

Université de Montréal

Les enseignements sociaux de l'Épiscopat catholique de Madagascar, entre régime marxiste et réformes néolibérales (1982-2002) : Analyse contextuelle et postcoloniale

par

Ramanandraibe Herimanitra Alfred

Faculté de théologie et sciences des religions

Thèse présentée à la Faculté de théologie et de sciences des religions

En vue de l'obtention du grade de Ph.D. en Théologie
et
du grade canonique de D.Th. Doctorat en Théologie

avril 2017

© Ramanandraibe, 2017

Résumé

Basée sur la perspective des théologies contextuelles, cette recherche porte sur la stratégie discursive des enseignements sociaux catholiques locaux (ESCL) comme discours théologiques qui visent à libérer la population de Madagascar des possibles confusions dans leur discernement social. À partir d'une approche postcoloniale, l'analyse des discours abordés dans cette thèse étudie la manière dont les leaders catholiques élaborent les ESCL. Ces discours sont conçus en fonction de leur interprétation de la situation de Madagascar entre 1982 et 2002.

Utilisant l'analyse discursive postcoloniale, le travail développe la vérification des catégories coloniales dans les enseignements sociaux des leaders catholiques. La présence des généralisations et des affirmations non fondées, la manière de penser en dichotomie ainsi que la hiérarchisation des idées et des humains seront vérifiées. L'analyse tient compte de l'importance des rapports qui lient les ESCL à l'identité malagasy et au processus de globalisation néolibérale et de démocratisation sur la Grande île.

Mots-clés : Théologie contextuelle, enseignements sociaux catholiques, libéralisation, globalisation, démocratie, analyse discursive, postcolonialisme.

Abstract

Based on the perspective of contextual theologies, this research focuses on the discursive strategy of Local Catholic Social Teachings (ESCL) as theological discourses aimed at liberating the population of Madagascar from possible confusions in their social discernment. Using a postcolonial approach, the analysis of the discourses addressed in this thesis studies the way in which Catholic leaders develop their social teachings. These theological discourses are designed according to their interpretation of the situation of the country between 1982 and 2002.

Using postcolonial discursive analysis mean scrutinize the presence of colonial categories in the ESCL. The presence of generalizations and unfounded affirmations, the way of thinking in dichotomy, and the hierarchization of ideas and humans will be verified. The analysis takes into account the importance of the relationships that link the ESCL to the Malagasy cultural identity combined to the process of neoliberal globalization and the process of democratization of the Island of Madagascar.

Keywords: Contextual theology, catholic social teachings, liberalization, globalization, democracy, discursive analysis, postcolonialism.

Table des matières

Résumé	i
Abstract	ii
Table des matières	iii
Liste des sigles	vii
Liste des abréviations	xi
Remerciements	xii
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
Les caractéristiques des auteurs des ESCL et les modalités d’élaboration des ESCL.....	5
Les raisons d’être des ESCL	9
Les ESCL de Madagascar, une littérature peu étudiée.....	11
Une cosmologie traditionnelle et ses effets persistants.....	14
Théologie de l’inculturation, en Afrique et à Madagascar	16
Le contexte international des programmes d’ajustement structurel et ses effets à Madagascar	19
Les impacts de la globalisation en Afrique et à Madagascar : perspectives théologiques	32
Analyse discursive et postcoloniale	37

ESCL : le corpus étudié.....	39
Une analyse discursive postcoloniale : cadre conceptuel.....	41
Plan de la thèse.....	51
PREMIERE PARTIE : LES ÉVÊQUES DANS LE DÉBAT PUBLIC À	53
MADAGASCAR ENTRE 1982 et 2002.....	53
1.1 Introduction.....	53
1.2 Chapitre 1 : Les ESCL et le fil des événements politiques de Madagascar entre 1982 et 1992.....	55
1.2.1 L'arrière fond des ESCL publiés avant 1982.....	56
1.2.2 Les ESCL publiés entre 1982 et 1991	60
1.2.3 Les ESCL et la transition démocratique.....	76
1.3 Chapitre 2 : Les ESCL et les fils des événements politiques de Madagascar entre 1993 et 2002.....	86
1.3.1 Les ESCL au commencement de la démocratie.....	87
1.3.2 Les interventions des évêques durant l'ajustement structurel renforcé	112
1.3.3 Les ESCL et l'imposition du néolibéralisme	137
1.4 Conclusion.....	144
DEUXIEME PARTIE : LE CONTEXTE HISTORIQUE ET ANTHROPOLOGIQUE MALAGASY	152

2.1 Introduction	152
2.2 Chapitre 3 : L’histoire sociale et politique de Madagascar à la lumière du fokonolona	154
2.2.1 Le processus du peuplement de Madagascar	155
2.2.2 Le fokonolona avant la constitution de l’État malagasy	160
2.2.3 Le fokonolona après l’indépendance politique de Madagascar	169
2.3 Chapitre 4 : Trois fondements anthropologiques des Malagasy	174
2.3.1 Le Fihavanana	176
2.3.2 Les Raiamandreny : les parents sages	183
2.3.3 Le kabary	201
2.4 Conclusion.....	217
TROISIEME PARTIE : ANALYSE POSTCOLONIALE DES ENSEIGNEMENTS SOCIAUX CATHOLIQUES LOCAUX	224
3.1 Introduction	224
3.2 CHAPITRE 5 : La structure discursive des ESCL liée à la libéralisation économique	226
3.2.1 La déduction généralisante de la situation économique malagasy.....	229
3.2.2 Les deux classes sociales antagonistes.....	245
3.2.3 La hiérarchisation des humains corollaires à la division.....	253

3.3 Chapitre 6 : La structure discursive des ESCL liée à la libéralisation politique	260
.....	260
3.3.1 Les faits politiques et culturels généralisés	261
3.3.2 La fracture de la société en deux pôles opposés.....	272
3.3.3 La hiérarchisation corollaire à l'autoritarisme	289
3.4 Conclusion.....	305
CONCLUSION GÉNÉRALE	324
Bibliographie.....	344

Liste des sigles

ACF : Action Contre la Faim

AITEC : Association Internationale de Techniciens, Experts et Chercheurs

ANRT : Atelier National de Reproduction des Thèses

AP : Assemblées Plénières

AREMA : *Antoky ny Revolisiona Malagasy*

BM : Banque Mondiale

CEDOI : Conférence Épiscopale de l'Océan Indien

CELAF : Centre Lasalien Africain

CEM : Conférence Épiscopale de Madagascar

CEMCS : Conférence Épiscopale des Moyens de Communication Sociale

CIA : *Central Intelligence Agency*

CNOE : Comité National d'Observation des Élections

CSLCC : Conseil Supérieur de Lutte Contre la Corruption

DC : Documentation Catholique

DIAL : Développement, Institution et Analyse de Long Terme

ECAR : Église Catholique Apostolique Romaine

EEM : Église Épiscopale Malagasy

ESC : Enseignements Sociaux Catholiques

ESCL : Enseignements Sociaux Catholiques Locaux

FAD : Fonds Africain de Développement

FENU : Fonds d'Équipement des Nations Unies

FES : *Friedrich Erbert Stifting*

FFKM : *Fiombonan'ny Fiangonana Kristianina eto Madagascar*

FIMPIMA: *Fikambanan'ny Mpikabary eto Madagascar*

FJKM : *Fiangonan'i Jesoa Kristy eto Madagascar*

FLM : *Fiangonana Loterana Malagasy*

FMI : Fonds Monétaire International

FRPC : Facilité pour la Réduction de la Pauvreté et la Croissance

GRT : Groupe de Réflexion Théologique

GRT : Groupe de Réflexion Théologique

HCC : Haute Cour Constitutionnelle

INSTAT : Institut National de la Statistique

IRD : Institut de Recherche pour le Développement

ISTA : Institut Théologique d'Ambatoroka

ISTPM : Institut Supérieur de Théologie et de Philosophie de Madagascar

LMS : *London Missionary Society*

MADIO : MAdagascar-Dial-Instat-Orstom.

NEPAD : *New Partnership for Development*

ONG : Organisation Non Gouvernementale

ORSTOM : Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer

OUA : Organisation de l'Union Africaine

PAS : Programme d'Ajustement Structurel

PIB : Produit Intérieur Brut

PNUD : Programme des Nations Unies pour le Développement

PPN : Produits de Premières Nécessités

SAPRIN : *Structural Adjustment Participatory Review International Network.*

SCEAM : Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar

SCPR : Département des Programmes par Pays – Région Sud

SeFaFi : *Sehatra Fanarahamaso ny Fiainampirenena*

SILI : Système d'Importation Libéralisée

TdL : Théologie de la Libération

TdP : Théologie de la Politique

TIM : *Tiako i Madagasikara*

UCAO : Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest

UNESCO : *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*

USM : Unité Spéciale de Microfinance

WSCF : *World Student Christian Federation*

Liste des abréviations

Cf : Confer

Dt : Deutéronome

Éd : Éditeur

Éds : Éditeurs

etc. : Et cætera

Ex : Exode

Ff : Franc français

Fmg : Francs malagasy

Gen : Genèse

Is : Isaïe

Jn : Jean

Jo : Job

Lc : Luc

Lv :Lévitique

Mt : Matthieu

p. : Page

Ps : Psaumes

Tim : Timothée

Remerciements

Sans le soutien indéfectible de notre directeur Jean-François Roussel, de mes consœurs et confrères, de nos professeurs, des paroissiennes et paroissiens, et de nos proches, jamais nous n'aurions pu achever cette thèse. Nous tenons à remercier toutes celles et ceux qui auront cru en notre persévérance et en notre bonne foi.

Notre vive gratitude va plus particulièrement :

À tous les membres du Conseil générale de la congrégation des pères du Saint-Esprit à Rome pour leurs gestes et leurs mots d'encouragement.

À tous les membres de la congrégation des pères du Saint-Esprit de la province de Canada pour leur appui financier et fraternelle.

À tous les spiritains de l'Océan Indien et tout particulièrement au Cardinal Maurice Piat, Mgr Denis Wiehe et père Wenceslas Pierrot Rabe pour leurs recommandations de nous consacrer aux études comme engagement pastoral et missionnaire.

À feu Cardinal Armand Razafindratandra pour son accompagnement personnel à nous familiariser avec le voir-juger-agir dans notre contexte lors de nos années de tournées en brousse à Kandrehô, Betaimboay, Betainomby et les villages de la plaine de Betsiboka dans le diocèse de Mahajanga.

À mes professeurs : Anne Clifford, Michael Schlaüsser, James Baley, Aylward Shorter, David Robert, Olivier Bauer, Michel Beaudin, Denise Couture, Jean-François Roussel et tous les autres qui ont cru à notre aptitude tout au long de nos années académiques.

À Berthier Thériault, Roger Francis Jutras, Simone Verchère et tous les autres qui ont mis à notre disposition leurs temps et leurs connaissances linguistiques durant notre rédaction.

À tous les paroissiennes et paroissiens du Port Glaud et de la Grande Anse Mahe Seychelles, de la Duquesne *University* à Pittsburg, de la *Sainte Anne Parish* à St Thomas et de la *Holy Trinity Parish* à Woodstock dans le diocèse de London Ontario, du St Eusèbe de Versailles et du Tours Frontenac, de la Notre-Dame-de-la-Défense, de la Notre-Dame-des-Neiges et de l'église St Pascal Baylon dans l'archidiocèse de Montréal pour leur fidèle amitié et leur attention dans nos moments difficiles.

À mes proches Avery : Maureen, Bernie II, Bernie III, Creighton, Steve et Dan. À Yvon et Larna Chartrand, Carolyn et John Rosenberg, Lucy Gopale et Maryline Asba. À Iain Tait et à tous les membres de Scouts Canada pour leur apport et intérêt à notre travail de recherche en regard des ressources collectives permettant de faire face à la déstructuration néolibérale.

À Mgr Christian Lépine, Mgr Roger Dufresne, Mgr Michel Parent, Mgr Pierre Blanchard, l'Abbé Robert Dagenais et l'Abbé Rick Dales pour leur soutien discret et leur confiance.

À tous les religieux et religieuses : Marie-Louise Soaviloma, Perpétue Razafindrahaingo, Marie-Collette Raeliarisoa, Legoupil Daniel notre guide spirituel et tous les autres pour leur prière.

À la Faculté de théologie et de sciences des religions et à la Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal pour leurs divers soutiens.

À ma mère *mamamalala* Anisette Rafara, à mes sœurs Holy, Bako et Vola et à tous les membres de la communauté seychelloise de Canada pour leur amour sans condition. À Celui qui Est pour son aide et sa Constance.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Cette thèse porte sur les « enseignements sociaux catholiques locaux » (ESCL)¹ des évêques catholiques de Madagascar entre 1982 et 2002. Elle étudie les lettres pastorales des évêques en tenant compte du contexte « socio-économico-politico-religieux »² et culturel malagasy³, marqué par le processus de globalisation néolibérale et de démocratisation.

Il est observé que les ESCL produits pour les habitants de Madagascar entre 1982 et 2002 encouragent maintes fois ses récepteurs à changer de mentalité et à restructurer leur organisation politico-économique. En groupe, jeunes militants pour la justice et la paix et membres de la communauté de base du bas quartier de cité Tsaramandroso dans la ville de Mahajanga durant ces années, nous avons lu régulièrement en équipe les textes émis par les leaders catholiques. Ces textes ont été présentés par nos pasteurs comme des aiguiseurs de conscience supposés nous outiller pour redresser notre nation marquée par une injustice sociale multiforme.

Des années de réflexion en communauté de base, des désobéissances citoyennes à plusieurs reprises (grèves et manifestations sur la rue), des revendications de tous genres

¹ ESCL est l'abréviation du terme « enseignements sociaux catholiques locaux ». Ce sigle est inventé tout spécialement pour cette thèse, référant aux textes formant une unité de discours formulée par les leaders de l'Église catholique romaine concernant la situation à Madagascar. Dans cette recherche, nous préférons utiliser le terme « enseignements » au lieu du terme alternatif « doctrine » parce que notre point d'intérêt est l'observation de la pratique, de l'analyse et de l'énonciation des préceptes théologiques dans les textes des évêques catholiques de Madagascar. Ensuite, nous préférons mettre le mot « enseignements » au pluriel parce que nous considérons qu'il existe plusieurs enseignements sociaux dans l'Église catholique.

² Expression utilisée par Lise Baroni et Yvonne Bergeron pour désigner le contexte. Voir Lise BARONI & Yvonne BERGERON « Introduction générale » dans Lise BARONI, Michel BEAUDIN, Céline BEAULIEU, Yvonne BERGERON & Guy CÔTÉ (2011), *L'utopie de la solidarité au Québec. Contribution de la mouvance sociale chrétienne*, Montréal, Paulines, p. 9.

³ Le contexte culturel malagasy est bien particulier dû à son métissage africain et asiatique. Par ailleurs, cette thèse adopte la conviction que le contexte malagasy fait partie du contexte africain subsaharien quand il s'agit de sa réalité socioéconomique. De plus, plusieurs traits culturels malagasy sont similaires à la réalité culturelle de l'Afrique subsaharienne à cause de sa position géographique. C'est ainsi que cette recherche prend en compte plusieurs principes des théologiens et théologiennes de l'Afrique-subsaharienne.

et des pertes de vie d'amis et de membres de nos familles ont marqué nos années de participation au processus de libération économique et politique. De nos jours encore, les bilans venant des organismes internationaux indiquent que les indices de qualité de vie de la population liés à sa situation économique ne montrent pas une grande amélioration depuis sa colonisation.

De plus, la désarticulation des valeurs communes s'amplifie dans l'univers culturel malagasy; sont en cause non seulement la difficulté d'application de la démocratie à la société locale mais également la réalité de la globalisation néolibérale⁴ qui n'est pas uniquement un projet économique. Elle est aussi une approche de la culture qui prône la souveraineté du consumérisme et la loi d'un marché aux dépens de certaines valeurs humaines, au nom du profit et au détriment de l'environnement.

En somme, le redressement de la nation et l'amélioration des conditions de vie de la majorité de la population, tant espérée en adoptant la libéralisation de l'économie et le processus démocratique, ne se réalisent pas. En contrepartie, les « représentations mentales qui démobilisent les intelligences et les imaginations »⁵ s'amplifient. Les ESCL

⁴ Le théologien Joseph Comblin voit le néolibéralisme comme « une théorie économique, utopique, éthique ou philosophique de l'être humain. En fait, c'est une philosophie qui se présente sous les traits d'une théorie économique, affublée de toute la valeur scientifique que le monde attribue à l'économie ». Voir Joseph COMBLIN (2003), *Le néolibéralisme : pensée unique*, Paris, L'Harmattan (coll. « Questions contemporaines »), p. 8. L'auteur souligne que le néolibéralisme « prétend donner une interprétation complète de l'Être humain et de son histoire, en partant de l'économie. Il fait de l'économie le centre de l'Être humain, centre à partir duquel tout le reste s'explique ». Ibid., p. 15. Comblin explique que dans cette logique, « le modèle veut croire que l'individu isolé sur le marché est réellement libre : il pourra choisir et ce choix représenterait la vraie liberté ». Voir *ibid.*, p. 22. Les néolibéralistes s'imposent ainsi dans le monde avec leur modèle social uniquement économique en prônant qu'ils sont « les libérateurs du Tiers-Monde et les vrais sauveurs des pauvres » (Ibid., p. 8). C'est dans ce sens que le terme « globalisation néolibérale » sera utilisé dans cette thèse pour signifier le système qui a commencé à marquer le contexte socioéconomique de Madagascar depuis les années 1980. La globalisation néolibérale se comprend alors comme un processus économique de mondialisation d'un modèle économique qui prône la liberté individuelle, en se concentrant sur le marché, sur l'accumulation des profits et sur la protection des avantages des privilégiés du marché.

⁵ Ka MANA (1993), *Théologie africaine pour temps de crise*, Paris, Karthala, p.125.

réussissent-ils à offrir des discours pertinents, capables de contribuer de manière novatrice à la restauration de l'humanité malagasy et au redressement de la nation?

Les discours des évêques dans lesquels nous avons puisé notre motivation au changement social émanent d'une force mobilisatrice non négligeable, qui porte une critique des politiques socio-économiques du pays. Arrivent-ils à féconder un imaginaire collectif en vue de restructurer la culture commune?

Pour mieux comprendre ce phénomène, cette thèse emprunte une double approche : fondamentalement postcoloniale, elle accorde aussi une grande importance à certains aspects structurants de la culture traditionnelle malagasy, mis à mal par les transformations néolibérales et investis par l'épiscopat. La question est de savoir si le discours épiscopal s'avère ici libérateur ou s'il ne contribue pas plutôt à miner insidieusement ces piliers culturels.

