

Lucile JACQUIER-DUBOURDIEU

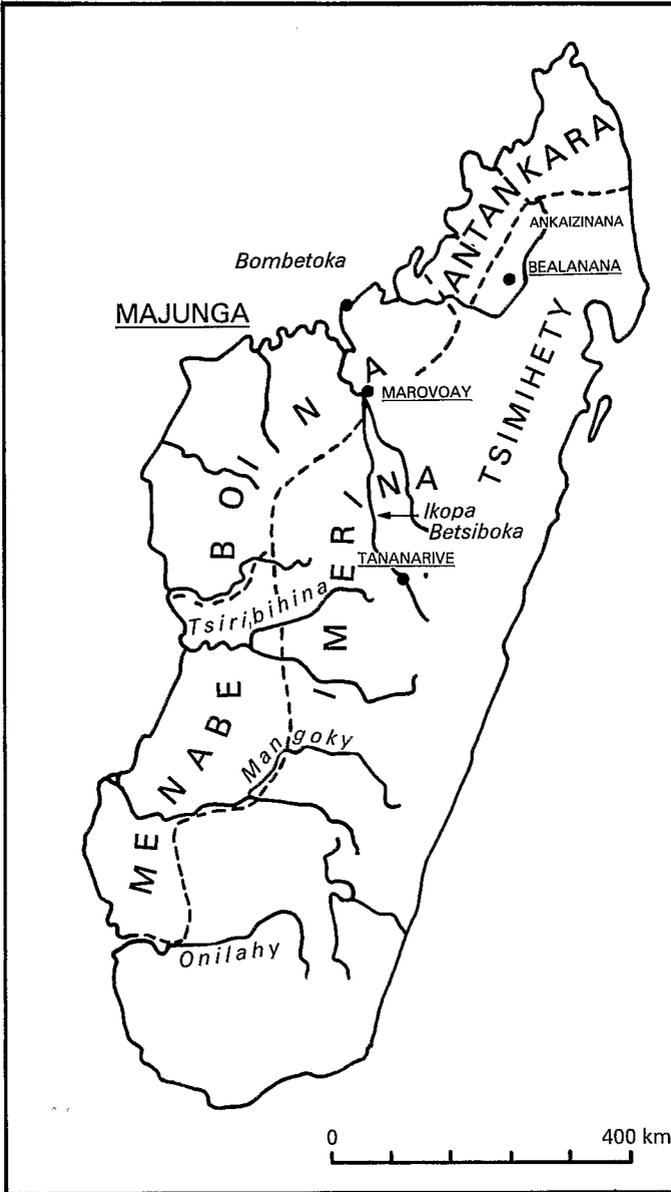
La conversion: voie du politique ou de l'identité?

This article examines the autobiographical interpretation that a Sakalava, from the northwest of Madagascar, offers of his conversion to Christianity, which took place in the 1930s, and the interpretation his grandson makes of it for the purpose of a thesis based on the theory of inculturation after 30 years of national independence. Between these two moments, history has done its work of producing meaning which, in turn, informs the actors' outlooks. The differences revealed at the end of this comparison do not bear on the finality of the act: in both cases it is a question of regrasping of speech which intends to grasp the world. The differences bear on the shifts of meaning which affect the witness to faith, in its content and in its project for the self. One is tempted to conclude that the act of conversion results less from a testing of the truth of beliefs than from a renegotiation of the subject's relation to the world, imposed by history. In conversion is it the accomplishment — or thwarting — of political assertion that constitutes the major event?

Dans le courant du mois de mars 1994, un événement spectaculaire surprend la foule des badauds massés sur les trottoirs de Majunga, l'ancienne capitale du royaume sakalava du Boina, dans le nord-ouest de Madagascar. Un long cortège traverse la ville, précédé par les gardiens des reliques royales, ainsi que par des dignitaires musulmans et par des fidèles de l'Eglise de Jésus-Christ à Madagascar (FJKM). Malgré ces différences, tous appartiennent au même lignage. Précédant leurs nombreux invités, ils conduisent l'un des leurs jusqu'aux portes du grand temple de la FJKM, où il sera consacré par une assemblée de pasteurs délégués par les Eglises de Tananarive. Chaque groupe a revêtu son habit traditionnel et, tout au long du parcours, la musique sakalava rythme les chants et les danses des participants. Le jeune pasteur porte un splendide boubou royal, que lui ont offert les Eglises d'Afrique de l'Est, parmi lesquelles il a séjourné quelque temps. Lorsque le cortège parvient au temple, l'assemblée des consacrans, vêtus de la traditionnelle robe noire, attend sur le parvis.

Le chef du groupe familial, un musulman, s'avance et dit: "Voici notre fils, nous le donnons à l'Eglise chrétienne." L'un des pasteurs s'avance à son tour et répond: "Nous l'acceptons et nous vous invitons à entrer avec nous dans l'Eglise et à partager cette cérémonie." Celui que l'on va consacrer revêt alors la robe noire et pénètre dans le temple. A l'intérieur, des places d'honneur sont réservées aux invités. Pour la première fois, des Sakalava,

SCHEMA 1
Carte de situation



musulmans ou traditionalistes, sont admis dans les murs de cette prestigieuse Eglise nationale. Jusqu'ici, ils étaient déclarés impurs et considérés comme profanateurs du temple.¹

Pour bien comprendre toute la portée de cet événement, il faut situer les acteurs dans l'histoire qui les a conduits jusqu'à ce moment privilégié d'écoute et d'ouverture. L'Eglise protestante d'Imerina (se reporter à la carte de localisation, schéma 1) est héritière d'une tradition qui a mobilisé le christianisme au service du pouvoir monarchique jusqu'à la conquête coloniale. La pénétration du christianisme à Madagascar fut longtemps dépendante de la politique engagée par la "maison d'Andrianampoinimerina" pour construire le "royaume de Madagascar".² Toléré, dans un premier temps, par un monarque attentif aux bénéfices techniques et financiers qu'il pouvait en retirer, puis, persécuté pendant près de 40 ans avant d'être investi par ce même pouvoir, le protestantisme, introduit par les missionnaires anglais au début du 19^{ème} siècle, occupe une position hégémonique après le baptême royal de 1869. La colonisation mit fin à cette situation en imposant le régime de la séparation des Eglises et de l'Etat et en contrôlant étroitement l'activité des missions.

Le christianisme merina s'enrichit alors de valeurs de résistance à la domination et se colora de nationalisme, au point d'oublier la violence avec laquelle les armées royales avaient tenté de l'imposer dans les territoires conquis. Le rapport avec les Eglises côtières restera marqué par la manière altière dont les Merina percevaient les terres obscures qui les entouraient: "Souvenez-vous que c'est Tananarive, située au sommet et qui est la capitale de Madagascar, qui fut éclairée en premier lieu ... La bordure de cette terre vit encore dans l'obscurité et les populations côtières vivent encore dans une épaisse ténèbre."³ Ainsi, que ce soit en position d'associé ou en celle d'opposant, ce christianisme se situe toujours dans la proximité du pouvoir d'Etat et constitue l'une des voies privilégiées du politique. Il l'est encore. Les "forces vives", qui ont triomphé du régime socialiste de la Seconde République, sont largement issues de ses rangs.

A l'inverse, les populations côtières firent de la résistance au christianisme le pôle de défense de leur identité. Axée sur la possession par les ancêtres royaux et les ancêtres lignagers, la religion traditionnelle prend en charge l'articulation étroite du social et du politique à l'espace. Elle secrète une identité territorialisée, qui, jusqu'à une période récente, supporta sans grands dommages la confrontation avec l'universalisme chrétien.

Cette période est révolue. Sous le poids des difficultés qui pèsent sur la nation, les sociétés rurales ne peuvent ni nourrir ni protéger leurs hommes. Projetés en masse vers les faubourgs urbains, ils y viennent grossir le nombre des exclus. Dans cette situation nouvelle, le succès des mouvements de conversion montre que le christianisme est vécu comme une issue par ces populations. Arrachées dans la chaleur guerrière d'une évangélisation prophétique, qui s'emploie, sous de multiples dénominations, à chasser le "Malin", ces conversions ne sont pas sans inquiéter une nouvelle élite intellectuelle, d'origine côtière, qui entend, lorsqu'elle adhère au christianisme, pouvoir se reconnaître *comme telle*, dans son Eglise, et qui exige une

proclamation de l'Évangile dans la fraternité, sans démonisation ni exorcisme de sa culture ancestrale, selon le schéma convenu de l'évangélisation en milieu rural.

