo tient à ce qu'il rompt avec le schéma dominant de la production de la parole et du sens, dans lequel s'était glissé le christianisme d'Imerina, à la fin du siècle. Observant au plus près l'organisation du mouvement et ses pratiques culturelles, on montrerait assez aisément que le monde ancestral, pour « diabolisé » qu'il soit, reste présent et gouverne les conduites. D'une certaine manière, le mode de vie de la communauté de Soatanana (biens, travail et prière en commun, soumission individuelle et prééminence des anciens) actualise, dans une période de forte compétition sociale, la communauté ancestrale idéale. Tout au long du XVIII^e siècle, les rois d'Imerina aussi bien que ceux du Betsileo ont centralisé le pouvoir en soumettant les terroirs et les lignages à une parole adressée « *d'en haut* » à des « *gens d'en bas* », qui ne sont pas des interlocuteurs et n'ont aucune part à une connaissance réservée à des « spécialistes ». Le caractère « étranger » du christianisme, sur lequel s'appuie désormais le pouvoir, n'est pas à l'origine de cette mise à distance, mais il donne une nouvelle visibilité à cette coupure, en maniant des oppositions telles que « terres obscures/terres de lumière », et la rend insupportable aux ruraux, rejetés aux marges des « lumières chrétiennes ». Lorsque Rainisoalambo dit à ses disciples : « Vous guérez les maux en prêchant la bonne nouvelle, vous formerez les instituteurs, les pasteurs, les évangélistes et les *vazaha* [étrangers] », il exprime certainement un désir de revanche — d'ailleurs gommé dans les récits des missionnaires protestants — mais, plus profondément, il restitue à des ruraux, qui en ont été écartés, leur part de la connaissance, en adossant la production d'un ethos biblique à un mode de représentation du sacré qui leur est familier, grâce à la mobilisation d'éléments formels empruntés aux cultes dynastiques des sociétés côtières.

« Connaissance du cœur » contre « connaissance intellectuelle », c'est précisément sur ce terrain que s'affrontent les mouvements du réveil et l'Église protestante d'Imerina. Lorsque les *Apostoly*, les Apôtres du réveil, tentent d'investir la capitale, en 1904, après un parcours triomphal à travers le Betsileo et le Vakinankaratra⁵, ses temples leur sont fermés. Les exhortations véhémentes et les exorcismes, si proches des « désordres de la possession », scandalisent une population qui a domestiqué son expression corporelle selon les canons missionnaires depuis

⁵ Dans un contexte de forte répression administrative de l'activité missionnaire, particulièrement vigilante vis-à-vis des protestants, considérés comme un « parti anglais », les pasteurs européens n'ont pas ménagé leur appui à ce mouvement « providentiel » de conversion « spontanée ». Il est évident que l'histoire du mouvement peut être lue sous ce rapport, mais là n'est pas notre propos.

presque un siècle et fait sienne la médecine occidentale. En outre, la répartition de l'espace urbain de Tananarive obéit à une distribution hiérarchique des demeures que mémorise la localisation des temples. L'espace social d'une église est donc réservé aux relations internes d'un groupe bien identifié et le mode de prédication des *mpifoha*, qui s'exerce dans la transversalité sociale et spatiale, n'a ici aucun sens.

C'est alors que la création d'un lieu spécifique à son activité religieuse, le *toby*, s'impose au mouvement : le terme est emprunté au vocabulaire militaire de l'armée merina du XIX^e siècle et désigne les camps retranchés où s'installait l'armée à la conquête des royaumes côtiers. Il conserve la même signification pour les *fifohazana*, c'est la base de l'armée du Christ. À mi-chemin du temple urbain et du village, c'est le lieu où s'invente un langage du cœur et du corps, apte à exprimer le malheur de communautés « désenchantées » et à lui donner sens. Dans le *toby*, les rituels de la conversion, l'aveu du mal, la guérison, la prière, la discipline constituent des conduites de substitution à l'anomie qui caractérise les sociétés en crise. En opposant une morale de la liberté (Dieu a créé l'homme libre de choisir le bien ou le mal) aux « forces obscures », la conversion ouvre l'individu à la responsabilité individuelle et restaure sa capacité d'initiative. Dans les termes du réveil, c'est une « nouvelle naissance ». Plus virtuelle que réelle, cette ouverture n'en induit pas moins l'espérance.

La révélation de Rainisoalambo inaugure un discours du salut qui articule, paradoxalement, les valeurs de l'autochtonie à celles de la modernité ; à terme, en imposant une croyance et une morale communes, il construit la trame d'une sociabilité qui transcende les identités locales et celle d'un tissu national, que ni l'histoire des rois, les *Tantaran ny andriana*, ni l'histoire coloniale et, moins encore, le « développement » ne sont parvenus à constituer.

BIBLIOGRAPHIE

- ALTHABE (G.), 1984 — « Schéma pour une anthropologie de la vallée antemoro ». In Domenichini (J.-P.), Poirier (J.), Raheisoanjato (D.), dir. : *Ny razana tsy mba maty, culture et traditions malgaches*, Tananarive, Librairie de Madagascar : 144-204.
- COMBES (M.), 1976 — *Langages religieux dans la société malgache*. Thèse doct., univ. Paris-V.
- CORTEN (A.), 1995 — *Le pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*. Paris, Karthala, 304 p.
- DÉLIVRÉ (A.), 1974 — *L'histoire des rois de l'Imerina. Interprétation d'une tradition orale*. Paris, Klincksieck, 447 p.
- DUBOIS (H.), 1938 — *Monographie des Betsileo*. Paris, Institut d'ethnographie, 1510 p.
- EBOUSSI-BOULAGA (F.), 1991 — *À contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*. Paris, Karthala, 264 p.
- FREMIGACCI (J.), dir., 1989 — Histoire et organisation de l'espace à Madagascar. *Cahiers du CRA*, 7, 168 p.
- HÜBSCH (B.), dir., 1993 — *Madagascar et le Christianisme*. Paris, Karthala, 518 p.
- RAISON-JOURDE (F.), 1991 — *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX^e siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État*. Paris, Karthala, 840 p.
- ROY (G.), 1988 — *Trois études malgaches : idéologies communautaires et mythe de la communauté dans la société malgache paysanne des années soixante*. Paris, Orstom, 117 p.
- THUNEM (A.), 1934 — *Ny fifohazana eto Madagaskara*. Tananarive, Imprimerie de la Mission norvégienne, 112 p.