Au cours de la période que nous étudions et qui est un tournant majeur pour le pays, l'épiscopat de Madagascar plaide pour certaines valeurs sociales et tente de témoigner de façon efficiente de la présence d'un Dieu qui sauve et qui libère. Comment se fait-il que tant d'années d'interventions épiscopales n'aient eu aucun effet apparent sur la vie sociale et politique? Arrivent-ils à réveiller l'imaginaire collectif de la population et à le mobiliser pour une analyse sociale et politique libératrice? Par ailleurs, est-ce que les évêques tiennent compte des ressources de la culture commune traditionnelle malagasy dans l'élaboration de leurs ESCL adressés aux habitants de Madagascar ?

Devant ces questions, cette recherche avance l'hypothèse suivante : dans les ESCL écrits durant le processus de démocratisation et de libéralisation économique se manifestent des traits qui tendent à saper des ressources collectives qui permettraient de faire face à la déstructuration néolibérale. Ces tendances elles-mêmes sont le reflet d'un héritage colonial

auquel les évêques ne sont pas étrangers, et qui demanderait un long travail d'évangélisation.

Les principaux problèmes abordés dans cette thèse ressortent d'acquis importants qu'on retrouve dans la littérature académique. Des notions, des théories, des méthodes et des principes ont déjà été proposés dans des publications qui traitent plusieurs volets : les études des ESCL de Madagascar, les publications sur l'identité culturelle collective malagasy, les théologies contextuelles africaines qui abordent les problèmes liés à la libéralisation et l'usage des théories postcoloniales dans ces théologies. Quelques précisions s'imposent avant les analyses discursives du corpus choisi dans cette thèse.

Les caractéristiques des auteurs des ESCL et les modalités d'élaboration des ESCL

Les ESCL font l'objet d'étude de cette recherche. Les « enseignements sociaux catholiques locaux » sont les textes des leaders catholiques concernant la situation à Madagascar. Tout comme le font les leaders catholiques des autres pays, ils « abordent les thèmes fondamentaux de toute vie en société (politique, économie, éducation, culture et autres) ainsi que les principales difficultés et défis majeurs [...] »⁶ auxquels font face les Malagasy dans leur quotidien. La majorité de ces textes ont été édités dans la collection *Église et Société à Madagascar*, sous la responsabilité du Centre Justice et Foi d'Antananarivo. Cette collection rassemble plusieurs textes venant de plusieurs auteurs. Ces enseignements sociaux forment un registre de discours qui a un langage et une logique interne propres, auquel nous nous intéresserons dans cette thèse⁷.

Les ESCL des évêques de Madagascar sont constitués de déclarations, allocutions, exhortations apostoliques et lettres pastorales. Ces lettres pastorales sont plus longues et plus étayées que les déclarations et exhortations épiscopales. Chaque lettre porte un thème, décidé durant l'Assemblée plénière des évêques de Madagascar. Les thèmes sont souvent

⁶ Sylvain URFER, « Préface », dans *L'Enseignement social de l'Église, Ny fampianaran'ny fiangonana momba ny fiarahamonina, 50 textes choisis*, Antananarivo, Foi et Justice, 1997, p. 7.

⁷ Selon Jean-Paul II « Durant des siècles, de ses origines à aujourd'hui, l'Église s'est toujours confrontée avec le monde et ses problèmes, les éclairant de la lumière de la foi et de la morale du Christ. Ceci a favorisé la formation et la réalisation, au cours de l'histoire, d'un corps de principes de la morale sociale chrétienne que l'on connaît aujourd'hui sous le nom de 'doctrine sociale de l'Église'. » JEAN-PAUL II, « Audience générale du 13 mai 1981 » dans *Documentation Catholique*, n° 1809 du 7 juin 1981, p. 533. Citée par FOI ET JUSTICE, *L'Enseignement social de l'Église, 50 textes choisis*, ibid., p. 11. En accord avec cette affirmation, dans sa catéchèse, Raymond Saint-Jean enseigne que la morale sociale est la science qui enseigne quel est notre devoir social en tant que personne croyante. Pourquoi c'est un devoir et comment devons-nous le remplir à la lumière de notre foi chrétienne ? La morale sociale chrétienne est donc la partie de la théologie qui s'occupe de l'agir chrétien en société, selon l'auteur. Voir Raymond SAINT-JEAN (1995), *Doctrine sociale de l'Église, Éléments*, Antananarivo, Foi et Justice, p. 1.

en rapport avec la situation sociopolitique et économique, parfois liés à d'autres questions pastorales⁸.

L'histoire chrétienne de Madagascar démontre que le nombre des évêques malagasy – auteurs de ces ESCL – a augmenté progressivement par rapport à leurs confrères étrangers, après le Concile Vatican II. Avant cela, la majorité des membres de la Conférence épiscopale de Madagascar étaient des missionnaires français. On commença à nommer quelques évêques malagasy après la proclamation de l'indépendance politique de la Grande île en 1960.

Après le Concile, il y a une transformation notable et rapide de la physionomie des membres de la CEM. Plusieurs membres du clergé, originaires de Madagascar, ont été nommés évêques. Entre 1982 et 2002, période durant laquelle les ESCL analysés dans cette recherche ont été élaborés, environ 75 pour cent des évêques catholiques sont originaires du pays.

Les évêques malagasy ont effectué leur formation théologique en Occident aux cycles supérieurs. Les évêques étrangers, nommés à Madagascar, sont membres des congrégations missionnaires qui ont leur maison générale en Europe. Leur élaboration des ESCL se réfère à la fois à la réalité locale et aux enseignements sociaux catholiques publiés par le Saint Siège. Il est éclairant aussi de souligner que les visites apostoliques *ad limina* régulières, effectuées par l'Épiscopat de Madagascar à Rome, sont des sources d'inspiration des lettres pastorales communes importantes.

⁸ Ces informations sont recueillies durant notre entretien avec Mgr Di Pierro Gaetano, évêque du diocèse de Moramanga de Madagascar et membre de la CEM lors de son passage à Montréal le 12 avril 2011.

En nous appuyant sur nos échanges de courriels avec le père Gabriel Randriamanantena, l'actuel secrétaire de la Conférence Épiscopale de Madagascar (CEM), voici quelques étapes importantes de la construction des ESCL.

Il existe deux sessions annuelles d'Assemblées Plénières (AP) ordinaires et deux sessions du Conseil Permanent des évêques catholiques à Madagascar. Ceux-ci tiennent aussi des réunions extraordinaires, selon la nécessité perçue par la CEM. Afin de se rencontrer, les évêques se donnent rendez-vous régulièrement. Notons que les productions des ESCL se font habituellement après une AP.

Chaque AP débute par une rencontre des cinq groupes d'appartenance : leur archidiocèse. Chaque évêque partage les nouvelles de son diocèse dans son groupe d'appartenance. Cette rencontre dure une demi-journée. Une heure et demie de partage de nouvelles en groupe et des heures de remontée des nouvelles en AP. Chaque archidiocèse partage ainsi son vécu avec les autres archidiocèses.

Suite à ces partages, selon les faits et expériences présentés entre les cinq groupes, l'AP peut décider de publier un discours commun des membres de la CEM. C'est à main levée, en pleine assemblée, que les évêques prennent cette décision. S'ils optent pour l'élaboration d'un ESCL, l'AP invite d'abord des experts de la problématique discutée en AP. Ces experts aident les évêques à mieux comprendre la réalité de leurs différents contextes.

Ensuite, l'AP désigne un comité de rédaction. Les membres de ce comité sont tous des évêques, accompagnés par le secrétaire de la CEM. Ce dernier a comme responsabilité de préparer les compte-rendus des réunions sans participer à la discussion. Il a seulement droit à quelques interventions si nécessaire. Des experts sont parfois présents durant

l'élaboration des ESCL mais ce sont les évêques membres du comité de rédaction qui construisent le texte.

La mission de ce comité de rédaction consiste à élaborer une ébauche du discours commun à publier après l'AP. Quand le comité réussit à composer son premier texte, il choisit un rapporteur pour le présenter à la discussion en AP. Chaque membre de la CEM corrige ensuite phrase par phrase l'ébauche proposée. Ensuite, le secrétaire de la CEM et certains évêques désignés en AP améliorent les corrections proposées en AP avant la publication du texte définitif. Si le temps le permet, ce comité de correction finalise le texte, les évêques recevront la version finale de leur discours commun avant la fin de l'AP.

La version originale de l'ESCL s'effectue d'abord en langue malagasy. Le secrétaire de la CEM et un autre évêque s'appliquent ensuite à le traduire. Le discours commun est ensuite diffusé par la radio catholique *Don Bosco* et par le journal *Lakroan'ny Madagascar*. Après ces diffusions, des copies sont distribuées aux journalistes qui les demandent. Selon les thèmes abordés, certains discours sont envoyés directement aux gouvernants politiques du pays avant d'être radiodiffusés et publiés.

Les raisons d’être des ESCL

Dans les ESCL, les évêques proposent des principes de réflexion, des normes de jugement et des guides d’action pour les habitants de Madagascar, concernant diverses questions sociales⁹. Ils se veulent

« [...] un instrument d’investigation et de compréhension de la réalité sociale dans toutes ses dimensions civiques, économiques, sociales, culturelles, spirituelles ; un guide pour la réflexion éthique : pour quelle raison agir ? Au nom de quel principe ? Et dans quel but ? Une incitation à l’action sur et dans les structures professionnelles, syndicales, associatives ou religieuses dans lesquelles est engagé chaque chrétien. »¹⁰

Les ESCL se veulent être ainsi des instruments pastoraux qui visent à nourrir la capacité de rendre présentes les valeurs inspirées du Christ libérateur face aux circonstances socioéconomiques et politiques du pays. D’ailleurs, la Conférence épiscopale de Madagascar rappelle que

« L’engagement de l’Église dans la société découle de sa mission religieuse. N’étant liée à aucune culture, aucune idéologie et à aucun système, l’Église recherche la véritable union sociale visible entre les hommes. Dans ce but, les chrétiens ont à faire l’unité de leur foi et de leur comportement quotidien. »¹¹

Les ESCL sont issus des enseignements sociaux catholiques (ESC). Leur but principal est de proclamer la vérité sur le Christ, « en l’appliquant dans une situation concrète »¹². Les leaders catholiques s’efforcent d’y formuler « des propositions visant à éclairer les relations entre les droits inaliénables de chaque homme et les exigences

⁹ Notons que la Conférence épiscopale de Madagascar enseigne que « L’enseignement social de l’Église se propose d’éclairer un monde sans cesse changeant à la lumière de la foi chrétienne. Son but est de défendre la dignité de l’homme et de réaliser la justice pour tous et chacun. Élaborée à partir des vérités rationnelles et révélées concernant la nature de l’homme, cette doctrine sociale incite les chrétiens à prendre toutes leurs responsabilités dans la société terrestre. » Voir CEM, *L’Enseignement social de l’Église depuis Vatican II, 100 textes choisis*, Antananarivo, Foi et Justice, 1984, p. 3.

¹⁰ Sylvain URFER, « Préface », dans *L’Enseignement social de l’Église, Ny fampianaran’ny fiangonana momba ny fiarahamonina*, ibid., p.7.

¹¹ CEM, *L’Enseignement social de l’Église depuis Vatican II, 100 textes choisis*, ibid., p. 7.

¹² JEAN-PAUL II, « Sollicitudo Rei Socialis », n° 41, dans *L’Enseignement social de l’Église, Ny fampianaran’ ny fiangonana momba ny fiarahamoina, 50 textes choisis*, ibid., p. 187.

sociales, de telle façon que la personne puisse réaliser ses aspirations les plus profondes et s'épanouir intégralement, selon sa condition de fils de Dieu et de citoyen »¹³.

Entre 1982 et 2002, dès leur publication, les ESCL étaient diffusés par la radio nationale durant les émissions catholiques et par la radio catholique *Don Boscon*. Les ESCL étaient publiés aussi dans la presse catholique *Lakroan'i Madagascar*. Ils étaient aussi lus par certains pasteurs dans leurs paroisses et commentés en communauté de base. Malgré cette diffusion et ces lectures en groupes, rares sont les débats publics à la radio et les analyses approfondies publiées concernant les textes collectifs des évêques de Madagascar. En fait, malgré une recherche fouillée, nous n'avons rien trouvé qui permette de retracer de quelconques débats publics sur ces documents, ce qui confirme notre expérience personnelle de cette époque : au-delà de leur diffusion et de lectures en groupes restreints, ces enseignements ne semblent avoir eu qu'un faible écho, voire même aucun.

¹³ JEAN-PAUL II, « Homélie de La Havane du 25 janvier 1998 », dans *Documentation Catholique*, n° 2177 du 1er mars 1998, p. 232.

Les ESCL de Madagascar, une littérature peu étudiée

Les ESCL ont fait l'objet de très peu d'études académiques à ce jour. En 2015, Ignace Maduku Ndongala l'a soutenu dans sa thèse à la Faculté de Théologie et de sciences des religions à l'Université de Montréal¹⁴. Cette thèse est suivie d'une publication où le chercheur « analyse les dynamiques politiques de la religion à partir de l'engagement sociopolitique de l'Église catholique »¹⁵ des évêques de la RD Congo. Les deux œuvres étudient les paroles épiscopales. L'auteur précise que la « régulation religieuse du politique, (est) rarement étudiée par les sciences humaines »¹⁶.

Dans ses recherches, Maduku montre que les évêques de RD Congo possèdent un grand « potentiel de mobilisation citoyenne des chrétiens, des hommes et des femmes de bonne volonté »¹⁷. Dans son analyse, il identifie « un environnement dominé par l'autoritarisme » comme contexte de la production des discours. L'auteur découvre que cet environnement a comme effet la reproduction de l'autoritarisme et « la culture protestataire des habitants de Kinshasa »¹⁸.

Dans sa thèse défendue à l'Institut catholique de Paris en 2008, le théologien originaire de Madagascar Omer Georges Tsiazonaly aussi étudie les enseignements sociaux publiés pendant l'époque coloniale. Dans cette étude des discours collectifs des évêques catholiques, qui « se veut être une thèse de l'histoire des missions »¹⁹, Tsiazonaly

¹⁴ Ignace Maduku NDONGALA (2015), *Autoritarismes étatiques et régulation religieuse du politique en République démocratique du Congo. Analyse discursive de la parole épiscopale catholique sur les élections (1990-2015)*, Montréal, Université de Montréal, (Thèse), 403 pages.

¹⁵ Ignace Maduku NDONGALA (2016), *Religion et politique en RD Congo*, Paris, Karthala, p. 15.

¹⁶ NDONGALA, *Autoritarismes étatiques et régulation religieuse du politique en République démocratique du Congo. Analyse discursive de la parole épiscopale catholique sur les élections*, *ibid.*, p. 401.

¹⁷ NDONGALA, *Religion et politique en RD Congo*, *ibid.*, p. 9.

¹⁸ *Ibid.*, p. 8.

¹⁹ Georges Omer TSIAZONALY (2008), *L'aspiration à l'indépendance dans les textes des évêques de Madagascar entre 1934 et 1956. La défense de la dignité d'un peuple*, Paris, ANRT (Atelier National de Reproduction des Thèses), p. 8.

adopte « une approche chronologique » des huit lettres collectives écrites par les évêques entre 1934 et 1956. Ces textes abordaient des thèmes liés à la colonisation.

En général, cette recherche prend l'allure d'une recension des discours des évêques publiés durant une époque spécifique. Loin d'être une analyse critique des discours des évêques à l'aide d'outils théoriques spécifiques, elle s'applique à mettre en relation le contenu des discours des évêques avec le nationalisme, la violence et le communisme. Selon Tsiazonaly, malgré la complexité de la période coloniale, les évêques ont réussi à mener leur mission en fidélité avec l'Évangile. Ils ont pu formuler des enseignements sociaux « sans tomber dans une influence d'aucune forme de système idéologique qui pourtant caractérise le milieu social [...] »²⁰.

« Leur premier mérite est avant tout leur attention au réel social et, par conséquent, leur courage d'avoir bricolé (sic) quelque chose à partir des grands principes relatifs à l'enseignement social de l'Église. »²¹

Cette thèse est utile dans notre recherche, dans la mesure où elle nous informe succinctement du schème mental des évêques de Madagascar vis-à-vis la colonisation avant la déclaration officielle de l'indépendance politique de la nation malagasy en 1960. Dans sa conclusion générale (paradoxalement à ce qu'il affirmait un peu plus avant dans sa thèse), l'auteur souligne que les évêques sont marqués par la vision du monde de leur époque. Ils affichent une forte conviction « de vouloir apporter une civilisation à un peuple qui est censé être en retard par rapport à l'Occident »²².

Selon Tsiazonaly, le propos des évêques se résume ainsi : d'un côté, « le colonisé doit accueillir le colonisateur comme un frère qui peut apporter des qualités nécessaires

²⁰ Ibid., p. 223.

²¹ Ibid., p. 230

²² Ibid., p. 231.

pour son épanouissement »²³. De l'autre côté, « le colonisateur doit consacrer ses talents et ses efforts à la prospérité du pays auquel ils sont attachés »²⁴. Écartelés entre le souci de la justice sociale et la prudence pastorale, les évêques adoptent une position ambiguë : une « position contre-culturelle à l'époque du colonialisme » et une position qui endosse le système colonial tant que sa pratique est habitée par les valeurs chrétiennes. Tsiazonaly montre que le schème mental des évêques a été marqué par une vision du monde qui considérait les colons comme des porteurs de progrès et les colonisés malagasys comme des personnes à civiliser.

L'analyse de Tsiazonaly montre que les évêques de l'époque coloniale recourent à des éléments traditionnels du *kabary*, l'art oratoire traditionnel de Madagascar. Nous examinerons aussi comment certains de ces éléments sont mis en œuvre à l'époque postcoloniale. La thèse de Tsiazonaly nous montre que ces éléments sont présents depuis longtemps dans les discours des évêques.

²³ Ibid., p. 239.

²⁴ Ibid., p. 239.

Une cosmologie traditionnelle et ses effets persistants

La *malagasité* est un terme délibérément inventé dans cette recherche. Nous le proposons pour désigner l'ensemble des représentations collectives et la vision du monde des Malagasy²⁵. Il concerne la construction de l'identité commune des peuples de Madagascar, ainsi que l'état d'esprit et la cosmogonie des habitants de Madagascar. Il fait référence à des normes subjectives, des valeurs et des manières de comprendre la réalité. Il a donc trait à la manière de s'organiser en société. En somme, la malagasité ressort de tous les éléments théologiques, anthropologiques et sociologiques qui font les habitants de la Grande île : les Malagasy. Elle se comprend à partir de l'interrelation des notions clés comme : *Fanahy, Fihavanana, Aina, fokonolona, raiamandreny et kabary*.