Cette exigence de dignité, le héros de la cérémonie de Majunga, E. Tehindrazanarivelo, la recherche dans la cohérence intime de son identité et de sa foi. Lauréat de l'université de Toronto, son titre de docteur en théologie fait de lui le plus diplômé des pasteurs malgaches actuellement en fonction. En dépit de cela, pour des raisons que nous ignorons, son Église, en proie à d'immenses difficultés matérielles, n'a pas pu lui faire la place qu'il méritait. Actuellement, il exerce son ministère dans une paroisse de Toronto, au service d'immigrés, dont la plupart sont Haïtiens. A travers cette odyssee, on devine la lourdeur des héritages et la douleur d'un travail de réconciliation qui commence d'abord par la reconnaissance culturelle de l'autre.

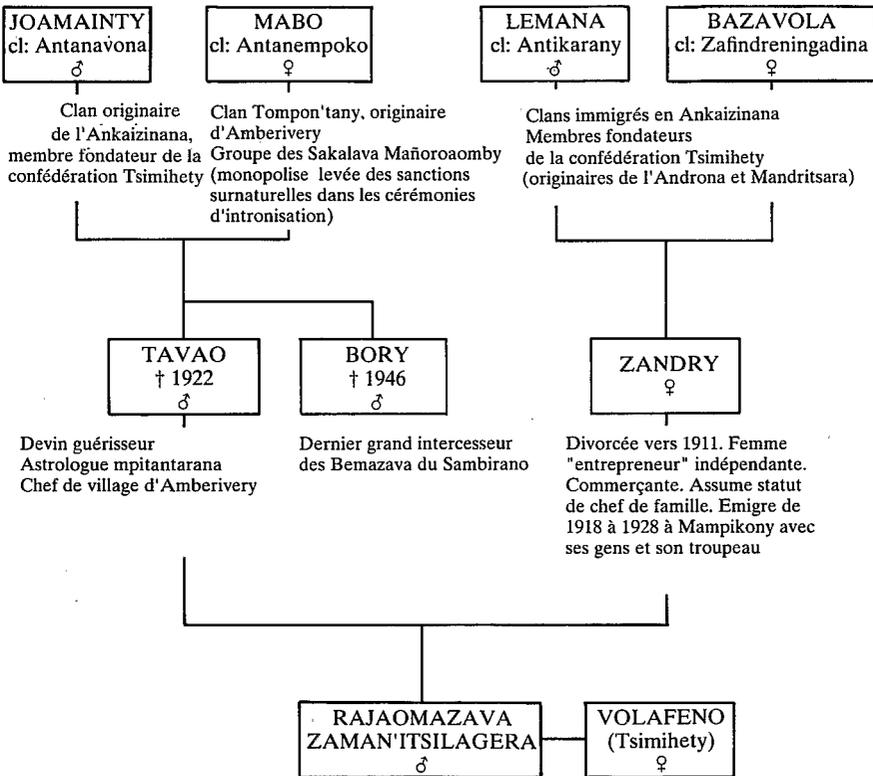
Cette unité du sujet dans sa foi, le jeune pasteur a cru la reconnaître dans l'histoire de l'un de ses ancêtres, Zaman'I Tsilagera (littéralement: "pas la guerre"), qui se convertit au christianisme en 1932, au risque de se couper de son lignage d'origine, celui des Antanempoko (schéma 2). Inspiré par les recherches théologiques sur l'inculturation, beaucoup moins développées au sein des Églises protestantes que dans celui de l'Église catholique, E. Tehindrazanarivelo va jeter les bases d'une nouvelle christologie à partir de cette figure ancestrale.⁴ Ce faisant, il n'est pas seulement "professionnellement" en quête d'une voie plus exigeante pour l'évangélisation des sociétés côtières; il vise, également, le ressourcement de l'appareil ecclésial dominant par des valeurs patrimoniales propres à ces sociétés.⁵ A cet égard, le personnage de Tsilagera, ouvert au progrès et profondément enraciné dans la terre de ses pères, est sans doute exemplaire. Cependant, sa prise de rôle s'est-elle réellement effectuée dans la "continuité ancestrale", ainsi que l'affirme son mémorialiste? Au regard du système hégémonique qui s'est développé durant tout le 19^{ème} siècle et qui gouverne encore la sphère culturelle de la société malgache — tout particulièrement celle de la société protestante — cette "continuité" est-elle possible sans un véritable travail critique au sein de l'Église tout entière? Tsilagera s'est ouvert au christianisme 30 ans après la conquête coloniale, dans une période où le combat politique semblait pouvoir réaliser la part terrestre des promesses du Christ, celles du "développement humain" et de la "liberté". Son petit-fils médite cette conversion après 30 ans d'indépendance nationale, dans un contexte politique et économique où se sont usés tous les modèles, où seule l'incertitude demeure. La quête si personnelle de Tsilagera peut-elle avoir un sens pour les hommes d'aujourd'hui?

Le concept de "matrice", sous lequel est analysée la foi vécue de Tsilagera, renvoie à la maternité: c'est une métaphore qui investit l'organe féminin, où s'abrite la procréation, d'une signification spirituelle. Elle permet de rendre compte du concept de connaissance (*fahalalana*), qui implique, en malgache, un engendrement. En l'opposant à la notion de modèle, qui privilégie l'imitation au détriment de la créativité, l'auteur introduit à une conception de l'histoire qui est à la fois mémoire et invention de l'avenir.

C'est dans cette tension entre héritage et projet que E. Tehindrazanavelo construit le témoignage que Tsilagera a légué à ses descendants "pour qu'ils connaissent leurs ancêtres et leurs origines". Ce témoignage est établi à partir d'un ensemble disparate de manuscrits qui vont constituer la base "écrite" sur laquelle l'auteur va fonder sa "matrice théologique".⁶

Ce qui nous intéresse chez Tsilagera tient moins à la thématique propre de sa prédication qu'à son mode d'insertion dans les rapports sociaux et les représentations qui tissent et signifient la quotidienneté et la durée de son groupe. Ce sont les aspects autobiographiques de ces documents, rapportés autant que faire se peut à leur contexte politique, économique et anthropologique, qui vont nous retenir. Ce ne sont pas les plus fournis ni les plus explicites, pour deux raisons au moins (sans parler des "secrets" de famille): Tsilagera n'appartient pas à une société où le "je" se donne libre cours, pas

SCHEMA 2
Généalogie simplifiée de Zaman'I Tsilagera



plus que le seul travail de la conscience n'ouvre à la conversion au christianisme.

Le système politico-religieux des Sakalava, qui articule dans l'espace et ordonne hiérarchiquement le roi (*mpanjaka be*), les princes (*jado*) et les lignages roturiers, n'autorise pas d'existence sociale indépendante, que ce soit sous forme individuelle ou collective. Sans une brèche profonde dans le système d'appartenance qui intègre l'individu, par la voie de la parenté et de la possession, à la totalité d'un univers pleinement signifiant, il n'y a pas de conversion possible. Or, c'est un témoignage sur l'unité foncière du message ancestral et du message christique que vise le théologien. Dès lors, l'accent sera moins porté sur ce qui coupe que sur ce qui unit; le concept de "récapitulation", fréquemment employé, est opposé à celui de rupture et les aspects conflictuels, nécessairement présents dans la vie de Tsilagera et dans ses rapports avec son lignage, ne sont que suggérés, parfois gommés.

Ces documents autobiographiques sont les plus tardifs du corpus. Ecrits "pour ses descendants", dans l'isolement d'un exil politique, ils débordent très largement l'objectif de la simple connaissance des "ancêtres" et prennent valeur de praxis.⁷ Entre le récit de sa vie, que Tsilagera destine à ses enfants, et le récit de cette même vie, qu'E. Tehindrazanarivelo élabore et transmet dans les termes de la connaissance "scientifique", il se passe quelque chose qui n'est pas de l'ordre de l'explication mais de celui de l'action. E. Tehindrazanarivelo n'est pas le greffier de son grand-père. Ce destin singulier, induré dans l'écriture savante et réfléchi en abîme qui, désormais, se projette à l'infini du présent au passé et du passé au futur, infiniment identique à lui-même, n'est-ce pas un ancêtre mythique? Avec cette œuvre, n'assistons-nous pas à l'une des formes natives du social: l'invention d'un ancêtre et l'engendrement d'une identité?

L'ascendance de Tsilagera et les lieux du pouvoir ancestral

Le village d'Amberivery, où naît Tsilagera en 1908, appartient à une région confinée entre deux zones: d'une part la zone d'influence sakalava, qui s'étend sur le littoral nord-ouest et la vallée du Sambirano, d'autre part la zone tsimihety, au sud, polarisée par les centres de Befandriana et Mandritsara. Cette région, l'Ankaizinana, reste aujourd'hui encore une zone isolée, difficile d'accès, dont la capitale est Bealanana.

Les Antanempoko d'Amberivery, auxquels s'apparente Tsilagera, appartiennent au groupe des Mañoroaomby,⁸ au sein duquel sont choisis les grands intercesseurs de l'appareil monarchique (p.34); communiquant avec les esprits royaux des princes bemazava au moment des cultes dynastiques, leur pouvoir d'influence est considérable (Baré, 1980). Cette alliance les implique dans un conflit historique avec la dynastie rivale des Bemihisatra, qui se sont soumis à la France dès 1882, alors que les Bemazava entretiennent une tradition d'insubordination politique et que la révolte de 1947 les trouve du côté des nationalistes.

Pendant les années cruciales qui précèdent l'Indépendance, les Bemazava et les Bemihisatra de Majunga se sont affrontés dans un procès dont

l'enjeu était le contrôle du *doany*, le lieu où sont conservées les reliques des quatre fondateurs de la dynastie sakalava du Boina, dont la possession est indispensable à l'exercice du pouvoir. Au moment de l'Indépendance, pris dans ces liens de vassalité complexes, Tsilagera se trouve en "porte à faux" aussi bien par rapport à l'administration coloniale que par rapport à la Première République, qui s'appuient l'une et l'autre sur les Bemihisatra. Ce conflit eut-il un rôle direct dans le discrédit qui a frappé son père, Tavao, dans ses fonctions politico-religieuses de devin et d'astrologue à Amberivery, peu de temps avant sa mort, en 1922? Nous ne le saurons pas. La perte de son charisme ne s'évoque que sous l'expression banalisée de la transgression de l'interdit:

Plus tard [Tavao] apprit la divination puis l'astrologie, il était donc devenu devin-astrologue. Et selon la croyance païenne, c'est parce qu'il n'a pas pu suivre les règles de l'astrologie qu'il était gravement malade deux ans avant sa mort. Il a été dit qu'il a été écrasé par l'astrologie. Presque toute sa fortune a été dilapidée au profit des autres guérisseurs et astrologues qui l'ont "soigné". (p. 34)

De même, l'auteur ne nous donne que peu de détails sur les conditions dans lesquelles Zandry, la mère de Tsilagera, se sépare de Tavao en 1911, sinon que, descendante elle-même de haute lignée tsimihety, elle refuse la présence au foyer d'une seconde épouse et les obligations rituelles que lui impose le statut religieux des Antanempoko. C'est une femme indépendante et entreprenante qui conduit son troupeau et ses gens vers les vastes pâturages des berges inondables (*baiboho*) de Port-Bergé et de Mampikony, alors que les réaménagements politiques et fonciers de la colonisation n'autorisent plus le mode de vie itinérant de l'agriculture et de l'élevage tsimihety:

Quand le nombre de son troupeau augmenta, elle alla dans la région de Port-Bergé pour chercher de plus vastes pâturages dans le canton de Mampikony. Quand elle les a trouvés, c'est encore elle qui y a conduit les membres de sa famille et leur troupeau. La plupart sont partis avec elle ... les hommes comme les femmes. (p. 35)

La migration de Tsilagera en compagnie de son lignage maternel, où il a pris femme en 1925, va durer de 1918 à 1928. Avec un rang social et une identité à reconstruire dans le clan des Antanempoko, il reprend pied, définitivement, dans le village ancestral de son père, en 1929. Ce sont les années de crise économique, qui affectent particulièrement l'économie de plantation de la région nord, où, sous l'impulsion décisive de Ralaimongo,⁹ le nationalisme malgache prend son essor en défendant les droits et les intérêts de la paysannerie. C'est aussi la période pendant laquelle Tsilagera va rencontrer le protestantisme sous sa forme congrégationaliste.

Le refuge de l'Ankaizina: entre résistance et reconstruction, quête d'une identité et voies de passage

En 1928, alors que la mise en valeur des concessions européennes n'excède pas 40 pour cent des 75.000 ha qu'elles occupent dans cette région, les

réserves indigènes du Moyen et du Haut Sambirano n'en couvrent que 18.000. Ces réserves sont insuffisantes pour permettre la survie du mode de vie pastoral qui est celui des populations du nord-ouest. Le but de cette politique est de stabiliser les populations autour des plantations et de les maintenir dans un minimum vivrier pour les contraindre à travailler sur les concessions européennes.

Sous la pression de "l'impôt moralisateur" (Rakotondrabe, 1985/1986), une importante main-d'œuvre locale — grossie des Sihanaka rejetés du bassin de l'Alaotra et des "recrutés" du sud et du sud-est de l'île — a été "libérée des cadres de l'économie familiale". Dès lors, elle est particulièrement vulnérable à la crise qui s'ouvre en 1930. Pour y faire face, l'administration renforce les pouvoirs du groupe aristocratique des Bemihisatra, qu'elle associe à l'exécution d'une politique dirigiste portant à la fois sur l'ouverture de grands chantiers de travaux publics et sur la réorientation du paysannat malgache vers des produits tels que le manioc, la vanille et le café. Une lutte sévère est engagée contre le "vagabondage" pour déloger les agriculteurs itinérants de la forêt qui sert de refuge à tous les réfractaires au travail forcé. Des villages entiers sont transférés à l'occasion de regroupements de réserves. Faute de pâturages et faute d'argent frais, les troupeaux sont décimés. Les éleveurs sakalava et tsimihety sont également refoulés des baibofo de Mampikony et de Port-Bergé, où ils avaient trouvé de nouveaux pâturages, pour faire place à la colonisation tabacole.

Excentrée par rapport aux grandes voies de l'immigration tsimihety et de la colonisation européenne, dont elle est séparée par le massif du Tsaratanana, la région de l'Ankaizinana, difficile d'accès et faiblement administrée, constitue une zone de repli idéale. Le village d'Amberivery, à 1800m d'altitude, sur les flancs du massif volcanique, décourage les visites trop fréquentes. Lorsqu'il réintègre son village paternel, Tsilagera n'est pas seulement un *tompon tany* (maître de la terre) qui vient faire valoir ses droits; il revient enrichi d'une expérience et d'une culture nouvelle, acquises au voisinage de sa mère. C'est dans ce voisinage qu'il a rencontré le christianisme et, sans doute, les assistants de Ralaimongo, qui sillonnent tout le pays tsimihety et mettent en place un réseau de complicités très efficace contre l'Administration. C'est dans ce voisinage qu'il a acquis les moyens de son émancipation, dont le premier est la lecture.

Il a appris à lire et à écrire hors du système scolaire, à l'âge de 13 ans, au village maternel d'Ambohivohitry, avec l'aide du responsable de l'école-garderie de la communauté protestante. Ces communautés sont héritières de l'évangélisation entreprise sous la royauté merina, et les Eglises-mères de la capitale ne renoncèrent jamais à considérer l'Ankaizinana comme terre de mission intérieure. Appuyées sur un puissant réseau de chrétiens sihanaka implantés dans la région, elles organisent, trois jours par semaine, sous le nom "d'école du dimanche", des cours de lecture pour enfants et adultes, donnés par des moniteurs dont elles assurent la charge financière. Elles élisent leur pasteur et se réunissent une fois par mois en assemblée délibérante pour les questions matérielles et disciplinaires.

Pour s'édifier mutuellement, ces communautés organisent une assemblée trimestrielle, dont l'association des femmes assure la charge matérielle.