Sur la culture traditionnelle de Madagascar dont sont extraits ces éléments, nous nous appuyerons sur divers travaux anthropologiques, parmi lesquels ceux de Hilaire

²⁵ Ce travail opte pour l'utilisation du terme « malagasy », couramment employé avant l'arrivée des colons français en 1896 pour désigner à la fois la langue et la population de Madagascar. Les intellectuels avertis de la Grande île identifiaient le mot malgache (*Mal-Gâche*) comme une transformation du « malagasy ». Le terme « malgache » est d'origine coloniale, inventé par les envahisseurs, pour devenir aussitôt une connotation péjorative. Malgache (mal à gauche ou maladroit) désigne les peuples de Madagascar comme des sauvages, une population des primitifs. Plus précisément, les Malagasy étaient considérés comme des « sujets mal en tout » et qui « gâchent beaucoup » les bien de leurs maîtres. Dans ses fouilles d'archives, le théologien Georges Omer Tsiazonaly donne l'exemple des écrits de Leblond Marius (de son vrai nom Georges Athénas) et de Leblond Ary (de son vrai nom Aimé Merlo). Ces deux auteurs ont été reconnus par la France comme les connaisseurs de Madagascar depuis la défaite militaire malagasy du 30 septembre 1895. Il leur a été confié la représentation de Madagascar par le commissaire général Lyautey à l'Exposition Coloniale Internationale de Vincennes en 1931. Leurs écrits sont archivés dans leur ouvrage intitulé *Madagascar, Création française*, Paris, Plon, publié en 1934. Tsiazonaly découvre que les Leblonds qualifiaient Madagascar comme le « petit île fauve » ou la « Lémurie », une île qui abrite des indigènes, des fainéants hypocrites, des imbéciles hagards, des fauves prompts à la cruauté. Dans leur livre, les Leblonds qualifient un indigène de Madagascar comme « un primitif à prétentions de primaire, un gâcheur de civilisation... « un gâche » ». Voir LEBLOND (Maurius – Ary) (1934), *Madagascar, Création française*, Paris, Plon, p. 105. Tsiazonaly souligne que le mot « gâche » que les Leblonds emploient ici est « diminutif fameux et quelque peu péjoratif de Malgache ». Citation des Leblonds dans *ibid.*, p. 105 citée dans Georges Omer TSIAZONALY (2008), *L'aspiration à l'indépendance dans les textes des évêques de Madagascar entre 1934 et 1956. La défense de la dignité d'un peuple*, *ibid.*, p. 25. L'emploi positif du terme « malagasy » comme peuple et comme langue par les intellectuels avertis s'est imposé timidement après l'indépendance de 1960 de façon à bien signifier la souveraineté et la dignité des habitants de Madagascar. De nos jours, la Constitution du pays fait usage du terme malagasy au lieu de l'appellation malgache pour désigner et la population et la langue de Madagascar.

Aurélien Marie Raharilalao, de Robert Dubois, de Robert Jaovelo-Dzao, de Pierre Lupo, de Chierella Mattern et de Faraso Ravelomandeha. Certains éléments anthropologiques majeurs retiendront notre attention : le *Fihavanana* (flux vital assurant la communion des vivants et des personnes), le « *Ny Fanahy maha-olona* », qui fonde la qualité de toute personne humaine mais qui est susceptible de croître comme de s'étioler, selon les choix faits par chacun²⁶.

Nous examinerons aussi le *fokonolona*, unité sociale traditionnelle des Malagasy, formée par tous ceux et celles qui se sentent de la même racine, du même sang, de la même famille, d'une même demeure, des mêmes ancêtres, de la même terre des ancêtres, de la même source de vie. Par ailleurs, nous accorderons une importance particulière à la notion de *raiamandreny*, littéralement les « parents sages », leaders de la communauté. Ces travaux nous aident à comprendre qu'il est impossible de saisir la notion de malagasy sans saisir ces notions traditionnelles, leur ancrage dans une cosmologie locale et leurs effets persistants dans l'existence des Malagasy, en dépit de leur mise à mal par l'introduction d'une cosmologie occidentale et moderne.

²⁶ Voir CEM, « 25 mars 1994 – La démocratie », dans *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Foi et Justice, Volume 4, 1995, p. 127.

Théologie de l'inculturation, en Afrique et à Madagascar

L'inculturation s'est imposée comme un paradigme important dans la théologie et dans l'engagement pastoral des Églises chrétiennes contemporaines en Afrique²⁷. Dans ses études sur la malagasité et l'inculturation, le théologien Modeste Rakotondrabe²⁸ donne l'exemple du théologien Pedro Arrupe, ancien supérieur général des Jésuites, qui a apporté une précision importante sur la notion d'inculturation en 1977 en abordant ce problème en catéchèse²⁹. Le 14 mai 1978, dans sa « Lettre sur l'Inculturation », il formule une acception de la notion de l'inculturation dans le domaine de l'évangélisation en écrivant :

« L'inculturation est l'incarnation de la vie et du message chrétiens dans une aire culturelle concrète, en sorte que non seulement cette expérience s'exprime avec les éléments propres de la culture en question (ce ne serait alors qu'une adaptation superficielle), mais encore que cette même expérience se transforme en un principe d'inspiration, à la fois norme et force d'unification, qui transforme et recrée cette culture, étant ainsi à l'origine d'une nouvelle création. »³⁰

Dans le contexte africain, Vincent Mulago précise qu'à la lumière de Vatican II, « le génie et la tradition de chaque peuple sont respectés, par l'acceptation de tout ce qu'il y a de naturellement bon dans le patrimoine culturel et éthique des diverses nations, par la

²⁷ Pour les précisions sur l'importance de l'inculturation dans le domaine de l'Évangélisation, voir surtout David BOSCH (1991), *Transforming Mission : Paradigm shifts in theology of mission*, New York, Orbis Books, Maryknoll et la nouvelle édition à l'occasion de la publication de ce premier livre dans David BOSCH (2011), *Transforming Mission : Paradigm shifts in theology of mission*, New York, Orbis Books, Maryknoll (With foreword by William R. Burrows and a new concluding chapter by Darrell L. Guder & Martin Reppenhagen). Voir aussi, IDEM (1995), *Dynamique de la mission chrétienne et avenir des modèles missionnaires*, Lome, Paris, Geneve, Haro, Karthala, Labor et Fides.

²⁸ En 1991, dans la revue de l'ISTPM (Institut Supérieur de Théologie et de Philosophie de Madagascar), établissement Antsiranana, le théologien Modeste Rakotondrabe amorce un débat sur l'existence ou non de l'identité malagasy dans la conjoncture mondiale d'aujourd'hui. Ce spécialiste de la mise en relation de la foi chrétienne et de l'identité culturelle malagasy propose des balises à prendre en compte quand il s'agit d'identifier les éléments qui font les peuples de Madagascar : Malagasy. Ses propos se trouvent dans Modeste RAKOTONDRABE (1991), « La culture malgache face à la dialectique de la tradition et de la modernité » dans *Recherche et Documents*, Antsiranana, ISTPM, pp. 51-77.

²⁹ Pedro ARRUPE, « Catéchèse et inculturation », dans *Lumen Vitae*, Vatican, Librairie Vatican, XXXII, n°4, 1977, p. 447. Pour la référence de Rakotondrabe à Arrupe, voir RAKOTONDRABE, « La culture malgache face à la dialectique de la tradition et la modernité », *ibid.*, p. 51.

³⁰ Cette définition de la notion de l'inculturation venant de la « Lettre sur l'inculturation » pourrait être retrouvée dans Pedro ARRUPE (1995), *Écrits pour évangéliser*, Paris, Desclée de Brouwer, pp. 169-170.

christianisation de tout ce qui peut être christianisé »³¹. En lien avec le travail de l'évangélisation, l'inculturation est alors du ressort à la fois de l'identification des valeurs chrétiennes déjà présentes dans la culture locale avant l'arrivée des missionnaires et de « la réappropriation créatrice des énoncés de foi de l'Église dans notre culture »³².

Pour la mise en rapport de l'inculturation à la malagasité, l'approche de Rakotondrabe met l'accent sur quelques idées dont il faut tenir compte pour éviter de tomber dans l'essentialisation ou l'idéalisation de la culture malagasy dans le travail de l'évangélisation. En effet, « les sociétés traditionnelles, loin de se définir par la stabilité, changent [...]. Ces transformations sont réelles »³³. La recherche d'une « mentalité ancestrale » pure est vouée à l'échec car la culture traditionnelle malagasy à l'état pur n'existe pas³⁴ et toute société se transforme en permanence³⁵.

On peut même retrouver des hétérogénéités, des antinomies dans les valeurs traditionnelles et leur pratique dans le quotidien³⁶. La malagasité est en perpétuelle mutation, sous l'effet de causes tant allogènes qu'internes³⁷. Cependant, « à Madagascar, l'accueil de la modernité par la tradition a toujours été ambigu : il est à la fois marqué par la fascination et le rejet »³⁸. Pourtant, « tous les éléments de la tradition malgache ont subi

³¹ Voir Vincent MULAGO (2007), *Théologie africaine et problème connexes*, Paris, L'Harmattan, p. 53.

³² Léonard Santendi KINKUPU (2003), *Dogme et inculturation en Afrique. Perspective d'une théologie de l'invention*, Paris, Karthala, p. 14. Originaire de la République démocratique du Congo et formée à Paris – IV Sorbonne, Léonard S. Kinkupu fait partie des théologiens respectés spécialistes de la théologie de l'inculturation en Afrique.

³³ Ibid., p. 56.

³⁴ Ibid., p. 52.

³⁵ Ibid., p. 53.

³⁶ Rakotondrabe parle de l'existence de la dichotomie entre les normes proclamées et les pratiques courantes en prenant l'exemple de l'ambiguïté sur le respect de la vie, le respect d'*Aina* et certaines pratiques anti-vies dans le quotidien des malagasy. Ibid., p. 53.

³⁷ Ibid., p. 63. Rakotondrabe conclut par exemple « la culture malgache évolue, sous l'influence des nouvelles conditions d'existence, du contact avec l'étranger et est ce qu'on peut appeler la culture moderne internationale. » Ibid., p. 52.

³⁸ Ibid., p. 65. Parmi ces ambiguïtés sont le rejet de ce qui vient des Blancs et l'admiration de l'intelligence, de la pratique linguistique, des techniques et du système éducatif de type occidental. Rakotondrabe écrit : «

des influences européennes : la langue, les croyances, les rites, les arts, l'organisation sociale et le paysage familial »³⁹. Par conséquent, selon Rakotondrabe, quand on parle de culture spécifiquement malagasy ou de malagasité, il est important de reconnaître que « la culture malgache évolue : c'est un fait indéniable. Elle n'est plus et ne doit plus être ce qu'elle était autrefois »⁴⁰. En conséquence, la malagasité, plutôt qu'une essence, a trait à « une certaine manière d'envisager le réel, au-delà des coutumes qui peuvent changer »⁴¹.

Pendant la colonisation, si les nationalistes rejetaient l'occupant, ils n'en accueilleraient pas moins ses apports : l'habillement, les écoles, la langue française... » Ibid., p. 68. Il précise : « Dans l'histoire de la tradition malgache avec l'Occident, depuis le 19^e siècle, on retrouve toute cette ambiguïté dont nous venons de parler. » Ibid., p. 65.

³⁹ Ibid., p. 70. C'est dans ce sens que la religion chrétienne, elle aussi, à son tour a influencé certains éléments de la tradition malagasy. En observant les rituels, Rakotondrabe note que certains rites ont disparu, d'autres ont changé de sens, d'autres ont subi des modifications. Il écrit « d'autres coutumes n'ont pas disparu mais se sont modifiées dans un sens syncrétiste [...] La plupart des coutumes, enfin, ont subi un déplacement de sens ». Ibid., pp. 71-72.

⁴⁰ Ibid., pp. 73-74.

⁴¹ La malagasité est donc en rapport avec la « manière spécifique de comprendre la réalité et de se poser des questions ». Voir *ibid.*, p. 74.

Le contexte international des programmes d'ajustement structurel et ses effets à Madagascar

L'économiste Gustave Massiah définit le programme d'ajustement structurel (PAS) comme un modèle de développement⁴². Ce programme comporte des séries de concepts à appliquer comme politiques économiques visant à la transformation sociale⁴³. Le PAS a été conçu pour résoudre « la crise de la dette »⁴⁴ des pays en voies de développement⁴⁵.

Dans son travail qui retrace l'histoire de l'endettement des pays pauvres, l'économiste Bernard Conte note qu'après leur indépendance politique dans les années

⁴² Gustave MASSIAH , « Grandeur et décadence de l'ajustement structurel. Les programmes d'ajustement structurel et le développement », dans *Points de vue et contributions, la question mondiale*, Avril 2000 AITEC (Association Internationale de Techniciens, Experts et Chercheurs), p. 1.

URL : www.globenet.org/aitec/contributions/pasetdeveloppement.htm . (Consulté le 20 mars 2017).

Selon Gustave Massiah, un modèle de développement s'identifie comme « un accord sur les orientations générales du développement sur les grandes lignes de la stratégie de transformation sociale ». Ibid., p. 2.

⁴³ En lien avec le concept de « la transformation sociale », Massiah explique que « à chaque période, en situation, il y a des mouvements de réponse aux conceptions dominantes et aux politiques de développement qui leur correspondent ». Ibid., p. 2.

⁴⁴ Pour décrire ce qu'on entend par 'la crise de la dette', Bernard Conte rappelle que « les pays du Sud sont traditionnellement importateurs nets de capitaux. En effet, leur épargne intérieure est généralement insuffisante pour couvrir leurs besoins d'investissement ». Ibid., p.1. Conte se réfère aux deux autres économistes Yves Dezalay et Brayant Garth et précise que la crise de la dette commençait au début des années 1970. « La majorité des pays pauvres de la planète ont déjà atteint le seuil de l'endettement autorisé ». Selon Dezalay et Garth, c'est dans ce contexte que l'économiste Irving Friedman et ses équipes du bureau de recherche de la Banque Mondiale ont la tâche de conceptualiser des paradigmes de solutions. Ces experts ont comme responsabilité « de déterminer de nouveaux instruments [...] afin de redéfinir et de repousser les limites de l'endettement toléré, en prenant en compte les effets attendus de ces investissements sur la croissance des économies nationales ». Yves DEZALAY & Brayant GARTH (2002), *La mondialisation des guerres de palais*, Paris, Seuil, p. 149.

⁴⁵ Bernard CONTE (2003), *Les origines de la crise de la dette*, p. 1.

Voir http://conte.u-bordeaux4.fr/Enseig/Lic-ecod/docs_pdf/Origines_crise_dette.pdf. (Consulté le 20 mars 2017).

1960, « les pays du Sud sont traditionnellement importateurs nets de capitaux »⁴⁶. Ensuite au début des années 1970, l'économie mondiale fait face à de multiples problématiques liées à la crise de la dette. Cette situation amène les pays prêteurs de fonds à trouver des solutions pour régler les déséquilibres budgétaires des pays endettés. L'économiste souligne :

« À partir de 1977, le contexte international change. La crise pétrolière a divisé durablement le front, fragile, des pays du Sud. Les régimes sont décrédibilisés par l'absence de liberté. Les déséquilibres macroéconomiques sont structurels. Le recyclage des pétrodollars prépare la crise de la dette. En 1979, le G7 invite la Banque Mondiale et le FMI à mettre en œuvre des programmes d'ajustement structurel. La dette explose à la suite des politiques monétaristes, de l'évolution des taux de change et des taux d'intérêt. Le passage par les institutions financières internationales devient un passage obligé pour le financement du développement. Dans le même temps, l'offensive de Carter pour une idéologie spectaculaire des droits de l'Homme, martèle l'identité entre le marché et la démocratie affirmée comme une évidence, un nouveau dogme. »⁴⁷

Pour répondre à cette demande des pays membres du G7, des spécialistes de la BM et du FMI élaborent des programmes d'ajustement des économies au marché mondial. Les experts développent des approches, affinent leurs concepts et vérifient leurs hypothèses sur « les bases de l'expérience du sud-est asiatique »⁴⁸. En 1979, « le G7 a intronisé le modèle et l'a imposé à l'occasion de la gestion de la crise de la dette »⁴⁹. Par la suite, à partir des années 80, le PAS « s'appuie sur une nouvelle référence : le Chili ». Dû à la gravité de la dette des pays du Sud et à l'absence des alternatives vis-à-vis du PAS, le programme a été adopté par plusieurs pays dans le monde incluant Madagascar⁵⁰. En 1986, il est devenu un

⁴⁶ Ibid., p. 1.

⁴⁷ MASSIAH, « Grandeur et décadence de l'ajustement structurel. Les programmes d'ajustement structurel et le développement », *ibid.*, p. 5.

⁴⁸ Cette vérification a été effectuée notamment à partir de l'expérience du Corée du Sud selon Massiah. Voir *ibid.*, p. 8.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 8.

⁵⁰ Dans leur présentation, les économistes de l'Université Harvard Michael Kremer et Seema Jayachandran expliquent qu'à la suite des politiques monétaristes et du deuxième

programme économique mondial adopté par 148 pays membres du FMI. La majorité de ces pays bénéficiaires de ce programme sont en voie de développement⁵¹.

Le PAS s'impose ainsi comme un programme qui exige de tous les pays endettés, qui souhaitent bénéficier des fonds des institutions financières, de libéraliser leur système économique et politique. Il est d'inspiration libérale. En conséquence, l'accès au fonds pour le développement est maintenu sous certaines conditions. Les dirigeants politiques ont l'obligation d'ajuster leurs structures économiques. Ils devraient laisser flotter le taux de leur monnaie locale dépendant de la loi du marché. Selon les postulats du PAS, c'est de cette manière que les pays endettés réduiront leur déficit budgétaire⁵².

Dans cette logique du marché libéral les pays signataires du PAS devront ouvrir leurs frontières à la concurrence internationale. Ils devraient éliminer les contrôles des prix dans le marché local. Les subventions de l'État ne sont plus permises et les dirigeants politiques devront privatiser les entreprises d'État. Ainsi, un cadre légal favorisant la protection des droits de propriétés privés doit être élaboré. Il est recommandé ensuite que

choc pétrolier de 1979, les pays du Sud s'embourbent dans des dettes non payées. Ils n'ont pas d'autres choix que de s'empêtrer encore plus profondément en vue de voir un développement de leur économie. Voir Michael KREMER & Seema JAYACHANDRAN, « La dette odieuse », dans *Finances et Développement*, magazine trimestriel FMI, Juin 2002, pp. 36-39 disponible sur URL :

<https://www.imf.org/external/pubs/ft/fandd/fre/2002/06/pdf/kremer.pdf>. (Consulté le 21 mars 2017).

Pour Gustave Massiah, cette crise de la dette manifeste que « le déficit budgétaire pèse sur la balance des paiements ». MASSIAH, « Grandeur et décadence de l'ajustement structurel. Les programmes d'ajustement structurel et le développement », *ibid.*, p. 7.

⁵¹ Marie-France L'HÉRITTEAU (1990), *Le Fonds Monétaire International et le pays du Tiers Monde*, 2^e éd., Paris, Presses Universitaires de France, p. 11.