C'est dans ces assemblées que s'élabore et se solidifie "un nouveau sens de l'appartenance" qui transcende toutes les appartenances sociales, ethniques ou hiérarchiques. Les Eglises sihanaka appartiennent aux communautés forgées selon les principes de la London Missionary Society (LMS). Elles ont derrière elles une tradition centenaire qui tient l'instruction pour nécessaire et sont attachées à la transmettre. Le premier pasteur natif de l'Ankaizinana est le révérend John Ratsarahevitra. C'est un Tsimihety, fils de devin comme Tsilagera, qui reçoit le baptême en 1923, à l'âge de 24 ans. En 1928, il est élu président de la communauté protestante de l'Ankaizinana, et son activité évangélique se déploie sous la tutelle d'un missionnaire français.

Bien qu'il ne joue pas un rôle direct dans l'évangélisation, la médiation du missionnaire est indispensable à la vie des Eglises: c'est lui qui négocie avec l'Administration toutes les autorisations nécessaires à l'ouverture d'écoles et de lieux de culte, ainsi que les "permis de circuler" pour les prédicateurs. Les publications internes, la trésorerie des Eglises et les décisions relatives à la discipline pastorale sont exclusivement de son ressort. Il est "l'administrateur" de l'Eglise et, souvent, son approche de "l'indigène" et de sa culture ne diffère en rien de celle de l'administration civile.

En succédant à la LMS, qui n'avait pas de corps ecclésiastique proprement dit, la mission protestante française (MPF) imposa une organisation hiérarchisée en synodes régionaux, correspondant à des niveaux d'autorité dont le sommet est l'Isan Enim Bolona (IEB).¹⁰ Le missionnaire préside toutes les assemblées, depuis le district jusqu'à la conférence intermissionnaire. C'est un événement considérable, qui exige de très longs déplacements et autorise, entre responsables locaux, un échange d'informations et d'idées que les missionnaires canalisent en assurant la présidence et le secrétariat du synode. La LMS elle-même avait glissé peu à peu au presbytérianisme. En 1893, déjà, cette tutelle pesante avait été secouée avec éclat pour constituer, au cœur de la capitale, une Eglise "indigène" indépendante, connue sous le nom de "Tranozozoro", qui n'avait pas tardé à fonder sa propre mission d'évangélisation. Celle-ci connut un rapide succès dans le nord-ouest¹¹ en particulier. Mise au pas sous l'Administration coloniale, elle se soumit à l'autorité des missions étrangères, jusqu'en 1927, puis se révolta de nouveau. Dans le cours des années 1930, les revendications relatives à l'autonomie ecclésiastique vont se développer parallèlement aux revendications politiques. Les rapports des missionnaires à la Société des Missions Evangéliques traduisent une véritable crise d'autorité. Pour s'opposer au succès inquiétant des "idées bolcheviques", un éclat particulier est donné à la célébration des martyrs mais, à cette occasion, deux modèles s'opposent: les Malgaches redécouvrent "l'héritage de communautés qui ont survécu au départ forcé des missionnaires" tout en s'opposant au pouvoir (Esoavelomandroso, 1984; Thibaut, 1986/1987) tandis que les missionnaires tentent de populariser, avec des récits tels que celui de la vie et de la mort de Dao (Becker, 1932), une autre figure du martyre, celle "d'humbles côtiers" victimes de la "nuit qui enveloppe les villages païens" et dont la commémoration doit être, pour les chrétiens des Hautes Terres, imprudemment

émancipés par les apports trop libéraux de l'enseignement français, "l'occasion d'un retour sur vous-même et d'humiliation . . . une journée de réveil spirituel" (Dautheville, 1933). Parallèlement, le modèle de dissidence de la Tranozoro gagne non seulement la côte est mais également la région de Mampikony en 1920, et celle de Port-Bergé un peu plus tard, où l'on voit un évangéliste, destitué par la MPF, continuer à diriger et "retourner contre la mission" une communauté tsimihety qui a refusé de se séparer de lui.¹² Alors que s'affirme une prise en charge des problèmes de la société rurale en termes politiques, avec l'activité de Ralaimongo, qui sait utiliser avec compétence toutes les ressources de la légalité dans son combat contre les abus de l'Administration coloniale, la conjoncture oblige la MPF à réduire le nombre et l'activité de ses missionnaires et à ouvrir des séminaires provinciaux pour former des évangélistes côtiers, que l'on espère ainsi protéger de la contamination des "nouvelles idées".

Dans ce climat d'effervescence, l'activité évangélique indépendante du révérend John Ratsarahevitra provoque la suspicion, au point que, en 1929, il est accusé "d'entraîner la population à un service religieux sans autorisation". Il décide alors de rejoindre le centre de formation théologique de la LMS, et de devenir pasteur. Tsilagera va reconnaître en ce révérend tsimihety, qui le conduit au baptême public en 1932, un modèle d'identité appuyé sur toutes les dimensions de la fraternité. Reçu d'un "frère", devant une communauté de "frères", le glissement symbolique d'une appartenance partagée à la fraternité spirituelle rétablit une signification communautaire à ce baptême alors qu'il impliquait une exclusion du lignage; en même temps, la notion de salut se déplace du pôle des ancêtres, au sens étroit du terme, et s'élargit à celui de Jésus-Christ en qui se résume l'humanité. Pour lui, nous dit E. Téhindrazanarivelo, "ce Dieu est le même que celui que ses ancêtres ont servi à travers leur prochain et leur ministère de guérison depuis la nuit des temps" (p.31). Par le caractère "public" donné à ce baptême et affirmé à plusieurs reprises, Tsilagera n'est plus séparé des Antanempoko, mais le "premier"¹³ d'entre eux sur une nouvelle voie: "En 1932, j'ai décidé de devenir chrétien. C'est monsieur Ratsarahevitra qui m'a baptisé. Il n'y avait encore aucun chrétien, catholique ou protestant, à Amberivery, sauf feu Ratotoa qui m'avait précédé de peu" (p.24). Tsilagera n'obtient l'appui officiel de la LMS qu'après avoir légalisé son mariage. Il reçoit alors sa confirmation devant l'Assemblée Trimestrielle et obtient enfin l'autorisation d'ouvrir un temple à Amberivery.

Les pasteurs ont été des proches, des précurseurs et de grandes figures bibliques, qui vont devenir "de nouveaux ancêtres dont la démarche spirituelle éclaire la foi de la génération présente" (p.84). Outre la figure emblématique de Jeanne d'Arc, que Razafimino¹⁴ a popularisée dans les Eglises et dans les milieux nationalistes pour le rôle patriotique qu'elle a joué dans l'histoire de son propre pays envahi par les Anglais, Tsilagera connaît, dès 1925, la traduction de l'Évangile de Luc en langue tsimihety. Il ne peut que se sentir directement concerné par l'Évangile de Luc, lequel s'adresse à des hommes dont il comprend la souffrance de païens devenus chrétiens, dans un monde qui leur est encore hostile. Le Jésus que décrit cet Évangile est celui qui ouvre sa porte à tous les méprisés, aux femmes en

particulier, présentes chez Luc comme elles le sont dans les premières communautés chrétiennes de l'Ankaizinana.

Parmi les figures bibliques qui l'éclairent, Noé — qui a mission de régénérer le monde corrompu — est “celle dont il s'est le plus servi et à laquelle il s'est le plus identifié” (p.85). Zachée est un autre de ses modèles. C'est la figure du riche et du puissant — du pécheur — touché par la grâce, qui accomplit sa foi dans le partage avec les autres. La troisième figure qui l'inspire est celle des Mages “en quête du Sauveur”: ce sont des étrangers, hommes de pouvoir et de connaissance, venus “d'Orient” porter hommage au roi des Juifs. Avec cette image, Tsilagera ne touche pas seulement à sa propre représentation familiale mais il ouvre une brèche dans le système symbolique de la royauté sakalava qui contracte son idéologie du savoir, du pouvoir et du salut dans l'identité ancestrale. Ce qui révolte une conscience “traditionnelle”, dans le christianisme, c'est qu'au lieu d'adorer son propre roi-ancêtre, on adore le roi des étrangers, ce qui est le propre de la condition des esclaves, qui, par définition, n'ont plus d'ancêtres. La figure des rois-mages s'oppose à ce “nœud” difficilement réductible dans la culture rurale, car le mot *andevo*, qui signifie esclave, est construit à partir de *levona* (réduit en poussière), dont l'opposé symbolique est *velona* (vivant). La condition d'un esclave est donc celle d'un mort symbolique; associer à la notion d'un Dieu “Sauveur” la notion “d'étranger” est proprement impensable. En opposition à cette représentation, Tsilagera prêche pour la première fois sur le thème des Mages, le jour de Noël, en 1925. Issu lui-même d'une lignée de devins-guérisseurs, il propose, à travers sa propre personne, un schéma de dépassement pour “libérer” sans détruire.

Avec le rôle de *mpitandrina*, prédicateur élu par la communauté qui le porte à la tête de son Eglise, Tsilagera retrouve la parole efficace, la parole-guide, modelante et protectrice, la parole de salut qui est celle du devin-guérisseur et que Tavao, son père, avait perdue. En ce sens, l'ancrage “articulé” — le mot revient souvent dans le texte — au drame le plus singulier d'une fracture lignagère, le drame collectif d'une société dépossédée d'elle-même, de sa terre et de sa voix, et qui travaille à les reconquérir. La visée n'est pas destructrice, elle se veut au contraire récapitulative. Mais, pour y parvenir et prendre en charge le présent, la voie nouvelle se trace dans un double affrontement: l'affrontement à l'ordre ancestral et l'affrontement à l'ordre politique.

Rupture et ... continuité?

La tension unificatrice est constamment affirmée dans le texte, elle est la condition même de l'élaboration d'une “théologie ancestrale”. Cependant, la rupture semble l'avoir emporté dans une vie dont on nous dit que “sa pensée était dominée par deux grands pôles: d'une part une conscience politique aiguësée par une soif de libération et d'autre part un grand désir de développement humain motivé par sa foi évangélique” (p. 8). Son désir de “développement humain” ne va pas s'accomplir sans “ruptures”: la première concerne son clan, dont on nous affirme (p. 22) qu'il est “sakalava”.

Mais nous savons que c'est au contact et à l'intérieur de communautés tsimihety et sihanaka qu'il s'est converti, non parmi ses frères germains mais dans la fraternité plus symbolique d'une foi et sans doute d'un combat politique partagé. Pour marquer la "continuité", l'ambiguïté est entretenue tout au long du récit par l'emploi des termes "communauté ancestrale" pour désigner indifféremment la communauté des "priants" et la communauté familiale. Il faut attendre une note de la page 87 pour découvrir que les convertis qui se rassemblent autour de lui sont "à majorité des membres de sa famille".

La conversion "publique" n'a sans doute fait qu'approfondir la distance avec ses proches lignagers puisque (p.22): "sa prise de responsabilité dans la communauté chrétienne ne s'est pas faite sans résistance parmi les membres de sa famille au sein de la communauté ancestrale." Mais l'ambiguïté ne peut plus être entretenue avec la construction du temple, qui institue, visuellement, cette fracture au cœur de l'espace villageois: "Il est vrai qu'en transgressant le tabou du christianisme jusqu'à aller construire un édifice chrétien au village, la communauté chrétienne s'était mise au ban de la communauté ancestrale. La réconciliation entre les deux communautés [c'est-à-dire entre segments lignagers] ne viendra qu'une quarantaine d'années plus tard, après le décès de Tsilagera, pendant la construction d'un nouveau tombeau familial" (p.86). La distance était d'autant plus profonde que son engagement dans la vie chrétienne est allé de pair avec la volonté de scolariser ses enfants, ce qui est une autre rupture radicale avec les traditions ancestrales (p.26).

La résistance à la scolarisation est un thème récurrent de la résistance des sociétés pastorales, mais elle se radicalise à partir de 1925, lorsque l'Administration lance la politique des "jardins scolaires" pour préparer une nouvelle génération d'agriculteurs. Or, dans les sociétés sakalava, le travail de la terre est un travail servile spécialement dévolu à des hommes autrefois achetés à cet effet, les Makoa. Les parents ne voyaient donc qu'un esclavage dans ces jardins et une corvée due aux instituteurs.¹⁵ Au contraire, Tsilagera ouvre son propre potager à la mi-décembre 1938.¹⁶ Malgré l'opposition générale, il scolarise ses neuf enfants, filles et garçons, y compris le fils aîné, "traditionnellement voué à la garde du troupeau lignager", comme plus tard seront scolarisés tous ses petits-enfants. Il faudra attendre la fin des années 1980, avec un état d'insécurité dans les campagnes tel que le mode de vie pastoral paraisse à jamais compromis, pour qu'un nouveau regard soit porté sur l'école par les Sakalava: "lorsque je visite des familles sakalava... je demande pourquoi cet enfant encore jeune n'est pas à l'école; j'explique la situation... le bœuf c'est fini. Maintenant c'est la modernisation; même quand on élève des bœufs, on ne les élève plus que pour les voleurs... donc il vaut mieux investir dans la scolarisation des enfants... quand il aura le savoir il ne sera jamais 'tordu'."¹⁷ Celui qui s'exprime ainsi est membre de l'Association des intellectuels sakalava, qui s'efforce, avec des ambitions politiques non dissimulées, d'entraîner les Sakalava à se donner les moyens de participer à la vie publique au lieu de se marginaliser "loin du *fanjakana* [gouvernement]". Mais, en 1930, le comportement de Tsilagera était perçu "comme une perte des forces de travail et un rejet de la sagesse des

ancêtres". En 1942, il prendra la responsabilité des écoles-garderies de son district.

Une autre rupture importante concerne l'abandon de la médecine traditionnelle, qui avait "ruiné" son père avant de provoquer sa mort. Le récit est à prendre au sens symbolique plus qu'au sens réel. Nous ne savons rien des obligations et des sanctions qui ont provoqué la perte "de la fortune" de son père, c'est-à-dire de sa part du troupeau lignager. L'abandon de la médecine traditionnelle s'inscrit dans la logique de la conversion, qui s'oppose à la logique sacrificielle du devin-guérisseur (*ombiasy*) et réserve à Jésus le privilège du don "gratuit" du salut. "En riposte, la médecine occidentale était déclarée tabou ancestral (*fady-drazana*) et l'hôpital tabou territorial (*fadin-tany*). La transgression sans repentir de ces deux *fady* équivalait à l'auto-excommunication *de facto* de la communauté" (p. 38).

Ces fractures, qui concernent à la fois le champ de la croyance et le champ du pouvoir, intimement liés dans le système dynastique, s'affichent publiquement, outre par l'éducation des enfants, dans "l'adoption d'un style vestimentaire étranger"; dans l'abandon de l'habitat végétal traditionnel au profit d'un habitat en "dur"; dans l'ameublement intérieur de sa maison; dans les moyens de production qu'il utilise (charrue et rizière irriguée, encouragées à cette époque par les services de l'Agriculture), "ainsi que dans les nouvelles techniques d'élevage auxquelles il a recours", avec, en particulier, l'élevage du porc, tout à fait proscrit en milieu sakalava (p.38). C'est dans le détail de sa chronique personnelle, mise en relation semaine après semaine avec ses sermons, que l'on perçoit le plus clairement le "lien entre sa situation historico-géographique et sa compréhension théologique" (p. 32), en même temps que sa distance vis-à-vis des modes de faire traditionnels. Dans l'ensemble de l'Ankaizinana, la majorité de la population pratique une riziculture itinérante sur marais ou brûlis forestiers. Tous les ans, les endroits jugés les plus favorables sont piétinés au début de la saison des pluies et ensemencés à la volée. Venues à maturité, les panicules sont coupées, épi par épi ou par poignées, avec un petit couteau. Les rendements sont si faibles que pour nourrir une famille, il faut ensemencer de grandes surfaces et les "garder" en permanence de tous les prédateurs. Les villages sont ainsi désertés pendant toute la saison des pluies. Les périodes de départ et celles du retour au village sont inaugurées par des sacrifices aux ancêtres, de sorte que, dans sa vie quotidienne, chacun est dans la nécessité *évidente* d'associer les pratiques de production aux pratiques religieuses. Séparé des activités culturelles de son groupe, Tsilagera est disponible pour l'innovation et son unité existentielle se reconstruit dans sa chronique personnelle, où le détail de ses travaux agricoles, qui font appel à toutes les techniques de la riziculture intensive, est noté avec le même soin que son activité de mpitandrina.