⁵² *Ibid.*, pp. 13-219.

les dirigeants politiques mettent en place un système visant à réduire la pratique de la corruption au niveau du gouvernement⁵³.

Au début des années 1990, la libéralisation de l'économie a été menée au processus de démocratisation (réelle ou prétendue). Pour les pays africains francophones incluant Madagascar, le discours prononcé par le président français François Mitterrand lors de la rencontre des chefs d'États d'Afrique francophones dans la commune de La Baule-Escoublac, en Loire-Atlantique France, en 1990, marqua cette étape importante du PAS. Selon les équipes du *Perspective Monde* de l'Université de Sherbrooke,

« Profitant de la 16e conférence des chefs d'État d'Afrique et de France qui se déroule à La Baule du 19 au 21 juin 1990, le président François Mitterrand prononce un discours dans lequel il invite les pays africains à suivre ce mouvement. Établissant un lien direct entre démocratie et développement, ce discours marque un changement d'approche pour la France qui « liera tout son effort de contribution aux efforts qui seront accomplis pour aller vers plus de liberté ». »⁵⁴

La France exige donc que les pays africains organisent des élections libres avec un système multipartite s'ils souhaitent bénéficier des fonds du développement. En conséquence, les pays africains qui fonctionnent encore à partir d'un gouvernement fondé sur le parti unique sont obligés d'adopter un système politique démocratique.

⁵³ Multiples sont les spécialistes qui ont présenté ces conditionnalités. Voir par exemple Joseph GOLD (1979), *La conditionnante*, FMI, brochure n° 31F. Michel LELART, « Le Fonds monétaire international et le Tiers-Monde, l'Afrique...et la dette », dans *Études Internationales*, n° 192, Volume 2, 1988, pp. 338-340.

URL : www.erudit.org/fr/revues/ei/1988-v19-n2-ei3033/702340ar.pdf. (Consulté le 24 mars 2017). Clément SAMSON, « L'encadrement juridique de la conditionnalité des accords de confirmation du Fonds monétaire international », dans *Études Internationales*, n° 194, 1988, pp. 651-671. Disponible URL : www.erudit.org/fr/revues/ei/1988-v19-n4-ei3035/702417ar.pdf. (Consulté le 24 mars 2017).

⁵⁴ « 20 juin 1990, discours du président François Mitterrand sur la démocratisation en Afrique », dans *Perspective Monde*, Université de Sherbrooke, disponible sur URL : <http://perspective.usherbrooke.ca/bilan/servlet/BMEve?codeEve=1279>. (Consulté le 21 mars 2017).

Démocratisation et développement sont ainsi associés et Madagascar emboîte le pas de la démocratisation avec sa nouvelle constitution votée en 1992.

Selon le FMI et la BM, la visée officielle des réformes pérennes par le PAS consiste entre autres à améliorer le fonctionnement économique des pays pauvres et à assurer la stabilité monétaire internationale. Plusieurs groupes de chercheurs ont effectué des évaluations dans plusieurs pays bénéficiaires du PAS. Leurs rapports concluent que ce modèle de développement n'améliore pas les conditions de vie des personnes vivant dans les pays endettés. Le modèle économique libéral qui vient avec le PAS pourrait nuire à l'avenir de l'environnement et de l'humanité en général selon ces personnes.

En 1986, la professeure Marie-France L'Héritau oriente ses études sur l'action du FMI en général et ses rapports aux pays du Tiers-Monde. Dans cet ouvrage majeur sur l'analyse de l'application du PAS, l'économiste conclut que le programme économique du FMI est bien structuré de l'intérieur. Les concepts pour l'ajustement structurel du système économique des pays en voie de développements sont bien articulés par des penseurs. Mais, poursuit-elle, le PAS ne tient pas compte de l'identité culturelle ni des manières de s'organiser en société des habitants des pays pauvres. Selon l'auteure,

« une logique purement économique n'épuise pas les effets des politiques économiques et que les modes de structuration sociale, les processus politiques et culturels mis en jeu à travers les politiques d'ajustement sont, au moins, aussi importants que « ce qui peut être compté. »⁵⁵

Une évaluation de l'application du PAS dans plusieurs pays a été effectuée par un réseau des ONGs (SAPRIN)⁵⁶. Ces études, indépendantes du FMI et de la BM, ont été

⁵⁵ L'HÉRITAU, *Le Fonds Monétaire International et le pays du Tiers Monde*, ibid., p. 276.

⁵⁶ SAPRIN : *Structural Adjustment Participatory Review International Network*. Pour les détails. Voir <http://www.saprin.org/>. (Consulté le 21 mars 2017).

financées par la Norvège, la Suède, la Belgique, l'Allemagne, l'Union Européenne et plusieurs fondations américaines, dont la Fondation Rockefeller. Les résultats ont été publiés le 15 avril 2002. François Houtart les résume en six points⁵⁷. Après l'application du PAS dans les pays pauvres, (1) leurs industries sont dévastées par la politique de libéralisation. (2) La viabilité des petits paysans est minée par les réformes structurelles et sectorielles. (3) La position des travailleurs dans les pays pauvres a été affaiblie par le processus de la privatisation et les réformes du marché du travail. (4) L'accès des pauvres aux soins de santé et à l'éducation réduit considérablement. (5) Les femmes sont les premières victimes. Leur rôle maternel a été touché à cause de la réduction de l'accès aux services publics. (6) Sur le plan macroéconomique, la dette externe – supposément réduite – des pays pauvres ne cesse d'augmenter. En conclusion, le rapport de SAPRIN affirme que « l'intransigeance des auteurs internationaux de ces politiques accroît la pauvreté, l'inégalité et l'insécurité dans le monde »⁵⁸.

Pour Madagascar en particulier, les effets du PAS pourraient être observés en plusieurs volets : l'organisation sociale, la vision du monde traditionnelle et la pratique économique. Des études ont été publiées en 2002 dans la revue *Afrique contemporaine*, comportant un numéro spécial intitulé *Madagascar après la tourmente : regards sur dix ans de transitions politique et économique*. Elle mérite d'être soulignée⁵⁹.

⁵⁷ Pour les détails, Voir François HOUTART, *L'échec des politiques de l'ajustement structurel de la Banque Mondiale*, mai 2002, Cetri, URL : <http://www.cetri.be/L-echec-des-politiques-d?lang=fr>. (Consulté le 22 mars 2017).

⁵⁸ Ibid., p.3.

⁵⁹ Voir François ROUBEAU (dir.), *Afrique contemporaine*, numéro spécial, Madagascar après la tourmente : regards sur dix ans de transition politique et économique, n° 202-203, Avril-Septembre 2002, 200pages.

Pour introduire les résultats de ces recherches, l'économiste François Roubeau écrit :

« Depuis le milieu des années 1980, contraint par une crise économique et financière sans précédent, le régime a amorcé un virage à 180 degrés de sa stratégie économique. Avec la bénédiction des bailleurs de fonds, il se plie aux exigences de l'ajustement structurel. »⁶⁰

Roubeau souligne en fait que « la conditionnalité économique, portant sur des politiques imposées (privatisation systématique, libéralisation forcée des marchés, démantèlement des régulations publiques, etc.) [...] sont loin de faire l'objet d'un consensus »⁶¹ à Madagascar. Cette conditionnalité a changé l'organisation sociale malagasy. Avant 1980, à partir d'un parti politique unique – l'AREMA⁶² – la vie commune et le bon maintien de la position de l'individu en tant qu'ancêtre, *raiamandreny*, adulte, jeune et enfant favorisent encore le bon déroulement de la société malagasy.

La valeur de la personne est ainsi évaluée à sa bonne participation à l'engrenage social du *Fihavanana* et à l'émergence du 'paradis socialisme'. Progressivement, après l'introduction du PAS, la personne est évaluée à sa productivité et à son pouvoir d'achat⁶³. La société malagasy, considérée comme une société faite d'êtres interreliés à partir du

⁶⁰ François ROUBEAU, « Croissance économique et crise politique: Madagascar refuse-t-elle le développement? », dans IDEM (dir.), *Afrique contemporaine, Madagascar après la tourmente : regards sur dix ans de transitions politique et économique*, Numéro spécial, n° 202-203, Paris, La documentation française, avril-septembre 2002, p. 5.

⁶¹ Ibid., p. 10.

⁶² AREMA : *Antoky ny Revolisiona Malagasy* ou Association pour la Renaissance de Madagascar.

⁶³ Riccardo Petrella, un spécialiste notoire de l'analyse du modèle économique néolibéral apporté par le PAS, mentionne par exemple que « les administrations publiques, les services de proximité et les activités dites d'économie sociale sont redéfinis de plus en plus en fonction de critères de performance. Les fonctionnaires sont évalués en fonction des résultats obtenus, dans le cadre de management par tâches ». Riccardo PETRELLA (2007), *Pour une nouvelle narration du monde*, Montréal, Écosociété, p. 34.

*Fihavanana*⁶⁴ est devenue une société de consommation. Pour paraphraser l'économiste Riccardo Petrella, la vie en société des Malagasy a commencé à changer.

Elle est [...] faite d'individus qui, pour survivre, ne peuvent avoir accès aux biens et services considérés nécessaires à leur existence et à leur bien-être qu'à travers l'échange. Le marché est le lieu « naturel » immédiat, primaire, où les échanges ont lieu. La forme naturelle de l'échange serait marchande. Dès lors, la société ne serait qu'un ensemble de transactions interindividuelles sur le marché, ou chaque individu cherche à maximiser les coûts en maximisant les bénéfices. »⁶⁵

En outre, avant l'adoption du PAS, le bon écoulement du flux vital à partir des liens solides entre les *fokonolona* constitue le dispositif qui assure l'harmonie sociale. Le pouvoir du partage équitable des ressources dans les communautés villageoises, le pouvoir de la participation de chaque membre de la société dans la vie commune, le pouvoir de la compassion et de la générosité sont les symboles de la réussite de cette société régie par le principe du *Fihavanana* et les coopératives des collectivités locales.

Par contre, le PAS a apporté une nouvelle finalité sociale. Petrella l'attribue au marché considéré « comme le dispositif optimal pour satisfaire les besoins de la société »⁶⁶ « Le pouvoir du marché, le pouvoir de l'entreprise et le pouvoir du capital »⁶⁷ sont les symboles sur lesquels se base le pouvoir dominant, selon l'économiste. La mutation se trouve ici dans ce changement des paramètres des valeurs : dès lors, le marché, l'entrepreneuriat et le capital rythment la vie commune des Malagasy après leur adoption des recommandations de la BM et du FMI dans les années 1980.

On note aussi un changement dans la compréhension de l'économie chez les Malagasy. Dans cet espace géographique très particulier à cause de son insularité, l'objectif

⁶⁴ Nous traitons davantage la notion du *Fihavanana* au chapitre 4 de cette thèse.

⁶⁵ Ibid., p. 22.

⁶⁶ Ibid., p. 22.

⁶⁷ Ibid., p. 22.

principal des Malagasy était de garder l'harmonie dans leurs relations avec les différents groupes d'immigrants sur l'île, le cosmos, l'environnement et le Dieu Créateur *Zanahary*. Le but de l'économie était de distribuer équitablement les ressources à partir de la logique du *Fihavanana* dans la pratique d'un consensus mutuel (*marimaritra hiraisana*). Sa réussite se vérifie à partir de la réalisation du partage équitable des biens communs (*firaisankina*, littéralement traduit : manger ensemble en communion). Ce système de distribution des ressources évitait la compétition, l'individualisme et la tension sociale.

Sur ce sujet, Petrella indique que, à cause de l'adoption de l'économie libérale imposée par le PAS, il existe un discours dominant qui véhicule la « normativité »⁶⁸. Ce discours soutient que « les relations entre deux ou plusieurs personnes ne sont pas pacifiques et que chacune d'elles cherche à atteindre ses objectifs à la place ou au détriment de l'autre »⁶⁹.

D'un côté, intégrer l'autre dans la vie commune est le principe qui motive la société malagasy. De l'autre côté, ce qui est normal dans le programme de développement du PAS est d'accepter d'« éliminer » l'autre, le concurrent »⁷⁰. Cette mentalité « est le principal guide du comportement rationnel des entrepreneurs et des financiers dans une économie libre de marché »⁷¹.

Ainsi, les Malagasy se sont situés différemment vis-à-vis de la redistribution de leurs ressources. La mutation culturelle se loge ici dans cette introduction d'une mentalité

⁶⁸ Ibid., p. 21.

⁶⁹ Ibid., p. 22.

⁷⁰ Ibid., p. 22.

⁷¹ Ibid., p. 22.

de la compétition et de l'élimination de l'autre afin d'accéder aux ressources. L'harmonie sociale traditionnelle malagasy ne trouvera plus son importance dans ce système.

Une autre réalité à ne pas minimiser : les Malagasy sont assujettis à une nouvelle structure de pensée. Massiah souligne que les concepts du PAS « ne sont pas toujours explicites pour les décideurs, politiques ou techniciens; ils fonctionnent comme des évidences, ils vont d'eux-mêmes, « c'est incontournable, c'est ce qu'il faut faire parce qu'on ne peut pas faire autrement » »⁷².

Sur le plan économique, il a déjà été souligné que l'objectif du PAS est la transformation sociale. Le système économique adopté doit accélérer la croissance économique, réduire la pauvreté et profite à tous les pays et au bien-être des Malagasy. Pourtant, des données quantitatives ont démontré la dégradation économique catastrophique du pays depuis son application. Le PAS fait émerger une situation génératrice de souffrance et de misère pour la majorité de la population locale. Comme illustration de ce processus de la paupérisation, en 1991, un rapport des Nations Unies révéla que Madagascar se classait en 13^e position parmi les pays les plus pauvres de la planète. Plusieurs études ont montré les indices de la pauvreté extrême que les habitants de Madagascar sont en train de subir jusqu'à nos jours⁷³.

⁷² MASSIAH, « Grandeur et décadence de l'ajustement structurel. Les programmes d'ajustement structurel et le développement », *ibid.*, p. 2.

⁷³ Par exemple, concernant les détails historiques de la dégradation de la situation économique du pays, une étude a été publiée par l'Université d'Oxford. Voir David STIFEL, « The Evolution of Groupwise Poverty in Madagascar, 1999-2005 », dans *Journal of African Economies*, Oxford, Oxford Journals, Oxford University Press, Volume 20, Issue 2, 2 march 2010. Source électronique : <http://jae.oxfordjournals.org/content/early/2010/03/30/jae.ejq009.full>. (Consulté le 22 janvier 2012).

En 2002, l'Union européenne souligne, dans sa publication des stratégies pour améliorer sa coopération avec Madagascar en créant un programme indicatif pour la période 2002-2007, que depuis 1993, soit dix ans après la signature de l'accord d'ajustement structurel, il n'y a pas eu d'amélioration en termes de qualité de vie de la population rurale de Madagascar. Selon ce rapport, seulement 18 % de la population bénéficie d'un accès à l'eau potable. 80 % des maisons des Malagasy sont de type traditionnel, avec une superficie de cinq mètres carrés par personne. Encore 61 % de la population rurale ne sait ni lire ni écrire, tandis que le taux de mortalité infantile est encore très élevé (94 sur 1000)⁷⁴.

Parallèlement, en 2004, les responsables du Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD) à Madagascar ont effectué une première évaluation des réformes sociales et économiques à Madagascar depuis le mouvement populaire de 1991-1992. Le rapport expliquait que Madagascar, la Grande île d'une superficie équivalente à celle de la France et du Benelux, a une population de plus de 16 millions d'habitants en 2004 et une croissance démographique de 2,8 % par an. La population est en majorité rurale : trois Malagasy sur quatre vivent en milieu rural. Bien que le taux de croissance ait atteint 5,3 % cette année-là, sept Malagasy sur dix vivent en-dessous du seuil de la pauvreté avec un revenu moyen, de 250 \$ en 2003⁷⁵. La deuxième évaluation du PNUD, en 2005, présente

⁷⁴ UNION EUROPÉENNE, « *Stratégie de coopération et programme indicatif pour la période 2002-2007* » Voir <http://www.smb.net/documents/CSP_UE.pdf>, 16 juin 2002. (Consulté le 18 janvier 2008.)

⁷⁵ INSTAT/PNUD. « Rapport sur le suivi des objectifs du Millénaire pour le développement à Madagascar », <http://www.smbmada.net/th_stratpol.sp>, septembre 2004. (Consulté le 17 janvier 2010).

les statistiques démographiques officielles et démontre que les paysans Malagasy sont majoritairement pauvres⁷⁶.

Selon Razafindrakoto et Roubaud du projet MADIO⁷⁷, « à Madagascar, comme dans la majorité des pays africains, ni la libéralisation, ni l'ouverture commerciale, ni la décentralisation n'ont permis une véritable inversion de la trajectoire économique récessive du passé »⁷⁸. En plus de la mutation du rapport à la richesse et à l'argent, c'est-à-dire de la compréhension de la finalité de l'économie, la qualité de vie de la population est devenue très précaire.

Selon une récente étude de la Banque Mondiale :

« Les défis du développement du pays sont immenses : 90 % de la population vit dans la pauvreté; le PIB par habitant s'élève à 420 dollars, un enfant sur deux (de moins de cinq ans) souffre de malnutrition chronique ; et le pays est classé au 154^e rang sur 187 pays de l'indice de développement humain réalisé en 2015. »⁷⁹

L'amélioration qualitative tant espérée des conditions de vie de la majorité de la population n'arrive pas à se concrétiser. Les finalités de l'activité économique sont devenues la croissance et l'enrichissement, sous le contrôle des pouvoirs étrangers. Et le pire, c'est que ces finalités ne sont même pas atteintes.

⁷⁶ Le rapport PNUD de 2004-2005 publié dans le site de l'Institut National de la Statistique de Madagascar officialise le fait qu'il y a environ 16 908 000 habitants à Madagascar, dont 4 777 000 en milieu urbain et 12 38 000 en milieu rural. Selon ce rapport, l'économie malagasy repose essentiellement sur l'agriculture et les paysans sont les plus pauvres de l'île. En termes de développement économique, Madagascar est classée dans ce rapport en 146^e position parmi les 177 pays du monde en 2005. Informations accessibles sur le site www.instat.mg/Mada. (Consulté le 17 janvier 2010).

⁷⁷ MADIO : MAdagascar-Dial-Instat-Orstom.

⁷⁸ Mireille RAZAFINDRAKOTO & François ROUBAUD (2010), *La pauvreté urbaine : dynamique, déterminants et politiques*, Paris, Université Paris-Dauphine, p. 116.

⁷⁹ BANQUE MONDIALE, *Madagascar – Vue d'ensemble*, 29 décembre 2016, URL : <http://www.banquemondiale.org/fr/country/madagascar/overview>. (Consulté le 30 mars 2017).