A l'évidence, quel que soit le souci que son mémorialiste met à l'inscrire en permanence *dans* sa communauté d'Amberivery, Tsilagera est en marge de larges segments de son lignage. Son regard et son jugement sont informés par d'autres sources que l'histoire des ancêtres, les *razana*; l'expérience même de sa vie l'a porté à "articuler" de manière différente l'ordre des faits

et celui des causes. Il compare; il expérimente; il choisit dans une solitude douloureuse dont son autobiographie porte témoignage:

... il était si difficile de chercher et de réfléchir à toutes les choses qui pouvaient être utiles, autant à vous-même qu'à vos enfants. Vous ne pouviez pas le découvrir tout seul mais il fallait écouter beaucoup de gens afin de découvrir le meilleur chemin. Certains à qui vous demandez conseil vous affirment que seuls importent les signes de la richesse et de la puissance. D'autres au contraire disent que l'étude et la connaissance seules vous permettent de vous épanouir, vous et vos descendants. D'autres encore disent que la production intensive est source de progrès. Tout le monde a son opinion et chacune recèle une part de vérité. Face à chaque événement, votre intelligence et votre personne doivent toujours faire le tour, penser, observer tout ce qui vous entoure afin de comprendre ce qui vous sera le plus utile ... C'est en déployant son intelligence que l'homme parvient à discerner le meilleur. Les choses dont on tire le plus de bénéfices sont celles que l'on obtient le plus difficilement ainsi que l'affirment les ancêtres: le doux est le résultat de l'amer.

Son trajet, de 1934 à 1960, est celui d'une ascension sociale *hors* de la communauté ancestrale, dans un espace intermédiaire entre la masse des ruraux et la sphère du pouvoir, qui contient, en position dominée mais en médiateurs indispensables, l'appareil aristocratique des Bemihisatra et la sphère ecclésiale dont les missionnaires occupent le sommet. Mais élever son niveau de responsabilité dans sa propre Eglise revient à s'élever dans l'échelle d'une hiérarchie organique qui ordonne le pouvoir et l'espace sur un mode parallèle à celui de l'Administration, "le district", et, d'une certaine manière, à se mettre en compétition d'intermédiation avec le système dynastique. Dès lors, s'il peut prendre en charge sa communauté ancestrale — famille et/ou fidèles — ce n'est pas en fils — dont il n'assume plus le statut hiérarchique et culturel¹⁹ — mais en individu posant un choix: en *militant*. Affecté par un enracinement qui s'est *dé-réalisé* dans la durée lignagère, son équilibre social est instable et dépend de la puissance du corps sur lequel il va prendre appui; les activités publiques dans lesquelles il s'engage, "poussé par une conscience politique qui a soif de libération", vont accentuer ces contradictions structurales.

De l'Eglise au parti

Les années de guerre et d'immédiate après-guerre sont, pour Tsilagera, des années de prise de responsabilité et de grande prospérité. Il tire parti de l'intensification de ses productions mais, contrairement à ce que voudrait la tradition, ses profits sont investis dans des terres et des immeubles au lieu de venir augmenter le troupeau collectif et le prestige du groupe lignager. La LMS lui confie des responsabilités importantes, qui élargissent son influence au sein des Eglises de l'Ankaizinana. Leurs délégués et leurs évangélistes, élus par les synodes locaux, se réunissent chaque année au mois d'août. Or, sous le régime de Vichy, ces réunions se sont déroulées sans la présence des missionnaires britanniques et ces communautés en ont gardé le goût et l'habitude de la responsabilité. Ces Eglises, soutenues financièrement par les Eglises-mères d'Imerina, sont indépendantes et démocratiques.

ques; elles publient leur budget et dépendent très peu du missionnaire européen (Molet, 1956).

Après la dernière guerre mondiale, lorsque le mouvement nationaliste s'organise dans un parti à l'échelle nationale, le Mouvement de Rénovation Malgache (MDRM), ces Eglises s'y retrouvent solidaires des adversaires "naturels" de la colonisation: les Eglises protestantes d'Imerina, le mouvement syndical et le groupe des Bemazava qui s'était soulevé avec les Menalamba²⁰ au début du siècle. Dans le parti opposé, le Parti des Dëshérités de Madagascar (PADESM), soutenu par la France, se retrouvent de fortes personnalités tsimihety, qui fourniront les premiers cadres du Parti Social Démocrate (PSD) et ses plus hauts dignitaires à la Première République. Les Bemihisatra vont rallier le PSD. Aussi bien par les liens traditionnels de sa famille avec les Bemazava que par les liens personnels qui l'attachent au révérend Ratsarahevitra, Tsilagera appartient à la mouvance du MDRM. Au mois de mars 1947, lorsqu'éclate le soulèvement, il prêche l'Évangile de Luc: "Pour le fils de l'Homme, il sera livré aux païens, bafoué, outragé . . . et le troisième jour il ressuscitera." Lorsque le révérend Ratsarahevitra est arrêté sous l'inculpation de complicité avec le MDRM, il prêche Matthieu: "heureux ceux qui sont persécutés pour la vérité."

Mais ce sont sans doute les fonctions d'assesseur auprès du tribunal des Affaires domaniales de Bealanana qui ont entraîné sa détermination politique. La région de l'Ankaizina, malgré les barrières naturelles qu'elle semble opposer à une occupation intensive, a toujours été l'objet de projets fantasmagoriques . . . sans compter celui de la constitution d'un Etat juif pendant la deuxième guerre mondiale. En 1952, un petit noyau de Réunionnais est implanté par une "société d'aménagement", le Bureau pour le Développement et la Production Agricole (BDPA). Pour ce faire, la quasi totalité des terres du canton de Bealanana ont été immatriculées au nom de l'Etat. L'annonce de l'arrivée de 1500 colons réunionnais porta l'émotion à son comble. Suite à ces tentatives, l'Administration se trouva face à un groupe de notables "calmes et posés, résolus à s'opposer fermement à tous les projets d'immigration dans le district de Bealanana qui leur paraissaient néfastes à leurs intérêts propres et à ceux de leurs descendants".²¹ Elle recula dans l'immédiat mais l'agitation reprit en 1957 lorsque, après une nouvelle tentative d'intervention, "un certain nombre d'extrémistes de Bealanana ont envoyé, par race, une lettre au président de la République française, au ministre de la FOM et à un président de groupe parlementaire, sous l'instigation de Rakotomanga Eloi, un extrémiste notoire, formulant les aspirations d'indépendance malgache".²² La vigilance sur la question foncière était d'autant plus forte, en Ankaizina, que les abus, dont le Sambirano voisin avait souffert, étaient dans toutes les mémoires.

Elu conseiller du révérend Ratsarahevitra, en 1959, Tsilagera adopte le programme du Parti de l'Indépendance de Madagascar (AKFM) et fait campagne pour le "non" au référendum sur le maintien de Madagascar au sein de l'Union Française. La même année, il se rend à Tananarive, où il participe à de nombreuses réunions politiques avec les leaders de l'opposition. Bien que certains membres de sa famille soient en charge de hautes responsabilités dans le gouvernement Tsiranana, il est convaincu "d'actions

subversives”, arrêté et déporté à Nosy Lava le 7 novembre 1961. Avant son arrestation, les discussions et les conflits s'étaient succédé au village d'Amberivery ainsi qu'à Bealanana, où il fut giflé publiquement. L'année 1961 fut une année de rudes affrontements entre le parti qui s'était emparé du pouvoir au moment de l'Indépendance et les partis d'opposition qui n'étaient pas encore totalement muselés. C'est pendant cet exil qu'il entreprend la rédaction des textes autobiographiques qu'il destine à ses enfants.

Du témoignage aux reliques

Tsilagera donne les raisons de son projet:

Expliquer et dire tout ce que j'ai fait, aussi bien dans la famille que dans le développement [*fandrosoana*: progrès], le peu [que j'ai pu faire] selon la chair et selon l'esprit pour que mes enfants et petits-enfants, et tous ceux qui veulent connaître, puissent voir.

Ce n'est même pas l'histoire d'un individu, mais plutôt une histoire familiale pour être plus vrai ... et j'y ai mis une petite table généalogique ... pour qu'ils [les enfants] connaissent ... leurs ancêtres et leurs origines, car les enfants qui ne savent pas le nom de leurs grands-parents sont comme des enfants perdus, des esclaves.

En ce sens, Tsilagera se situe dans la logique du témoignage: parce qu'il s'agit du témoignage d'un pasteur issu d'une famille sakalava de puissant statut, on peut être tenté de saisir sa démarche dans un sens évangélique, comme “témoignage de foi”, en même temps qu'une contribution personnelle à la tradition “orale” de sa famille. S'en tenir là serait sans doute manquer quelque chose de profondément original dans son projet: si l'on se reporte à la phrase qui ouvre son autobiographie, ce témoignage n'appelle pas à l'attestation d'une vérité éprouvée mais établie *hors du sujet* (comme le témoignage évangélique par exemple), mais à l'attestation d'une expérience personnelle, construite par le jugement d'une conscience, la sienne, qui *prend le risque* de la déconstruction par le jugement de l'autre. Ce témoignage en appelle au libre-arbitre de son lecteur; il écrit “pour que tous ceux qui veulent connaître [comprendre] puissent voir [juger].” Il se reconnaît, certes, dans une histoire familiale, dans un destin collectif et veut transmettre un héritage, mais, contrairement à “l'idéologie ancestrale”, et peut-être contrairement à ce qu'affirme son mémorialiste, nous ne le voyons pas s'y dissoudre. Il écrit en position d'ancien, et sans doute espère-t-il devenir un *razana*,²³ mais il n'institue pas des *dady* (des reliques), nous semble-t-il, alors que c'est ainsi que ses écrits parviennent à E. Tehindrazanarivelo et c'est ainsi qu'il les accepte:

[Les sources] nous sont parvenues grâce à sa sœur et à sa veuve qui les ont conservées comme des reliques et nous les ont transmises selon l'optique des traditions ancestrales sakalava. Et c'est dans cette même optique que nous les avons reçues de leurs “gardiennes” ... En gardant ces documents au lieu de les enterrer avec Zaman'I Tsilagera [leur] démarche tranche avec leurs traditions ancestrales qui veulent que

toutes les possessions personnelles d'un défunt l'accompagnent dans son voyage vers l'au-delà. Ouvrir la vie d'un trépassé au grand public marque encore plus profondément cette rupture avec les traditions du secret et du silence qui accompagnent la manipulation des reliques dans la conscience ancestrale sakalava. Mais, d'un autre côté, cette démarche de partage de vie et d'ouverture est conforme à la tradition ancestrale sur la responsabilité des vivants à transmettre le message et l'enseignement de ceux qui sont devenus ancêtres [*ireo lasan-ko razana*] à la génération suivante.

L'auteur retrouve, dans la forme de cette transmission, la dynamique de "rupture et continuité" qui caractérise, pour lui, la vie et l'œuvre de Tsilagera:

Car s'il y a rupture au niveau de la forme de l'objet transmis, la continuité est nette quant au contenu et à la manière de la transmission. Le corpus Zaman'I Tsilagera entre dans la catégorie de la partie non décomposable du corps humain qui, dans les traditions ancestrales sakalava, constitue les reliques. (12 et 13)

Le texte est sans ambiguïté, le corpus est bien assimilé aux *dady*, les reliques royales "qui sont les garants symboliques de la continuité dynastique, formées des parties du corps des grands souverains sakalava, dents, ongles, première vertèbre cervicale, cheveux, petit doigt de la main droite" (Baré, 1980). Au fur et à mesure des segmentations lignagères du groupe dynastique sakalava, les reliques sont partagées entre les unités territoriales et sont garantes de leur autonomie. Dans cette assimilation, il ne s'agit évidemment pas de faire un roi de Tsilagera. Mais on peut penser que l'investissement de la dimension symbolique propre aux reliques surdétermine un aspect de "continuité" dans une vie qui fut surtout de "rupture". De plus, il trahit la pensée de Tsilagera: dans le système cérémoniel du culte des reliques, le sens donné à l'histoire n'est pas celui de l'invention du futur comme on l'a vu plus haut, mais, au contraire, *celui de sa fin*, avec la représentation de l'ordre dynastique comme perfection du monde. Ici, la référence aux *dady* ne privilégie pas l'aspect politico-religieux d'une institution de pouvoir, mais un aspect fondateur de celles-ci qui originent un territoire et une descendance et instituent l'indépendance d'un lignage au terme d'un processus de segmentation. Cette référence fait de Tsilagera un chef de lignage et justifie la réconciliation de sa "communauté ancestrale" autour de son tombeau, 40 ans après son décès.

Aujourd'hui, c'est cet événement qui fait sens; mais la réinsertion de Tsilagera dans sa durée lignagère (dont on a pu dire qu'elle s'était déréalisée) se fait dans une sorte d'inversion du mouvement d'acculturation qui l'a porté vers le christianisme. N'y a-t-il pas là un "malentendu" (Baré, 1987)? Ce sont les images du Christ et des premières martyres de l'Eglise malgache qui l'ont convaincu que l'engagement politique est une des formes les plus hautes, les plus risquées mais les plus nécessaires de la présence de l'homme au monde:

Ce qui m'a été fait lorsqu'on m'a emprisonné n'était pas différent de ce qu'on a fait au Seigneur autrefois... et je m'interroge profondément sur le sens de cette souffrance... Certains parmi vous me considéreront comme un coupable parce que j'adhérais à une

cause politique. Ne soyez pas attristés car la politique n'est pas une mauvaise chose mais au contraire une chose recherchée par ceux qui aiment la liberté et le progrès pour le monde entier. Je suis de ceux-là. Mais sachez que la liberté n'est pas facile mais difficile à acquérir; pourtant c'est une chose nécessaire, il faut la rechercher.²⁴

Statufié en dady, on peut se demander si Tsilagera n'y a pas perdu son singulier visage: en transmettant une histoire de vie, une expérience qui s'exprime à la première personne du singulier, il sollicite chez son lecteur une activité cognitive où la discrimination doit jouer le premier rôle. Or, une figure ancestrale est moins un mode de connaissance qu'un modèle d'identité, qui ne requiert pas l'invention inquiète de l'individu auquel on s'adresse mais la sagesse d'une reproduction "à l'identique". Elle n'invite pas au combat pour la liberté et le progrès de tous mais au repli et à la défense d'un territoire particulier où l'on se sentira en sécurité. Dans un champ politique stérilisé par la crise économique ainsi que par les compétitions et les abus du pouvoir, la quête du salut mobilise à la fois le paradigme de l'ancestralité et la figure du Christ, que les Eglises tentent de réconcilier dans les théologies de l'inculturation. Mais, dans l'action qui se joue entre le théologien et son grand-père, ne peut-on repérer l'une des involutions les plus redoutables qui se puisse observer si souvent aujourd'hui: la régression du politique à l'identitaire? Etait-ce bien le projet de vie — et de mort — de Tsilagera?

NOTES

¹ L.D., entretien avec le pasteur Maximilien Rafransoa, Tananarive, avril 1994.

² Expressions empruntées à F. Raison-Jourde (1991).

³ Intervention du pasteur Andrianaivoravelona à l'Assemblée semestrielle du 19 novembre 1873. Texte traduit et publié par F. Raison (1991: annexes, p.98).

⁴ E. Tehindrazanarivelo (1993). Les numéros portés entre parenthèses renvoient aux pages de cette thèse. Un travail de même nature a été réalisé par R. Jaovelo-Djao (1983).

⁵ Sous le titre "Un événement liturgique", *Le Journal de Madagascar* du 18 septembre 1992 le présentait en ces termes: "Il a dirigé l'étude biblique hier, au synode de la F.J.K.M. et il a fait sensation par son audace d'authenticité liturgique" (introduction d'instruments de musique traditionnels dans le temple, réemploi de rites traditionnels de purification et de bénédiction, etc.). La liturgie du jour se voulait authentiquement malgache, respectant les traditions sans pour autant se confondre avec les pratiques dites "païennes".

⁶ Contenu du corpus: série de sermons, recueil de cantiques, journal chronique personnel, diaire de la communauté, récit autobiographique, testament spirituel, livres de comptes de l'Eglise et fragments de correspondance.

⁷ Petit Robert: "activité en vue d'un résultat; opposé à la connaissance et à l'être".

⁸ "Les Mañoroambo sont sans doute le plus célèbre des groupes claniques liés à l'appareil monarchique du Nord Ouest ... nous ne nous séparons jamais du *velirano* — alliance avec les conquérants sakalava — depuis notre ascendante qui était mariée là ... Ils nous ont exclus de notre destinée. Ils nous ont pris nos marques d'oreille et notre *hazolahy* [tambour royal]. Nous étions comme des rois autrefois. C'est Andriamisara qui nous a fait déchoir par une malédiction qu'il a faite et les rois

de maintenant sont arrivés au sommet et nous, *tompon-tany*, nous sommes au-dessous” (Baré, 1980: 147).