Les besoins des fidèles catholiques et des personnes de bonne volonté, habitants de Madagascar, s'inscrivent dans ce contexte global. En effet, la construction des discours des membres de la CEM, publiés entre 1982 et 2002, se situe dans un contexte mondial marqué par l'application du PAS. Dans ce sens, des ESCL supposés être une aide pour les Malagasy, sont relatifs aux discours qui tiennent compte d'un contexte plus large des réformes politico-économiques exigées au début des années 80 par le FMI et la BM sous l'impulsion des pays riches. .

Les impacts de la globalisation en Afrique et à Madagascar : perspectives théologiques

Certains théologiens et théologiennes en Afrique ont effectué des liens entre l'inculturation et la globalisation néolibérale depuis la dernière décennie. Leurs préoccupations convergent dans leur indignation devant l'injustice sociale, dans leurs contextes géographiques respectifs. Ils ont une expérience préalable à leur théologie, marquée par la désarticulation culturelle, la décomposition sociale, la pauvreté, la violence et la souffrance inutile.

Leurs démarches sont animées par la relation pratique qu'ils ont – au sein de leur communauté – avec des personnes qui partagent les mêmes valeurs et souvent une même histoire. Dans une situation politique et économique et un modèle de vie qui ne répondent pas à leurs besoins, ces théologiens et théologiennes effectuent des interprétations sociocritiques et perçoivent leur problématique : l'incapacité des personnes africaines de construire une société en cohérence avec leur vision du monde.

Pour ne citer que deux exemples, Ka Mana et Philomena Njeri Mwaura⁸⁰ méritent d'être mentionnés. Ka Mana s'intéresse à l'imaginaire des personnes africaines en rapport

⁸⁰ Par exemple, la théologienne Philomena Njeri Mwaura a effectué une étude qui mettait en rapport la colonisation, la globalisation néolibérale, la cohabitation religieuse et la déconstruction culturelle dans son contexte kényan. Elle a mis en rapport le colonialisme et la globalisation néolibérale et elle a subdivisé le processus de la domination des personnes africaines par des étrangers en trois étapes. Premièrement, il y a la conquête violente et une perpétuation de la coercition de la part des Arabes ; deuxièmement, l'Afrique de l'Est a connu les attaques et l'envahissement des territoires par des européens ; puis une troisième étape : l'imposition du système néocolonialisme actuel caractérisé par le modèle de la démocratie occidentale qui vient avec la globalisation néolibérale. La théologienne féministe précise que le colonialisme est un système qui promeut l'oppression patriarcale dans la relation des humains. Dans cette manière de s'organiser en société, malgré l'apparence émancipatrice des femmes due à leur acquisition des statuts légaux, les femmes colonisées ont perdu leur traditionnel pouvoir religieux, éthique, politique et économique africain et sont restées confinées au système domestique au lieu d'être acceptées dans les sphères politiques et économiques dominées par les hommes à la manière occidentale. Voir Philomena Njeri MWAURA « Woman Lost in the Global Maze: Women and Religion in East Africa Under Globalization » dans Sheila BRIGGS, Mary McCLINTOCK, (eds.) (2012), *The Oxford Handbook of Feminist Theology*, Oxford, Oxford University Press, pp. 250-274.

à la crise multiforme qu'ils sont en train de vivre dans une situation politique et économique marquée par la globalisation néolibérale. Le théologien effectue une analyse critique des cultures africaines et remarque que dans le contexte africain d'aujourd'hui, à cause de ce processus de domination qui amène une désarticulation culturelle, il existe chez les personnes africaines des « attitudes [...] des pathologies [...] des syndromes et une vision du monde »⁸¹ erronés, qui manifestent « des risques d'écarts, de folies et dérèglements de consciences et des esprits en situation de crise »⁸². La personne africaine serait devenue « un être sans consistance »⁸³.

En paraphrasant Ka Mana, chez les Malagasy, ce manque de consistance constitue comme une coupure entre les profondeurs de leur être, l'amour de la patrie (*firenena*)/ patrie, la protection de la terre des ancêtres (*tanindrazana*) et l'entretien de leur unité en *fokonolona*. Toutes ces attaches prennent racine dans l'exigence de lien et de don de soi à l'autre et à son environnement, et dans leur projet de vie fondé sur la protection du bon écoulement du flux vital⁸⁴.

Ka Mana observe aussi chez les autorités ecclésiastiques l'existence d'un imaginaire d'une « fausse blancheur, de la virginité morale et spirituelle »⁸⁵. Le tout nourri des comportements de type « diplomatique »⁸⁶. Cet imaginaire a favorisé des principes d'autocratie religieuse dont la production théologique n'encourageait ni la liberté de recherche ni l'impulsion des énergies de créativité⁸⁷. Elle se révélera surtout chez les

⁸¹ Ka MANA (1994), *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Paris, Karthala, p. 152.

⁸² Ibid., p. 152.

⁸³ Ibid., p. 179.

⁸⁴ Ibid., p. 179.

⁸⁵ Ibid., p. 162.

⁸⁶ Ibid., p. 162.

⁸⁷ Ibid., p. 164.

membres de la Conférence épiscopale de Madagascar (CEM), dans la limite du cercle très restreint de l'équipe rédactrice chargée d'élaborer les enseignements sociaux qui s'intéressent à la situation malagasy et qui nous intéresseront ici.

Ka Mana, comme d'autres théologiens et théologiennes africains, remarque que ce n'est ni la paresse, ni le retard culturel qui génèrent les souffrances inutiles en Afrique mais l'incapacité des personnes africaines de penser en cohérence avec leur cosmogonie. Il affirme que la société politique en Afrique d'aujourd'hui est « basée sur deux piliers : la pyramide de la violence et la pyramide de l'argent »⁸⁸.

Pour sa part, Philomena Njeri Mwaura examine la globalisation néolibérale comme continuité du colonialisme. Pour elle, le colonialisme est un système qui promeut l'oppression patriarcale dans la relation entre les humains. Dans le cas de cette recherche, ces précisions nous aideront à examiner la posture subjective des auteurs des ESCL vis-à-vis de leur audience.

Comme Ka Mana, Mwaura souligne que la force du colonialisme a détruit le mode de production africain et son organisation traditionnelle, et a permis l'établissement d'un mode de vie moderne intégré au monde capitaliste. Mais la théologienne a apporté un nouveau point en démontrant que la colonisation a favorisé en Afrique de l'Est la cohabitation des religions.

*« There are three dominant religious heritages African religion, Christianity, and Islam and these have coexisted, interacted, and influenced one another since the eighth century, though the latter two have conflicted with each other in their proselytizing. »*⁸⁹

⁸⁸ Ces pyramides nous rappellent la domination coloniale basée sur la conquête, l'exploitation des vaincus et la course aux profits. MANA, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, ibid., p. 174.

⁸⁹ MWAURA « Woman Lost in the Global Maze: Women and Religion in East Africa Under Globalization », ibid., p. 257.

Dans cette cohabitation, Mwaura remarque la similarité de la domination et de l'effet de l'exclusion des femmes apporté par le système politico-économique du colonialisme et le système de la cohabitation des religions⁹⁰. La théologienne affirme que de nos jours, la domination continue avec le système néocolonial marqué par une dépendance économique des États-Nations africains⁹¹.

En conséquence, Ka Mana et Mwaura soulignent la nécessité d'analyser en profondeur la pertinence des engagements pour l'évangélisation en lien avec ce déphasage de la personne africaine avec son identité culturelle. Ka Mana affirme que dans la conjoncture mondiale actuelle, « une puissance de restructuration de la vie sociale dans le sens de la vie en abondance »⁹² s'avère nécessaire en Afrique en vue de fournir aux Africains « une force d'utopie pour bâtir un monde autre »⁹³. Il précise ensuite qu'il est devenu impératif de « reconstruire l'imaginaire africain pour gagner les batailles du futur »⁹⁴.

⁹⁰ L'auteure écrit: « *We observed [...] that both religion and capitalism (corporate globalization) have roots in patriarchy, and that within the framework of neo-liberal economic policies and asymmetrical globalization, women belong to the most affected sectors. The combination of these policies and patriarchal society (with its patriarchal religions) reinforces the oppression and marginalization of women in all sectors.* » Ibid., p. 267.

⁹¹ La théologienne écrit qu'une domination est effectuée à partir des « *indirect means by powerful states to impose their will on weaker nations through unequal cultural, economic, and political ties. The economic exploitation, environmental degradation, and social political dependencies begun during colonialism continued unabated. Trade patterns, investment policies, and debt arrangements all reinforced earlier conditions that were not beneficial to Africans. Concerning this injustice, [...] With decolonization came an increased drive for modernization [...] However, the economies of these new nation states were still structured by their origins as dependent colonies fashioned to extract maximum resources for the benefit of the colonizer.* » Voir *ibid.*, pp. 251-252.

⁹² Ka MANA, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, *ibid.*, dernière page en couverture.

⁹³ *Ibid.*, dernière page en couverture.

⁹⁴ La recension de cette conférence intitulée La place de l'Afrique dans le monde d'aujourd'hui est disponible sur internet dans URL <http://www.lecongolais.cd/ka-mana-il-nous-faut-un-projet-dans-notre-mental-pour-lagrandeur-du-congo-et-de-l-afrique/>. (Consulté le 28 mars 2015). Ces propos sont tenus par le penseur Ka Mana au cours d'une conférence-débat organisée par le Groupe de presse Le Potentiel le samedi 25 février 2012 dans la paroisse Notre-Dame de Fatima à Gombe. Sans souscrire à la vision du monde de Ka Mana qui soutient la nécessité d'une bataille culturelle entre l'Occident et l'Afrique, nous prenons comme principe de

De son côté, Mwaura formule des souhaits pour une nouvelle mentalité, dont la conviction fondamentale serait que la vie est sacrée et que les humains restent en interrelation aux autres et à la nature, dans une attitude non violente, réconciliante, cherchant à guérir les relations blessées par la domination, l'exploitation et l'exclusion⁹⁵. Cette société africaine en reconstruction est un « *social support networks* »⁹⁶ similaire à la recherche du bon écoulement du flux vital du principe du *Fihavanana* de Madagascar.

départ de cette thèse l'affirmation du conférencier sur la nécessité de reformater la mentalité des personnes malagasy.

⁹⁵ À la fin de sa réflexion, Mwaura trace des sillons épistémologiques en proposant une manière de penser et de rentrer en relation entre les humains à partir d'une vision du monde fondée sur le principe du « *WHOLENESS of life and relationships* ». Cette vision du monde puise sa signification à partir du concept de Ubuntu et Urumwe. Elle propose une société qui favorise l'interculturalité, c'est-à-dire une vie en société qui respecte la dignité humaine et favorise la relation juste des humains aux autres existants. Voir MWAURA « *Woman Lost in the Global Maze: Women and Religion in East Africa Under Globalization* », *ibid.*, p. 173 et p. 274.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 274.

Analyse discursive et postcoloniale

C'est dans ce sens que cette thèse s'intéresse à la stratégie discursive des évêques. Il est nécessaire ainsi de comprendre en profondeur les raisons de l'inefficacité des ESCL à fournir aux Malagasy des outils qui les rendraient capables de discernement et d'orientations pertinentes pour bâtir une société juste et un mieux-être. Pour reprendre la belle formule de Ka Mana, « il ne s'agit pas de raconter ce qui se raconte, mais de penser la situation que dévoile ce qui se raconte »⁹⁷.

En effet, l'objectif de cette thèse ne consiste ni à recenser les enseignements sociaux publiés par les évêques (comme a pu le faire Tsiazonaly), ni à remettre en question la véracité des ESCL quant à « ce qu'ils disent », mais à analyser en profondeur la situation épiscopale que dévoile ce qu'ils disent. Ka Mana signale que souvent, les auteurs de tels discours croient aider leurs audiences à mieux répondre aux situations de crise. Selon lui, au contraire, ils sont eux-mêmes complices inconscients de ces crises. Ils sont atteints du « syndrome d'aveuglement de la raison sous les lumières d'un faux soleil mystique dans la caverne de la crise »⁹⁸. Qu'en est-il à Madagascar?

Dit autrement, cette recherche ne vise ni à contester l'autorité des leaders catholiques comme docteurs et enseignants au sein de la communauté croyante, ni à dénigrer le travail noble qu'ils effectuent comme pasteurs, serviteurs de la justice et défenseurs des vulnérables⁹⁹. Notre but est de comprendre les raisons qui expliquent la faiblesse des ESCL pour fournir une force cognitive et une conversion de cœur authentique

⁹⁷ MANA, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, *ibid.*, p. 179.

⁹⁸ *Ibid.*, 157. Ka Mana caractérise l'imaginaire comme une dérive irrationnelle. Voir *ibid.*, p. 158.

⁹⁹ Cette démarche est similaire à celle de Musa Dube qui ne conteste pas les véracités évangéliques dans son approche postcoloniale des textes bibliques et des interprétations de ces textes de la part des exégètes que nous allons présenter plus tard.

aux habitants de Madagascar, aboutissant éventuellement à une vie commune marquée par la justice sociale.

ESCL : le corpus étudié

La matière première de cette recherche se limite à une unité textuelle bien précise. Elle s'intéresse à un corpus délimité de 26 textes qui abordent la situation de Madagascar en rapport avec le thème de la libéralisation économique et politique entre 1982 et 2002. Cette unité des discours est constituée de plusieurs textes en plusieurs volumes totalisant 622 pages. Leur analyse vise à explorer le schème discursif que les évêques déploient pour traiter le thème de la libéralisation et ses thèmes connexes au sein de leur rhétorique.

Cette étude ne traite pas toutes les autres déclarations, allocutions, exhortations apostoliques et lettres pastorales qui concernent directement d'autres sujets précis comme la famille, l'éducation nationale, l'Apostolat de la mer ou la pastorale des prisonniers. Elle ne s'attarde pas sur les déclarations de l'Église catholique conjointement avec les autres Églises chrétiennes (FFKM) sur la situation de Madagascar, malgré la reconnaissance de la collection du Centre Justice et Foi d'Antananarivo qui considère ces textes comme faisant partie des ESCL. Ces textes sont importants mais ils ne sont pas composés collectivement ni directement par les leaders catholiques.

Le corpus étudié comporte des lettres pastorales collectives produites au fil des années entre 1982 et 2002 par la Conférence épiscopale de Madagascar. Les ESCL sont constitués aussi des déclarations, appels et messages de la CEM face à des situations de crise. Ils incluent également des adresses à sa Sainteté le pape Jean-Paul II de la part des membres de la CEM, à l'occasion de leurs visites *Ad Limina Apostolorum* au Vatican. Les ESCL incluent aussi des discours et des enseignements officiels collectifs des évêques sur les questions sociales dans leurs diocèses respectifs. Par exemple, la déclaration « 21 mai

1992 – Référendum et élection »¹⁰⁰ des évêques de Mahajanga et celle du « 27 avril 2002 – Non à la violence, oui à la réconciliation »¹⁰¹. Ces documents font partie des ESCL car ils proposent des orientations sociales en lien avec les valeurs évangéliques concernant des situations bien précises durant leurs productions.

En outre, le corpus étudié contient aussi les discours et allocutions du pape Jean-Paul II aux évêques de Madagascar et des discours pontificaux adressés à la nation malagasy durant la visite de Jean-Paul II dans le pays en 1989. Même s'ils sont produits par l'évêque de Rome, ils concernent la situation de Madagascar. Certaines allocutions pontificales sur Madagascar sont retenues dans cette étude car elles sont régulièrement citées dans l'analyse des membres de la Conférence épiscopale malagasy et alimentent les orientations sociales des communautés de base. Ces textes pontificaux sont d'ailleurs inclus dans la liste des ESCL publiée par le Centre Justice et Foi d'Antananarivo.

¹⁰⁰ Le texte intégral de cette déclaration en deux versions – malagasy et français – est disponible dans Armand RAZAFINDRATANDRA & Michel MALO, « 21 mai 1992 – Référendum et élection » dans *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Volume 4, *ibid.*, pp. 62- 67.

¹⁰¹ Le texte intégral de cette déclaration existe en deux versions – malagasy et français – est disponible dans LES ÉVÊQUES D'ARCHIDIOCÈSE DU NORD, « 27 avril 2002 – Non à la violence, oui à la réconciliation » dans *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Édition Foi et Justice, Volume 6, 2007, pp. 94-103.

Une analyse discursive postcoloniale : cadre conceptuel

Les ESCL publiés entre 1982 et 2002 seront traités diachroniquement dans notre analyse textuelle. La lecture postcoloniale de la stratégie discursive des évêques sera effectuée en suivant la progression chronologique du processus historique des événements sociopolitiques de Madagascar au fil des années. La période sera subdivisée en deux périodes : (1) Les années 1982 à 1990, connues comme les années de la deuxième moitié de la deuxième République de Madagascar et son régime marxiste-léniniste, période durant laquelle Didier Ratsiraka et son gouvernement optaient pour l'économie du marché comme processus de la libéralisation de l'économie. (2) Les années entre 1993 et 2002, période durant laquelle la Grande île entame son processus vers la démocratisation sous l'égide des bailleurs de fonds et des technocrates étrangers. Il est éclairant de souligner que les années 1991 et 1992 seront adoptées comme ligne de démarcation entre les deux périodes. Ces deux années sont reconnues dans l'histoire politique malagasy comme les années de la transition à la démocratie.

La démarche méthodologique de cette recherche emprunte une analyse contextuelle et des théories postcoloniales. La théologienne Angie Pears définit les théories postcoloniales comme « *a set of ideas, convictions and beliefs united or held together by common factors* »¹⁰². De son côté, le théologien Éric Bellevance explique que le concept « postcolonialisme » soutient que « la fin officielle du colonialisme ne présente pas toujours la fin effective du colonialisme »¹⁰³. Cette précision rejoint celle de Pears. En fait, les facteurs communs des théories postcoloniales

¹⁰² Angie PEARS (2010), *Doing Contextual Theology*, New York, Routledge and Taylor & Francis Groupe, p.135.

¹⁰³ En 2006, à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal, Éric Bellevance a soutenu sa thèse intitulée : *YHWH contre Marduk : une analyse postcoloniale du thème de la création dans les chapitres 40-48 du livre d'Isaïe*. Il a étudié des versions bibliques à partir des préoccupations postcoloniales. Voir Éric

incluent : (1) expérience de domination, (2) résistance, (3) contestation, (4) subversion et (5) volonté de libération¹⁰⁴.

Dans ce sens, selon Bellevance

« Les théories postcoloniales apportent une dimension originale à l'étude de l'impérialisme et du colonialisme puisqu'elles mettent en lumière les relations complexes qui s'instaurent entre les colonisateurs et les colonisés, relations remplies d'échanges, d'appropriations mutuelles et de confrontations. »¹⁰⁵

En effet, les théories postcoloniales permettent de comprendre les théories qui soutiennent une relation injuste entre les humains de type colonial. Selon Pears, ce type de relation est « caractérisé, à la fois, par une domination économique, sociale, politique, culturelle et idéologique d'une métropole sur une colonie », selon les mots de l'ethnologue et sociologue Georges Balandier¹⁰⁶. Ce type de relation concerne la relation entre les États-Nations¹⁰⁷.