⁹. Jean Ralaimongo, instituteur d’origine betsileo, mobilisé en 1916, secrétaire de la Ligue française pour l’accession des indigènes de Madagascar aux droits de citoyens français, lié avec Charles Gide puis, plus tard, avec le Parti Communiste Français (Boiteau, 1958: 308ss).

¹⁰. IEB: assemblée semestrielle du mouvement des Eglises d’Imerina, créée en 1871.

¹¹. Province de Majunga, rapport 1894–1904 (ANSOM 2D 133).

¹². Rapport Politique du District de Port Bergé, 1933 (à la suite du schisme Dautheville–Guibal et l’évangéliste Razanamamy): “Le nouveau pasteur indigène, à la tête de 24 temples, se trouve manœuvrer une puissance réelle et ses rapports avec Ralaimongo sont surveillés de près.” (ANSOM 2D 136, 1933).

¹³. “C’était le premier baptême de la famille des Antanempoko d’Amberivery” (p.24).

¹⁴. Razafimino est un prêtre anglican formé en Angleterre, dont la thèse de doctorat porte sur la signification religieuse du *fandroana* (bain royal — cérémonie dynastique qui marque le début de l’année lunaire). Son œuvre contribue à la fois à la revalorisation de la culture malgache et à l’émergence de thèmes nationalistes. Il meurt en 1930.

¹⁵. Témoignage tsimihety recueilli par Bira Marc et cité p. 27: “Je suis ébahi par la ruse des Blancs . . . ils ont délivré les adultes de l’esclavage mais ils ont pris les enfants comme esclaves pour leur apprendre à cultiver les légumes (de France) pour leur propre nourriture.”

¹⁶. La même semaine il prêche: “Ne suivez pas les mœurs de ce monde mais cherchez dans le renouvellement de votre intelligence pour discerner la volonté de Dieu, ce qui lui est bon et agréable.”

¹⁷. L.D.: entretien avec C. Ankaiva (Sakalava Bemazava) à Marovoay, le 11 octobre 1987.

¹⁸. Autobiographie pp. 5–6. Traduction V. Razanamavo et L. Dubourdieu, Tananarive, mai 1994.

¹⁹. Bien qu’il n’ait jamais manqué à ses obligations de solidarité envers ses frères et ses germains; son autobiographie comprend la longue liste de ses dons classés sous trois rubriques: amour du prochain (*fitiavanamana*), entraide (*fiarahamiasa*), partage de la peine des autres.

²⁰. Mouvement de révolte qui embrase Madagascar en 1896.

²¹. Inspection des affaires administratives: Rapport Vendenboomgaerde, No. 148/IAA du 31 août 1953 concernant l’activité du BDPA dans l’Ankaizinana (ANSOM, non classé).

²². Province de Majunga, District de Bealanana, rapports politiques mensuels, septembre 1957 (ANSOM, non classé).

²³. Un mort honoré par ses descendants devient un *razana*, un ancêtre protecteur.

²⁴. Autobiographie pp. 6–7 (voir la note 18).

BIBLIOGRAPHIE

Ayache, S. et Richard, C. (1973) “Une dissidence protestante malgache: l’Eglise Trananzozoro”, *Omalv Sy Anio* 7–8: 133–180.

Baré, J.F. (1980) *Sable rouge: une monarchie du Nord-Ouest malgache dans l’histoire*. Paris: L’Harmattan.

- Baré, J.F. (1987) *Tahiti, les temps et les pouvoirs. Pour une anthropologie historique du Tahiti post-européen*. Paris: ORSTOM, "Travaux et Documents" 207.
- Becker, R. (1932) "Dao l'Antankarana, vie d'un évangéliste malgache", *Récits missionnaires* 33. Paris: SMEP.
- Boiteau, P. (1958) *Contribution à l'histoire de la nation malgache*. Paris: Ed. Sociales.
- Colloque de Majunga (1983/1984) *Omaly sy Anio* 17-20 (consacré au Nord-Ouest).
- Dautherville, A. (1933) *Journal des Missions Evangéliques*. Paris: S.M.E.P.
- Esoavelomandroso, F.V. (1984) "La région de Port-Bergé dans les années trente, un foyer d'opposition à la colonisation", *Omaly sy Anio* 17-20: 461-482.
- Jaovelo-Djao, R. (1983) "Anthropologie religieuse sakalava. Essai d'inculturation du christianisme à Madagascar", thèse de doctorat, Université de Strasbourg.
- Molet, L. (1953) *Le bœuf dans l'Ankaizinana*, I.R.S.H. C2.
- Molet, L. (1956) *Démographie de l'Ankaizinana*, I.R.S.H. C3.
- Molet, L. (1960) *L'expansion tsimihety. Modalités et motivations des migrations intérieures d'un groupe ethnique du Nord de Madagascar*, I.R.S.H. C5.
- Rabedimy, J.F. (1983/1984) "Réflexion sur les anciens systèmes politiques tsimihety: l'état du Manjakaharosaina", *Omaly sy Anio* 17-20: 157-164.
- Raison-Jourde, F. (1991) *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX^e siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'Etat*. Paris: Karthala.
- Rakotondrabe Tovanirina (1985/1986) "Crise et évolution du système colonial: le cas du Nord-Ouest de Madagascar (1927-1940)", thèse de doctorat 3^e cycle, Paris VII.
- Sautter, Waast, Fauroux, Schlemmer, Le Bourdieu, Raison, Dandoy (1980) *Changements sociaux dans l'Ouest malgache*. Paris: ORSTOM, "Mémoire ORSTOM" 90.
- Téhindrazanarivelo, E. (1993) "Vers une christologie contemporaine: une perspective ancestrale", thèse de PhD (Théologie), Université de Toronto.
- Thibault, A. (1986/1987) "Les milieux protestants hors des hauts plateaux, au Nord-Ouest de l'île de Madagascar: leur nationalisme perçu à travers les archives de la MPF (1927-1936)", mém. de maîtrise, Paris VII.

Lucile JACQUIER-DUBOURDIEU. En tant que chargée de recherche au Ministère de l'Agriculture de Madagascar puis à l'ORSTOM, elle a étudié les rapports fonciers et la gestion des périmètres hydroagricoles; et la compétition foncière entre autochtones et immigrants et son expression en termes religieux. Aujourd'hui elle étudie les mouvements de conversion, suscités par les Eglises de Réveil au sein des groupes d'immigrés d'origine rurale, comme des lieux de transition et d'apprentissage de la vie urbaine (ouvrage en préparation).
 ADRESSE: ORSTOM, Centre de Recherche d'Ile-de-France, 32, avenue Henri Varagnat, 93143 Bondy-Cédex, France.

social compass

REVUE INTERNATIONALE
DE SOCIOLOGIE DE
LA RELIGION

INTERNATIONAL REVIEW
OF SOCIOLOGY OF
RELIGION

ISSN: 0037-7686

vol. 43 no. 2
june 1996

sommaire/contents

Religious Dynamics in Black Africa

Dynamiques religieuses en Afrique noire

- **Introduction**
André Julliard
 - **Genies and Humans in Anyi Country (Ivory Coast): Constraining Relations or Negotiable Exchanges?**
Claude-Hélène Perrot
 - **La conversion: voie du politique ou de l'identité?**
Lucile Jacquier-Dubourdieu
 - **Le Synode africain d'avril-mai 1994 et les nouveaux mouvements religieux**
René Luneau
 - **L'Eglise de Fa au Bénin**
Albert de Surgy
 - **Healing Hybridity in the Prophetic Churches in Kinshasa**
René Devisch
 - **L'Islam et la révolution au Burkina Faso. Mobilisation politique et reconstruction identitaire**
René Otayek
 - **Islamic Renewal in Niger: from Monolith to Plurality**
Abdoulaye Niandou Souley and Gado Alzouma
-
- **Critical Theory and the Sociology of Religion: A Reassessment**
Andrew E. Kim

Fonds Documentaire ORSTOM



010007472

Fonds Documentaire ORSTOM

Date: 13*7472 EN: 1