Selon Pears, des discours alternatifs sont alors élaborés pour répondre aux défis auxquels font face des personnes opprimées¹⁰⁸. Plus précisément, ces idées émergent des

« [...] *words and sets of words that are used to express and capture new ways of seeing and understanding the world in which we live. In such a way they are able to subvert meaning, by taking words that have often been used in a derogatory way and reused the in a positive and challenging way.* »¹⁰⁹

BELLEVANCE (2006), *YHWH contre Marduk : une analyse postcoloniale du thème de la création dans les chapitres 40-48 du livre d'Isaïe*, Montréal, FES (thèse), *ibid.*, p. 12.

¹⁰⁴ PEARS, *Doing Contextual Theology*, *ibid.* pp. 164-165.

¹⁰⁵ BELLEVANCE, *YHWH contre Marduk : une analyse postcoloniale du thème de la création dans les chapitres 40-48 du livre d'Isaïe*, *ibid.*, p. 39.

¹⁰⁶ Georges BALANDIER (1951), « La situation coloniale : Approche théorique », dans *Cahiers internationaux de sociologie*, Paris, Presses universitaires de France, volume XI, p. 41. L'auteur est connu dans le monde académique pour sa résistance et son engagement intellectuel pour un autre visage du système sociopolitique et économique durant le climat d'effervescence intellectuelle pour la Libération en période coloniale. Cette citation de Balandier est aussi reprise par Vivier BLANCHET, « La colonisation », dans Vivier BLANCHET & Aurelie LARIMETRAN (2012), *Dictionnaire du commerce équitable*, Chicoutimi, Édition UQAC, p. 35.

¹⁰⁷ BALANDIER, « La situation coloniale : Approche théorique », *ibid.*, p. 42.

¹⁰⁸ PEARS, *Doing Contextual Theology*, *ibid.*, p. 141.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 141.

Les écrits du penseur palestino-américain Edward W. Said (1935-2003) sont généralement considérés fondateurs en théories postcoloniales depuis les années 1980. Au nombre de ses œuvres majeures, nous avons travaillé *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*¹¹⁰. C'est une œuvre importante pour saisir l'émergence des études postcoloniales. L'espace qui nous est imparti ne nous permet pas d'en exposer le contenu détaillé, mais rappelons-en quelques points saillants.

Said définit l'orientalisme comme une discipline universitaire fondée sur une distinction ontologique et épistémologique entre « l'Orient » et « l'Occident », deux constructions mentales inscrites dans une représentation globale du monde¹¹¹. Il s'agit d'« un échange dynamique entre les auteurs individuels et les vastes entreprises politiques, formées par les empires britannique, français et américain, sur le territoire intellectuel et imaginaire »¹¹². Il est fondé sur un schème mental hégémonique : « L'Occident a exercé à des degrés divers une hégémonie complexe envers l'Orient. »¹¹³ Ici, Said reprend à son compte le fameux concept d'hégémonie proposé par Antonio Gramsci : une notion collective, un sentiment de suprématie culturelle d'un peuple envers les autres peuples. Selon Gramsci, ce sentiment de suprématie culturelle ne vient pas de la domination directe de la part des institutions que « l'armée, la police et la bureaucratie centrale » mais plutôt

¹¹⁰ Nous nous servons de la récente édition de Said traduite en français par Catherine Malamoud, Sylvestre Meininger, Claude Wauthier avec une préface du philosophe, historien, linguiste et sémiologue bulgare français Tzvetan Todorov. Cette préface n'existe pas dans la version anglaise de 2003. Dans certains cas, nous faisons usage simultanément de la version anglaise publiée en 2003, car certains éléments de la préface écrite par Said, absents de la version française de 2005, nous paraissent éclairants. Voir Edward W. SAID (2003), *Orientalism*, New York, Vintage Books, A Division of Random House, (25th Anniversary Edition with a New Preface by the Author), 352 pages; IDEM (2005), *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Éditions du Seuil, collection « La couleur des idées », 412 pages.

¹¹¹ Ibid., p. 15.

¹¹² Ibid., p. 27.

¹¹³ Ibid., p. 18.

de la culture, qui oriente les institutions telles que les écoles, les familles, les syndicats. Non coercitif mais consensuel, il agit directement dans la culture.

Par la suite, Said approfondit le concept d'orientalisme, qui devient alors l'exemple d'un impérialisme¹¹⁴ ou d'un imaginaire impérial¹¹⁵. Cet impérialisme concerne le Proche et Moyen Orient, certes, mais aussi les Amériques, l'Extrême Orient et l'Afrique du Nord et subsaharienne¹¹⁶. L'auteur souligne que la globalisation néolibérale entraîne une domination culturelle, une forme d'impérialisme, en Afrique comme ailleurs.

Pour Said, « la narration joue un rôle remarquable dans la quête impériale »¹¹⁷; l'impérialisme occidental est inauguré par la distinction entre une identité supérieure, « nous », les Européens, depuis un demi-millénaire, et les « autres », les barbares¹¹⁸. Cette distinction « est devenue au XIX^e siècle la grande caractéristique tant des cultures impérialistes que de celles qui s'efforçaient de résister aux empiètements de l'Europe »¹¹⁹. L'impérialisme est ainsi une négation de l'autre en tant qu'égal en droits, les plus forts considérant comme un droit acquis la conquête des territoires des autres.

¹¹⁴ Selon Said, l'impérialisme « désigne la pratique, la théorie et la mentalité d'une métropole dominatrice qui gouverne une terre lointaine ». Edward W SAID (2000), *Culture et impérialisme*, Paris, Fayard, p. 44. L'auteur précise que le colonialisme « qui est presque toujours une conséquence de l'impérialisme, est l'installation d'une population sur un tel territoire ». Ibid., p. 44.

¹¹⁵ SAID, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, ibid., p. 11.

¹¹⁶ Said développe le concept d'orientalisme par la même approche de littérature comparée que dans son livre *L'Orientalisme*, par l'examen des littératures relatives à l'ensemble du Proche et Moyen Orient, des Amériques, de l'Extrême Orient et de l'Afrique subsaharienne. Fondamentalement, rien de nouveau dans Culture et impérialisme, mais de notre côté, il est important de comprendre que Said s'est aussi intéressé directement à l'Afrique coloniale et à la décolonisation africaine. Il conclut en fait que « l'impérialisme n'a pas pris fin, n'est pas soudain devenu « du passé » avec la décolonisation, le grand démantèlement des empires classiques ». Ibid., p. 395.

¹¹⁷ Ibid., p. 25. Said rappelle aussi que « l'empire [...] est une relation officielle ou informelle où un État contrôle la souveraineté politique effective d'une autre société. » Ibid., p. 44.

¹¹⁸ Ibid., p. 28.

¹¹⁹ Ibid., p. 28.

Cette attitude, Said la caractérise comme une violence culturelle¹²⁰. Elle va jusqu'à entraver la liberté de l'Orient et de l'Afrique de se penser autrement que dans les cadres de représentation de la métropole. Comme l'écrit Todorov :

« Le concept est la première arme de soumission d'autrui – car il le transforme en objet (alors que le sujet ne se réduit pas au concept); délimiter un objet comme « l'Orient » ou « l'Arabe » est déjà un acte de violence. »¹²¹

Cependant, dans cette vision du monde basée sur la négation de l'autre et le droit de le conquérir, la doctrine catholique semble plus fondatrice encore que l'orientalisme et l'impérialisme. Elle est plus ancienne que les œuvres des orientalistes et des impérialistes modernes. Dans cette doctrine,

« En 1493, en réponse à une requête par le roi et la reine d'Espagne, le pape Alexandre VI a publié une « bulle papale » ou déclaration solennelle du Vatican. Connue sous le nom de « doctrine de la découverte », elle défend le concept de terra nullius pour justifier le droit des nations colonisatrices à se réclamer des terres supposément « découvertes » par les explorateurs. Cette doctrine accorde aux explorateurs espagnols le droit de conquérir tout territoire qu'ils découvrent, et annule le droit des non-chrétiens de posséder des terres. »¹²²

La question qui se pose est de savoir comment on passe de la doctrine de *la Terra Nullius* et de celle de la Découverte à l'impérialisme moderne, qui reste associé à un impérialisme spirituel. C'est dans cette perspective que Musa W. Dube effectue sa théologie. Cette théologienne féministe botswanaise est une figure emblématique mondiale de l'usage des théories postcoloniales en études bibliques. Professeure en études du

¹²⁰ Voir SAID, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, *ibid.*, p. 19. Said note à plusieurs reprises que les orientalistes exercent une violence culturelle en considérant les Orientaux comme inférieurs aux Occidentaux. Comme illustration, il écrit « l'Orient apparaissait tout à coup comme bien peu humain, hélas, antidémocratique, arriéré, barbare, etc. » *Ibid.*, p. 175. Ce sentiment génère une notion collective qui définit les Occidentaux comme les « nous » Européens, civilisés, puissants et détenteurs de la vérité, en face de tous « ceux-là » qui sont non européens, arriérés, sauvages, à moitié humains et méritent d'être dominés. Voir aussi *ibid.*, p. 19. Pour les listes des acteurs qui rendent possible cette culture d'hégémonie, voir *ibid.*, p. 20.

¹²¹ *Ibid.*, p. 9.

¹²² Voir FemNortNet (2016), *Effets du colonialisme. Développement des ressources dans les communautés du nord : tenir compte des femmes de la région*, Ottawa, Institut canadien de recherche sur les femmes, n°3, p.2.

Nouveau Testament, elle se définit comme une chrétienne, pétrie par les cultures des personnes habitants dans la région Sud du continent africain et née en dehors des tribus majoritaires et influentes de son pays¹²³.

Cette mère de famille et prédicatrice laïque au sein de l'Église méthodiste dit faire face quotidiennement à l'exclusion d'êtres humains par d'autres êtres humains.¹²⁴ Elle tire cette conclusion pour la première fois pendant sa formation en études bibliques, où elle a découvert que les femmes étaient souvent exclues des textes canoniques bibliques produits par des hommes. Elle a pris conscience de l'existence de la domination masculine dans son milieu académique et dans son milieu de vie en général¹²⁵. Ses préoccupations principales concernent la construction de relations justes entre les humains et entre les nations dont ils font partie¹²⁶. À ce sujet, elle souligne que « *regardless of our differences we all do want to live peacefully and in justice*¹²⁷ ».

Pour l'auteure, la domination est un héritage du système impérialiste, colonial et patriarcal, appliqué par les Occidentaux. Son fonctionnement mérite d'être analysé car il

¹²³ L'auteure affirme son identité dans plusieurs de ses écrits. Voir par exemple Musa DUBE (ed.) (2001), *Other Ways of Reading. African Women and the Bible*, Atlanta, Geneva, Society of Biblical Literature, WCC Publications, p. 184 et p. 185.

¹²⁴ Dube définit le féminisme comme toutes sortes de mouvements de femmes qui visent à comprendre toutes les stratégies utilisées pour opprimer les femmes et cherchent des moyens pour leur libération. Elle écrit : « Le nom de féminisme [...] désigne toutes sortes de mouvements de femmes ayant notamment pour objectifs l'analyse des facteurs sociaux qui légitiment les oppressions sexistes des femmes et l'invention de divers moyens pour libérer les femmes. » Musa DUBE (1998), « Écriture, féminisme et contextes postcoloniaux » dans *Concilium*, Revue internationale de théologie, Les Écritures Saintes des femmes, Paris, Beauchesne Éditeur, cahier n° 276, (Série sur la « Théologie féministe : expérience des femmes et saintes Écritures »), p. 62.

¹²⁵ Dube explique qu'elle est suspicieuse de par sa formation. Voir les détails dans Musa DUBE, « Readings of Semoya : Botswana Women's Interpretations of Matt. 15:21-28 » dans *Semeia* 73, Atlanta, Scholars Press, p. 115.

¹²⁶ « *My focus on international relations relates largely to my social standing as a citizen of Botswana, indeed, of Africa as a whole – I am increasingly aware of the impact the past, present, and future has on our lives.* », *ibid.*, p. 184.

¹²⁷ Musa DUBE, « Rahab Is Hanging out A Red Ribbon: One African Woman's Perspective on the Future of Feminist New Testament Scholarship » dans Kathleen O'BRIEN WICKER, Althea Spencer MILLER, Musa W. DUBE (eds.) (2005), *Feminist New Testament Studies. Global and Future Perspective*, New York, Palgrave MacMillan, p. 179.

est en cours depuis plusieurs siècles et il persiste en Afrique sous la forme de la globalisation néolibérale¹²⁸. Cette domination se réalise souvent à travers la violence armée et la violence culturelle¹²⁹.

« Globalization or the so called global village should not be read as a just system, where we are all close, caring and friendly neighbors. Rather, we have entered a time when profit takes precedence over people and life as a whole, leading to cultural, political and economic insecurity and more violence. [...] in globalization era instead of asking what is the most economically efficient means of establishing a just society, we are now asking how much social justice are we prepared to tolerate. »¹³⁰

Dube écrit avec insistance que la globalisation devrait être étudiée en profondeur dans une perspective de théologie libératrice¹³¹. Elle attire l'attention sur le fait que les textes des biblistes classiques reposent sur une interprétation issue d'une vision de la réalité androcentrique, impérialiste, non inclusive et donc à toute fin pratique erronée. Cette vision a favorisé l'esclavage, la domination, la colonisation et l'actuel processus de globalisation néolibérale¹³². Cette idée est fréquente en théologie féministe, certes, mais Dube l'articule

¹²⁸ Elle écrit que les études bibliques africaines « should interrogate colonial translations and how they have disadvantaged women », Musa DUBE, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, Saint Louis, Missouri, Chalice Press, p. 1.

¹²⁹ Ibid., p. 128. Voir aussi DUBE, « Écriture, féminisme et contextes postcoloniaux », Ibid., p. 64 et Musa DUBE, « Postcolonialism & Liberation », dans Miguel A. De La TORRE (ed.) (2004), *Handbook of U.S. Theologies of Liberation*, St Louis, Missouri, Chalice Press, p. 288.

¹³⁰ Voir Musa DUBE, « Talita Cum! Calling the Girl-Child and Women to Life in the HIV/AIDS & Globalization Era » dans *Paper presented to the Commission Meeting of the World Student Christian Federation (WSCF)*, Johannesburg, February 12-13, 2002, p. 10.

¹³¹ « *It is already clear that it is a powerful vortex that may drive thousands of new economic turbines – but it may also suck millions of unsuspecting victims into a dark hole. In other words, we must not give up on resisting globalization as long as our judgment indicates that it is more of a force of death than a force of life.* », ibid., p. 11. Dube ajoute, en tant que personne libre et responsable: « *We are free human beings with power to influence our destiny. We have knowledge of the difference between what is good and evil, which means we must take responsibility for our choices. How we evaluate it morally becomes of crucial importance. It is a good thing or a bad thing? Do we rejoice at its appearance or do we dread its advance?* », ibid., p. 11. Pour les idées de Lind sur la globalisation, voir Christopher LIND (1995), *Something Is Wrong Somewhere: Globalization, Community and the Moral Economy of Farm Crisis*, Halifax, Fernwood Publishing, pp. 36-42.

¹³² Certains passages bibliques, soutient Dube, sont pris comme appui pour désigner la supériorité d'une « race choisie » par Dieu par rapport aux autres races. Ils sont utilisés pour justifier le droit des « supérieurs » de sanctionner les « inférieurs » en imposant aux « autres » nations leurs institutions politiques, économiques et sociales. Voir DUBE, « Écriture, féminisme et contextes postcoloniaux », ibid., p. 70. Selon Dube, la globalisation néolibérale est un nouvel ordre mondial qui produit à son tour une très forte tendance

à partir de la perspective de Said. L'idée sur laquelle nous voulons attirer l'attention ici, est celle-ci : des missionnaires et des biblistes peuvent adopter eux aussi une manière de pensée impériale, imposant souvent une violence culturelle aux femmes africaines.¹³³

Dube écrit:

« [...] d'abord, la colonisation était historiquement liée aux canons sacrés et profanes de l'Occident ; deuxièmement, [...] lire, pour les colonisés, était et reste encore largement, s'identifier au colonisateur ; troisièmement, [...] la Bible en tant que canon scripturaire a été indubitablement un livre colonial et colonisateur ; quatrièmement, [...] la Bible fait partie des classiques occidentaux¹³⁴ ».

Pour Dube, la Bible a été utilisée pour dominer et cette domination cause une violence culturelle envers les personnes africaines. Cette violence est une attitude mentale qui normalise l'oppression des humains par d'autres êtres humains¹³⁵. Ce schème mental est repéré à partir de catégories coloniales et impériales. Selon Dube, il pourrait se loger dans les stratégies discursives sous-jacentes à maintes théologies. Il est manifeste un projet colonial et impérial.

Dube estime nécessaire de développer, dans le contexte des colonisés comme dans celui de l'Afrique subsaharienne, de nouvelles pratiques d'interprétation biblique.¹³⁶ Elle reprend alors de Said trois catégories d'analyse, qu'elle appliquera pour une approche

eurocentrique et une culture de consommation favorisée par la domination des compagnies transnationales. Dans ce nouvel ordre mondial, « les États n'ont plus de frontières, le travail et le revenu ne dépendent plus que des dirigeants d'affaires de taille mondiale ». Ibid., p.70. Ici, Dube s'inspire de Said dans SAID, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, ibid., p. 378.

¹³³ « *There was indeed no contradiction between missionary roles and colonizing one* », Musa DUBE (2000), *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, St Louis, Missouri, Chalice Press, p. 9.

¹³⁴ Musa DUBE, « Écriture, féminisme et contextes postcoloniaux », ibid., p. 66.

¹³⁵ Pour tous les détails sur la description et l'analyse de la dynamique entre la domination patriarcale et la Bible, voir ibid., pp. 63-65.

¹³⁶ L'espace dont nous disposons ne nous permet pas d'aborder en détail les stratégies d'interprétation que Dube propose, par exemple l'« Esprit-Oral » qui incorpore les écrits « écrits » et les écrits « non écrits » dans la culture africaine. « Esprit » sous-entend ici la collaboration avec Dieu dans le domaine des études bibliques qui inclut les éléments « non écrits ». Musa DUBE, « Women's Bible Commentary », dans Elisabeth Fiorenza SCHÜSSLER (ed.) (1998), *Searching the Scripture. A Feminist Commentary*, Volume 2, New York, Routledge, p. 70.

postcoloniale de la Bible et des contextes coloniaux. Ces catégories permettent selon elle de vérifier la nature hégémonique d'un discours donné. Ce sont :

- (1) la présence de généralisations non fondées, permettant de constituer en ensembles objectivables et manipulables les nations à coloniser;
- (2) la présence d'une pensée binaire, dualiste, voire antagoniste, permettant de comprimer la réalité en deux pôles, opposés en permanence : homme-femme, civilisé-sauvage, maître-esclave, pauvre-riche, Dieu-démon et centre-périphérie;
- (3) la présence d'une représentation du monde à partir d'une hiérarchisation des idées, des humains et des endroits géographiques, permettant de promouvoir la suprématie du genre masculin, des cultures souvent occidentales, de certains groupes et de certaines idéologies venant de groupes d'humains se posant comme supérieurs aux autres : « *Explorers, soldiers, traders, anthropologists, missionaries, scientists, and map-makers* »¹³⁷.

Dube qualifie ces catégories de « coloniales » – des idéologies et des procédures qui légitiment la domination coloniale sur la société africaine. Or, elles ne s'appliquent évidemment pas uniquement aux études bibliques : nous travaillerons à partir d'elles dans notre analyse des ESCL de Madagascar.

Selon Dube, le but d'une telle analyse est de renforcer la communauté croyante africaine en lui apprenant à déconstruire l'illusion de l'impérialisme culturel, qui n'a jamais tenu compte de l'inspiration et de la vision du monde locale¹³⁸. En effet, l'impérialisme impose aux nations conquises une vision du monde avant que d'imposer un système

¹³⁷ DUBE, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, ibid., p. 8.

¹³⁸ Des explications et des recommandations concernant cette nouvelle manière d'approcher la Bible pour se libérer de la domination se trouvent dans ibid., pp. 197-201.

économique et politique.¹³⁹ Dube note que, pour le cas de l’Afrique, les acteurs de l’impérialisme ont construit, développé et véhiculé des discours qui représentent une Afrique autre que la réalité¹⁴⁰.

À notre tour, nous allons vérifier la présence de cette dichotomie dans les ESCL. Comment les évêques portent-ils leur réflexion sur la situation à Madagascar ? Dans l’interprétation qu’ils en font, existe-t-il une tendance à penser fracturant la réalité en deux pôles opposés et favorisant le premier en dénigrant le deuxième ? De même, alors que Dube croit que cette hiérarchisation se loge dans le mécanisme même de la construction des discours des missionnaires, nous allons examiner la stratégie discursive des évêques. Les ESCL reflètent-ils une manière de penser qui normalise la subordination des humains et des idées dans la stratégie discursive des évêques ? Comment les évêques font-ils usage du titre de *raiamandreny* des Malagasy?

¹³⁹ Ibid., p. 29.

¹⁴⁰ Ibid., p. 8.

Plan de la thèse

Comme il a été annoncé auparavant, cette recherche s'effectue à partir d'une perspective contextuelle. C'est pour cette raison qu'elle débutera par une description du fil des événements politiques entre 1982 et 2002 et par les interventions des leaders catholiques sur la situation à Madagascar. Elle exposera certaines précisions des historiens et des politologues sur la situation locale durant le processus de la libéralisation. Ces précisions seront considérées comme faisant partie des « contextes » à partir desquels ces discours théologiques des évêques sont construits. Cette première partie servira entre autres à la présentation de l'unité textuelle étudiée dans cette thèse et à l'observation de leurs impacts dans la société locale.

La deuxième partie de cette recherche tentera de préciser les événements importants qui marquent l'histoire de Madagascar dans le processus de sa constitution en tant qu'un pays – terre abritant un peuple malagasy. Elle débutera par une mise en perspective historique de la société malagasy. Elle décrira ensuite certains éléments de la nature de la vision locale du monde, identifiable durant le moment où les discours ont été élaborés. Le but est de formuler certains aspects qui spécifient l'identité de ce peuple (sa malagasité) et qui reflètent ses aspirations premières. Elle permettra de nous situer dans une réflexion en théologie contextuelle tel qu'il a été recommandé par le colloque d'Accra en 1977 : prendre en compte les valeurs inhérentes de la culture locale dans l'acte théologique¹⁴¹.

Sa troisième partie s'attardera sur l'identification des arrimages entre l'interprétation épiscopale de la réalité sociohistorique locale et la compréhension des idéaux sociaux chrétiens dans les ESCL. L'analyse s'intéressera à la rhétorique des ESCL

¹⁴¹ Kofi APPHIAH-KUBI (1979) (éd.), *Libération ou adaptation? La théologie africaine s'interroge. Le colloque d'Accra*, Paris, L'Harmattan, p. 229.

relativement aux questions touchant la démocratie, la globalisation néolibérale et les affaires de justice sociale : à la manière dont les auteurs posent les problèmes et aux effets de leurs logiques discursives.

Les outils conceptuels postcoloniaux permettront de saisir l'interaction existant entre la présentation des évêques de ces valeurs sociales chrétiennes, l'usage qu'ils font des éléments anthropologiques de la population locale et leur interprétation de la réalité sociopolitique et économique de Madagascar ; ces trois éléments en interaction sont à prendre en compte pour comprendre la formulation de leurs discours qui portent sur le processus de la libéralisation en cours dans le pays entre 1982 et 2002. Par ailleurs, des propositions pour une autre perspective pastorale, à visée postcoloniale clôtura cette recherche.

PREMIERE PARTIE : LES ÉVÊQUES DANS LE DÉBAT PUBLIC À

MADAGASCAR ENTRE 1982 et 2002

1.1 Introduction

Cette thèse s'intéresse à une unité textuelle bien précise – un corpus délimité qui aborde la situation de Madagascar en rapport avec les thèmes de la libéralisation de l'économie et de la libéralisation politique entre 1982 et 2002. Ces interventions épiscopales sont souvent lues et commentées par les prêtres durant leurs homélies et partagées lors des rencontres avec les communautés de bases à travers le pays.

Avant notre analyse postcoloniale de ces textes, dans la perspective des théologies contextuelles, il convient de saisir la nature et le contenu de cette Tradition ecclésiastique. Cette première partie vise à présenter ces ESCL qui traitent des thèmes connexes à ces deux processus de la libéralisation que Madagascar a connu entre les années 1982 et 2002, et de les situer par rapport aux événements sociopolitiques qui en composent l'arrière-fond¹⁴². La présentation se fera d'une manière diachronique.

¹⁴² À titre de rappel, il a été déjà mentionné dans notre Introduction générale que cette recherche souhaite étudier les ESCL publiés durant la période du régime Marxiste-léniniste et du régime dite « démocratique » soit entre 1982 et 2002 en tenant compte que Madagascar connaît le régime Marxiste-léniniste durant sa Deuxième République (1975-1990) et le régime démocratique durant sa Troisième République entre 1993 et 2014. Notre analyse textuelle commencera en 1982 car cette année marque le commencement de l'arrimage entre la libéralisation de l'économie et le système politique marxiste, suivie de la crise de 1991-1992, qui est un moment fort de la marche vers la démocratie. Notre analyse se terminera en 2002 car elle est l'année qui précède l'année 2003 – une année qui marque le commencement des résultats de l'adoption du processus système néolibéral mis en place progressivement depuis 1982. En fait, à partir de 2003, Madagascar connaît un autre style de gouvernance marqué d'un président qui gérait le pays à partir d'un style capitaliste néolibérale, laissant la compétition et la force de la richesse comme règles primordiales pour rythmer la société de Madagascar.

En conséquence, le premier chapitre de cette première partie délimitera une unité de discours constituée de plusieurs textes, publiés entre 1982 et 1992¹⁴³, une période durant laquelle Madagascar connaît à la fois la deuxième moitié du régime marxiste-léniniste de la Deuxième République (1975-1992) et le commencement de la libéralisation de l'économie, suivie de la crise de 1991-1992, qui est un moment fort de la marche vers la démocratie. L'année 1992 sera une année de transition entre le régime marxiste-léniniste au régime démocratique, elle est adoptée comme la ligne de démarcation entre les deux périodes dans cette présentation.

Le deuxième chapitre présente les ESCL publiés à partir de 1993¹⁴⁴ faisant suite aux années, durant lesquelles Madagascar connaît la première moitié de la Troisième République. C'est durant cette période que le pays renforce l'application des mesures touchant la libéralisation de l'économie et met en place un système démocratique, soutenu par les bailleurs de fonds internationaux, c'est-à-dire le Fonds Monétaire International et la Banque Mondiale.

¹⁴³ On ne parle pas des ESCL publiés entre 1975 et 1981 car le point de départ de notre observation est la décision du gouvernement marxiste-léniniste de libéraliser l'économie en 1982. En outre, l'analyse sociopolitique des évènements commencent à s'amplifier à partir de 1982.

¹⁴⁴ Rappelons que Madagascar a connu la Troisième République entre 1993 et 2014 mais cette recherche s'arrête aux ESCL publiés en 2002 à cause des raisons qui sont déjà énumérées *supra*.

1.2 Chapitre 1 : Les ESCL et le fil des événements politiques de Madagascar entre 1982 et 1992

Dans l'histoire politique de Madagascar, la période entre 1982 et 1989 présente le second mandat de la Deuxième République, durant laquelle Madagascar a connu un système politique de tendance communiste marxiste-léniniste. Par ailleurs, le président Didier Ratsiraka commence à collaborer concrètement avec le FMI et la BM¹⁴⁵. La majorité des ESCL produits durant cette période préparent les Malagasy au passage d'un régime marxiste-léniniste à un régime démocratique.

Ce premier chapitre présente certains événements marquants considérés comme contextes sociopolitiques et économiques, à partir desquels les auteurs des ESCL produisent leurs discours. En parallèle, l'exposé met en exergue la nature de la réceptivité de la population locale de ces discours épiscopaux.

¹⁴⁵ La décision du gouvernement socialiste révolutionnaire de Didier Ratsiraka de réformer son système économique et d'entrer en relation avec le FMI et la BM a commencé dès 1980. Cette option a pris forme en 1982.

1.2.1 L'arrière fond des ESCL publiés avant 1982

L'indépendance politique de Madagascar est proclamée le 26 juin 1960, période durant laquelle le pays se voit gouverné à partir d'une Constitution qui a pris fin le 21 décembre 1975, date de la proclamation de la deuxième Constitution. Dans son élan de recherche d'indépendance économique, le moment le plus marquant de cette Première république a été la décision du gouvernement malagasy de se dissocier de la « Zone franc »¹⁴⁶ en mai 1973.

La Deuxième république fut proclamée le 30 décembre 1975, suite à l'adoption de la nouvelle Constitution par voie de référendum le 21 décembre 1975 lors de l'élection de Didier Ratsiraka comme un président de cette république pour un mandat de sept ans. Ce dernier a opté pour un régime marxiste-léniniste et s'est associé uniquement idéologiquement et économiquement au Bloc de l'Est et aux pays africains qui formaient le bloc communiste. Le pays est gouverné par le parti politique totalitaire – l'AREMA (*Antoky ny Revolisiona Malagasy*). Ce parti est connu plus tard sous le nom d' « Avantage pour la Rénovation de Madagascar »¹⁴⁷.

¹⁴⁶ La « zone Franc » est un terme employé pour désigner la coopération monétaire entre la France et les États africains colonisés par celle-ci après la proclamation de leur indépendance politique. Cet accord exige que les banques centrales des membres de la zone disposent de compte d'opérations auprès du Trésor public français. Comme avantage, la valeur et la convertibilité de leur monnaie sont garanties par la France. Comme inconvénient, les pays africains membres signataires de cet accord n'ont pas la souveraineté de contrôler les transferts de l'argent à destination de la France. Ils n'ont pas une indépendance monétaire vis-à-vis de leur pays colon. Madagascar s'est retiré de cet accord de coopération monétaire en mai 1973. Pour les détails, voir Rodrigue TREMBLAY (éd.) (1972), *Afrique et interprétation monétaire*, Les Éditions H R W, Montréal-Toronto, pp. 289-350. Voir aussi Patrick GUILLAUMONT et Sylvie GUILLAUMONT, « L'adaptation des mécanismes monétaires et la liberté de choix des pays africains. Avantages et inconvénients de la zone franc », dans *Le monde diplomatique*, mai 1974, pp. 16-17. Disponible sur internet dans <https://www.monde-diplomatique.fr/1974/05/GUILLAUMONT/32360>. (Consulté le 27 mars 2015).

¹⁴⁷ AREMA : *Antoky ny Revolisiona Malagasy*, traduit littéralement : Garant de la Révolution Malagasy. Pour plus de détails sur ce parti, voir le site web <http://parti-arema.com/index.php/le-parti>. (Consulté le 30 juin 2014).

Le gouvernement marxiste-léniniste ferme alors ses territoires aux investisseurs occidentaux et *Le rapport du Fonds Africain de Développement* décrit cette période comme suit :

« Au cours des années 70, le Gouvernement malgache s'est appliqué à renforcer son contrôle sur l'économie en nationalisant les banques commerciales et les entreprises appartenant à des privés étrangers (sic), en développant le secteur d'État par la création ou la prise de participation majoritaire dans des entreprises relevant de presque tous les domaines d'activités, et en accroissant, d'une manière générale, les contrôles administratifs dans les secteurs agricoles, industriels et des transports. »¹⁴⁸

Cette option a pour effet la dégradation de la cohésion sociale interne¹⁴⁹ et des infrastructures, le dépérissement des conditions de vie de la majorité de la population et la perte de liberté des Malagasy à travers tout le pays. L'économiste Dinga-Dzongo précise que « le déficit budgétaire [...] a triplé de 1978 à 1980. [...] L'inflation est passée de 6,8 % en 1978 à 18 % en 1980. Le service de la dette qui était de 6 % des recettes d'exportation en 1978 est passé à 52 % en 1981 »¹⁵⁰.

Tout en soutenant la validité de la révolution entreprise par la deuxième Constitution¹⁵¹, les évêques rappellent en 1977 qu'au nom de la foi en Jésus-Christ mort et

¹⁴⁸ Antoinette DINGA-DZO, *Madagascar – Rapport d'achèvement du programme d'ajustement structurel Phase I*, Abidjan, Fond Africain de Développement, Département des programmes par pays région sud, décembre 1994, § 2.1.1. URL : <http://www.afdb.org/fileadmin/uploads/afdb/Documents/Project-and-Operations/ADF-BDIF-99-266-FR-MADAGASCAR-RAP-PROGRAMME-DAJUSTEMENT-STRUCTUREL-PHASE-I.PDF> (Consulté le 12 août 2015).

¹⁴⁹ Cette perte de cohésion sociale interne est le résultat de la méfiance dans la population. En effet, on ne peut pas distinguer les espions gouvernementaux – des personnes chargées de dénoncer systématiquement les Malagasy identifiés comme terroristes impérialistes et anti-révolution – et les simples citoyens. De plus, la progression de la paupérisation entraîne des réflexes de survie. Dans ce contexte de misère croissante, l'accès à la nourriture et aux produits de première nécessité devient précaire. Chaque individu pense d'abord à sa survie aux dépens du partage et de l'égalité, ces valeurs chères de la culture malagasy traditionnelle qui rythmaient la cohésion sociale du *Fokonolona*.

¹⁵⁰ Antoinette DINGA-DZO, *Madagascar – Rapport d'achèvement du programme d'ajustement structurel Phase I*, Abidjan ibid., § 2.1.2.

¹⁵¹ Les évêques écrivent « [...] la révolution devait répondre aux aspirations profondes du peuple à un développement intégral de tout homme et de tout l'homme ». Voir CEM, « 23 novembre 1977 - Le respect de la dignité de l'homme » dans CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Édition Foi et Justice 3, p. 39.

ressuscité, la personne chrétienne « ne peut y avoir qu'une seule passion; l'homme respecté dans toute sa vérité, dans toute sa dignité ». Dans leurs enseignements sociaux de cette année, leur critique économique se limitait « au mauvais ravitaillement »¹⁵². Leur analyse politique comprend timidement la pratique de la corruption et la continuation du tribalisme « comme un instrument politique exploité par des groupes d'intérêts opposés les uns aux autres, et dont le but est d'arriver à être les seuls maîtres de la révolution »¹⁵³.

En 1979, le régime marxiste-léniniste planifie la nationalisation de toutes les écoles privées incluant les écoles catholiques sur l'île. Les évêques apprécient « le grand effort du Pouvoir révolutionnaire en vue de la malgachisation de l'enseignement, de la création d'un enseignement adapté aux enfants et aux jeunes malgaches, et de sa démocratisation dans toute l'île, d'autant que le but est la gratuité de cet enseignement pour les enfants du peuple »¹⁵⁴. Par contre, les membres de la CEM déclarent que face à cette menace de la nationalisation de l'éducation, « l'Église catholique à Madagascar (c'est-à-dire les parents chrétiens, les enseignants laïcs ou religieux, les prêtres et les évêques) n'abandonnera pas ses droits et ses responsabilités dans l'Instruction et l'éducation chrétiennes de ses enfants »¹⁵⁵.

À la fin des années 1980, la régression de la qualité de vie devient insupportable. Les évêques ont publié une déclaration commune le « 22 novembre 1981 – Les changements de structures et de mentalités »¹⁵⁶. Ils critiquent la nationalisation de

¹⁵² « Le ravitaillement est loin de subvenir aux besoins de la population. Par endroits, la répartition des vivres de première nécessité se fait souvent selon deux poids et deux mesures. Et la population est paralysée dans son dynamisme par la disproportion galopante entre le prix de son travail et celui de la vie ». Ibid., p. 39.

¹⁵³ Ibid., p. 39.

¹⁵⁴ CEM, « 31 mai 1979 – L'école et l'éducation » dans CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Édition Foi et Justice, Volume 3, p. 47.

¹⁵⁵ Ibid., p. 48.

¹⁵⁶ CEM, « 22 novembre 1981 – Les changements de structures et de mentalités » dans CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Volume 3, ibid., p. 95.

l'économie de l'État et soulignent que « L'organisation de notre économie est telle que les nationalisations légitimes auxquelles il a été procédé se traduisent dans les faits par une prise en charge directe et quasiment totale de la vie économique par l'État »¹⁵⁷.

De plus, les évêques rappellent que « les activités politiques sont au service des besoins du peuple »¹⁵⁸. En fait, vers la fin de cette année 1981, on commence à apercevoir que les évêques verbalisent les effets du système politique et économique marxiste-léniniste. Dans leur discours, ils attirent l'attention concernant le régime actuel. Celui-ci entraîne un changement des structures de la société malagasy. N'est-il pas en train de changer les mentalités des citoyens où on ne trouve plus « le véritable *Fihavanana* de nos ancêtres »¹⁵⁹?

Sur le plan économique, la dégradation de la qualité de vie chez la population en général mène le gouvernement de Didier Ratsiraka à chercher une autre manière de gérer le pays en faisant cohabiter le modèle politique marxiste-léniniste et le modèle économique capitaliste néolibéral. Comme observation, il est identifié ici qu'entre les années 1975 et 1981, les évêques ne se prononcent pas contre le régime révolutionnaire marxiste-léniniste. Ce n'est que vers la fin de l'année 1981 que les membres de la CEM agiront ouvertement.

¹⁵⁷ Ibid., p. 97.

¹⁵⁸ Ibid., p. 97.

¹⁵⁹ Ibid., p. 99.

1.2.2 Les ESCL publiés entre 1982 et 1991

L'année 1982 marque la réélection de Didier Ratsiraka pour un deuxième mandat présidentiel. Celui-ci pour une durée de sept ans selon la Constitution en vigueur de la Deuxième république. Cette année 1982 est considérée comme le commencement du temps de crise économique à Madagascar. La crise devient un arrière-fond constant de la situation sociale à travers le pays. Cette année marque aussi, le commencement des efforts de Madagascar en vue d'implanter un système économique autre que celui du marxisme-léninisme appliqué depuis 1975.

Cette année-là, le gouvernement Ratsiraka prend une nouvelle orientation économique. Il est décidé à devenir un bon élève de la France, des États-Unis, du FMI et de la BM, tout en gardant une bonne relation avec l'URSS, la Chine, la Corée du Nord, Cuba, la Lybie, l'Algérie et plusieurs pays d'Europe de l'Est. Il maintient cette ligne de conduite jusqu'au début des années 1990.

À partir de 1982, le régime de Ratsiraka accepte de se plier aux conditions imposées par le FMI et la BM.

« Face à cette situation, les autorités ont entrepris, en 1981, avec l'aide du FMI, un programme de stabilisation financière orienté vers la réduction de la demande globale et vers une augmentation de l'épargne intérieure. Pour accompagner les efforts de stabilisation financière, le Gouvernement a également mis en œuvre, avec l'appui de la Communauté Internationale, une série de programme d'ajustement [...] cofinancé par le FAD, la Banque Mondiale et d'autres bailleurs de fonds bilatéraux. »¹⁶⁰

En fait, en échange de prêts, ces institutions obligent Madagascar à remplacer son système économique. Ainsi, 1982 marque le début du processus d'application graduelle

¹⁶⁰ Antoinette DINGA-DZO, *Madagascar – Rapport d'achèvement du programme d'ajustement structurel Phase I*, Abidjan, ibid., § 1.1.5

des programmes d'ajustement structurel jusqu'à 1987, suivis par les programmes d'ajustement structurel avancés à partir de 1988.

« S'agissant des programmes d'ajustement structurel, les autorités avaient adopté jusqu'en 1987, une approche sectorielle : agriculture, industrie, et commerce. Les réformes ont porté d'abord sur le secteur agricole et principalement sur le riz : relèvement des prix aux producteurs et libéralisation du système de commercialisation. Parallèlement à l'amélioration du fonctionnement des activités du secteur agricole, les autorités ont pris des mesures pour réhabiliter le secteur industriel telles que l'élimination du contrôle des marges bénéficiaires et la fixation des prix en tenant compte des coûts de production. Au niveau des échanges, la réglementation des exportations et les formalités d'inscription des exportateurs de produits non traditionnels ont été assouplies. Un système d'allocation de devises basé sur l'offre et la demande dénommé « Système d'importation libéralisé » (SILI) a été mis en place pour un certain nombre de produits : intrants, pièces de rechange, biens d'équipement. Dans le domaine des transports, les tarifs du transport routier ont été relevés de 23% à 51 % et ceux du transport fluvial et maritime de 36 %. L'accès des opérateurs privés à ce secteur a été facilité et la disponibilité en pièces de rechange leur a été assurée. »¹⁶¹

Ces exigences des bailleurs de fonds incluent, entre autres, l'adoption des nouveaux codes des investissements, qui privilégient les étrangers qui souhaiteront s'implanter sur l'île. L'année 1982 est aussi caractérisée par le commencement du processus de privatisation des nombreuses sociétés nationalisées durant le premier mandat présidentiel de Ratsiraka (1975-1982). Elle marque le commencement de la politique d'austérité, l'annulation des subventions de l'État dans le domaine de la santé, de l'éducation et des autres services sociaux et la forte dépréciation de la monnaie locale. Elle est la rentrée de Madagascar dans l'économie de marché.

Le site Internet *Perspective Monde* de l'Université de Sherbrooke définit le concept d'économie de marché:

« Économie de marché: système dans lequel les agents économiques (entreprises, individus) ont la liberté de vendre et d'acheter des biens, des services et des capitaux. Chacun agit alors en fonction de ses intérêts; le profit, considéré positivement, y figure comme la récompense du risque. Les défenseurs de l'économie de marché estiment qu'un tel "laissez faire" favorise la croissance

¹⁶¹ Ibid., § 1.1.5.

économique. Une économie de marché s'oppose à une économie planifiée dans laquelle toutes les grandes décisions sont prises par l'État. »¹⁶²

C'était le commencement de l'ère de la libéralisation du marché et le commencement de la privatisation des compagnies nationalisées depuis la formation du régime populaire révolutionnaire de Didier Ratsiraka en 1975. C'est dans ce fil d'événements qu'en 1982, un discours prononcé par le pape Jean Paul II ouvre le corpus magistériel qui sera étudié dans cette thèse.¹⁶³ Le pape s'adresse aux évêques en visite *ad limina* à Rome :

« Je pense avec vous à la jeunesse des campagnes, pourtant industrielle et généreuse, mais qui subit en premier le contrecoup de la crise économique. Je pense aussi à la jeunesse des villes, fréquemment livrée à elle-même : en perdant ses racines dans la société, elle se laisse prendre aux illusions d'un conformisme influencé par ce qu'on pourrait appeler un « internationalisme sans âme », finalement très réducteur pour les valeurs authentiquement humaines, et croyant même pouvoir se passer de Dieu, alors que la société malgache, même non chrétienne, demeure habitée par une sensibilité spirituelle. Tous ceux qui ont à cœur le bien de ce pays ne peuvent pas ne pas mesurer cet enjeu de leur civilisation. »¹⁶⁴

Dans un contexte de progression de la pauvreté, d'imposition idéologique communiste du parti au pouvoir, d'institutions financières internationales maintenant très présentes dans le pays, le pape encourage les évêques dans leur mission de pasteurs et de docteurs – à « la défense des valeurs spirituelles et sociales sans lesquelles est gravement compromise la vie en société fondée sur le respect de la dignité de la personne humaine »¹⁶⁵. Le pape se réfère spécifiquement ici aux transformations du régime marxiste-léniniste et à leur manière de gérer l'économie.

¹⁶² Citation dans la rubrique « Économie du marché » dans *Perspective Monde*, Université de Sherbrooke, URL : <http://perspective.usherbrooke.ca/bilan/servlet/BMDictionnaire?iddictionnaire=1551> (Consulté le 9 avril 2015).

¹⁶³ Le texte intégral en deux versions malagasy et français se trouve dans JEAN PAUL II, « 21 mai 1982 – La défense des valeurs spirituelles et sociales », dans CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Volume 3, *ibid.*, pp. 111-121.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 119.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 121.

Malgré les critiques virulentes du régime en place à Madagascar et les encouragements du pape, il n'existe pas alors, de mouvement populaire de revendication pour un changement du système en place. Le régime dictatorial se fait sentir; nombreux sont les journalistes et les politiciens d'opposition qui sont mis en prison.

En 1984, la politique économique du gouvernement est écartelée entre deux voies: accent sur la consolidation d'un système politique socialiste en partenariat avec l'URSS et ses alliés, ou sur l'ouverture aux propositions de la BM et du FMI pour la mise en place d'un système économique de marché. D'un côté, dans le domaine politique, quiconque ose s'opposer à l'idéologie et au contrôle du gouvernement s'expose à des représailles de tous genres. De l'autre côté, les effets de la mise en place du programme d'ajustement structurel se font sentir au quotidien. Ainsi, l'année 1984 est marquée par la pénurie des produits de première nécessité (PPN), ainsi que par la dévaluation de la monnaie locale et l'aggravation des violences de toutes sortes à travers le pays.

L'année 1984 est aussi marquée par le rééquilibrage officiel des relations internationales par le régime. Par exemple, le gouvernement décide de s'endetter de 1,5 milliard de dollars auprès du FMI, tout en essayant sans succès de réduire les dépenses. C'est en 1984 que les compagnies pétrolières américaines développent leurs activités à Madagascar.

C'est dans ce contexte que les évêques expriment ouvertement leurs critiques aux dirigeants du pays dans les ESCL. Un autre discours important retient ici notre attention : une lettre pastorale de la Conférence épiscopale de Madagascar titrée « 27 septembre 1984 – Le pouvoir au service de la société »¹⁶⁶. Ce texte tiendra une place particulière dans notre analyse. Elle laisse paraître de façon exemplaire les stratégies discursives des évêques

¹⁶⁶ Le texte intégral en deux versions malagasy et français se trouve dans CEM, « 27 septembre 1984 – Le pouvoir au service de la société », dans CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Édition Foi et Justice, Volume 3, 1990, pp. 145-175.

communiquant leurs enseignements sociaux sur le pouvoir et, sur des éléments connexes à la démocratisation du système politique de Madagascar.

Ce document est issu d'une lettre pastorale signée par le président de la CEM, le Cardinal Victor Razafimahatratra, archevêque d'Antananarivo, et par dix-huit autres évêques venant des différents diocèses constituant la communauté chrétienne catholique de Madagascar. Quinze des signataires sont des évêques malagasy et les trois autres sont des évêques étrangers, missionnaires de longue date sur l'île.

Dans cette lettre, les évêques interpellent tous les habitants de Madagascar. Ils les invitent à un changement de mentalité et de structures. Ils invitent tous et chacun à chercher les moyens les plus sûrs de mettre en place les structures. Celles-ci aideront à recréer l'esprit nouveau éclairé de la Bonne Nouvelle¹⁶⁷.

« L'Église est le signe du salut élevé dans le monde. Voilà que le Christ a donné à son Église une mission qu'elle remplit en cheminant avec les hommes qui font l'Histoire et lui donne un sens. [...] Évêques de l'Église catholique, nous voulons adresser un message à tout le peuple malgache et spécialement à vous qui recevez la Bonne Nouvelle dans le quotidien. Nous voulons nous entretenir avec vous, Chrétiens, qui assumez une lourde charge dans la direction du pays. »¹⁶⁸

Les évêques rappellent que dans la sagesse malagasy, « la conversation franche est toujours bénéfique¹⁶⁹ ». Ils sont indignés de la situation de Madagascar et déclarent :

« Nous avons conscience, nous Évêques, d'être les enfants de cette nation et nous sommes confrontés à la même situation que tous ; nous éprouvons les mêmes souffrances et les mêmes inquiétudes. Et nous avons conscience de nos responsabilités particulières, du fait de notre charge pastorale. »¹⁷⁰

¹⁶⁷ Ibid., p. 171.

¹⁶⁸ Ibid., p. 162.

¹⁶⁹ Ibid., p. 163.

¹⁷⁰ Ibid., p. 163.

Cette lettre pastorale « 27 septembre 1984 – Le pouvoir au service de la société » est une invitation à une réflexion commune adressée aux chrétiens et à toutes les personnes de bonne volonté à Madagascar. « Nous invitons tout le monde à se remettre en question. Mais aurions-nous tort de nous adresser plus particulièrement à l'élite de la nation et à ceux qui se réclament de l'Évangile ?¹⁷¹ »

« Face à l'extension de la misère [...] aux injustices, à l'illégalité, les abus des pouvoirs sous toutes formes, le mépris et l'avalissement des citoyens, la marginalisation de la masse laborieuse, l'égoïsme de ceux qui ne veulent pas voir les aspirations et l'appauvrissement des autres. Nous pensons que c'est une invitation pressante adressée à tous pour qu'ils se remettent loyalement en question. »¹⁷²

Les évêques font remarquer l'existence de la centralisation gouvernementale et l'existence de deux classes dans la société malagasy : (1) la classe des privilégiés, ce sont les personnes qui jouissent « de tous pouvoirs ». Ces personnes s'arrogent « un quasi-monopole dans le domaine politique, économique et social »¹⁷³. Elles s'identifient à l'État. (2) La classe de « la masse qui s'appauvrit et se marginalise de plus en plus » – des personnes résignées à la misère et qui se considèrent comme des œufs face à des pierres devant la monopolisation de l'économie des personnes au pouvoir¹⁷⁴. Face à cette réalité, les évêques réclament dans leur discours la décentralisation des pouvoirs. Ils poursuivent : « Nous avons examiné quelques formes de dictature, répandues dans plusieurs pays. L'Église ne peut les accepter car elles ne respectent pas la dignité humaine. Qu'en est-il à Madagascar ?¹⁷⁵ »

¹⁷¹ Ibid., p. 163. Les évêques mentionnent aussi que leur appel est adressé « spécialement à vous qui recevez la Bonne Nouvelle dans le quotidien. Nous voulons entretenir avec vous, Chrétiens, qui assumez une lourde charge dans la direction du pays. » Citation dans *ibid.*, p. 162.

¹⁷² Ibid., p. 169.

¹⁷³ Ibid., p. 165

¹⁷⁴ Ibid., p. 165.

¹⁷⁵ Ibid., p. 169.

Selon les évêques, dans cette monopolisation de l'économie, la pratique économique des dictateurs ne se soucie pas du bien-être de la population. On cherche seulement « l'intérêt d'une oligarchie au pouvoir ». ¹⁷⁶ C'est un petit nombre de personnes qui discriminent ceux qui ne partagent pas leur idéologie. Comme ils se distribuent les pouvoirs politiques, les évêques précisent que ce petit nombre de personnes se permet aussi « les pouvoirs économiques » ¹⁷⁷.

Dans cette monopolisation de l'économie, les secteurs clés sont nationalisés. « L'État prend en main les principaux leviers de l'économie, sur lesquels repose la vie de la nation. » ¹⁷⁸ Les syndicats ne peuvent plus défendre les intérêts des travailleurs. D'ailleurs, « on jugule les syndicats, de façon à ce qu'ils deviennent les serviteurs dociles du pouvoir » ¹⁷⁹. Les évêques trouvent que « les privilèges d'une minorité tiennent lieu de droits pour toute la nation » ¹⁸⁰.

Par conséquent, l'économie ne répond pas aux besoins de la population. « Le spectre de la pauvreté s'élargit et s'installe. Le fossé séparant les nantis de la masse ne cesse de se creuser. » ¹⁸¹ Le peuple endure des souffrances de toutes sortes à cause de la rareté des produits de première nécessité et de la diminution de son pouvoir d'achat. « Le pouvoir d'achat ne cesse de baisser. » ¹⁸² « Chacun est obligé de penser à soi, de rechercher toutes les recettes légales ou illégales, et même au détriment de la société. » ¹⁸³

¹⁷⁶ Ibid., p. 165.

¹⁷⁷ Ibid., p. 165.

¹⁷⁸ Ibid., p. 165.

¹⁷⁹ Ibid., p. 165.

¹⁸⁰ Ibid., p. 165.

¹⁸¹ Ibid., p. 165.

¹⁸² Ibid., p. 165.

¹⁸³ Ibid., p. 165.

En plus, « l'économie est tributaire de l'idéologie »¹⁸⁴. Le peuple est mis à l'écart.

« Les privilèges d'une minorité tiennent de droit pour toute la nation. Dans l'attribution des responsabilités, pas de considération pour les compétences. Tout se décide sur des critères politiques et idéologiques. Ceux qui partagent l'idéologie officielle ou ceux qui sont membres du Parti sont les seuls à qui sont confiées des fonctions dans le domaine économique. »¹⁸⁵

Face à cette domination, « aucun recours n'est possible pour se défendre. Tout est mis à l'envers, et c'est l'État qui devient un moyen d'exploitation de la masse ».¹⁸⁶ Le régime ignore les travailleurs et les empêche de mieux s'organiser en revendiquant leurs droits. « On jugule les syndicats, de façon à ce qu'ils deviennent les serviteurs dociles du pouvoir. »¹⁸⁷

Pour la monopolisation de la culture, les personnes au pouvoir se comportent de façon telle que « la nation perd son âme »¹⁸⁸. Les évêques observent que, dans cette manière de gouverner, « on impose à la nation une idéologie contraire à son identité profonde. »¹⁸⁹ Le système d'enseignement ne forme pas les enfants et les jeunes à un quelconque jugement critique. « Priorité absolue est donnée à l'enseignement de l'idéologie pour soutirer de la nation le maximum de profits. »¹⁹⁰

Les évêques notent ensuite que les générations vivant sous le régime dictatorial ne bénéficient pas des valeurs traditionnelles de leur culturelle. A la place, le système scolaire inculque aux jeunes « une idéologie tout à fait opposée » à leur tradition¹⁹¹. Le résultat est la coupure entre les jeunes et la sagesse des anciens. Le peuple n'a plus de fondement

¹⁸⁴ Ibid., p. 165.

¹⁸⁵ Ibid., p. 165.

¹⁸⁶ Ibid., p. 165. Les évêques soulignent, par exemple : « pas de pitié pour ceux qui ne pensent pas comme les gens en place. » Voir *ibid.*, p. 166.

¹⁸⁷ Ibid., p. 165.

¹⁸⁸ Ibid., p. 166.

¹⁸⁹ Ibid., p. 166.

¹⁹⁰ Ibid., p. 166.

¹⁹¹ Ibid., p. 166.

culturel. La nation perd son âme et « toute nation détachée de son histoire et de son passé va à la dérive »¹⁹².

Les évêques observent ensuite que, sous le régime dictatorial, « la politique qu'on prétend de souveraineté nationale ne fait qu'accroître la dépendance du pays. D'un côté, on dépend des grandes nations dont on emprunte l'idéologie, de l'autre on subit le poids de celles dont on sollicite l'aide financière et économique. »¹⁹³ Il est observé que les décideurs ne cessent de s'endetter pour des achats d'armements qui entraînent la dictature militaire. « Dans un tel contexte, plus de liberté à espérer pour le peuple ! Et la nation est de plus en plus satellisée par ceux qui la ravitaillent en armements. »¹⁹⁴

En outre, l'État se finance toujours « sous forme d'endettement », selon les évêques. Il en résulte que la nation perd sa souveraineté, car elle n'arrive pas à payer ses dettes.

« [...] quant à la recherche des aides financières et économiques, elle se fait toujours sous forme d'endettement. C'est un fait que les nations pauvres sont obligées de s'endetter. Mais quand la charge de dette dépasse les possibilités de la nation, à quelle souveraineté peut-elle encore prétendre? »¹⁹⁵

Les évêques se demandent ensuite « de quel Dieu se réclament les dictateurs ? »¹⁹⁶ Ces derniers savent qu'ils ne pourront pas asservir les personnes qui « vivent la liberté des enfants de Dieu »¹⁹⁷, lancent les évêques sur un ton de défi. Ainsi, ou bien les dictateurs utilisent la foi en Dieu pour intimider le peuple, ou bien « ils s'ingénient à extirper toute foi en Dieu de l'âme du peuple »¹⁹⁸. En résumé, les dictateurs « prennent directement la

¹⁹² Ibid., p. 166.

¹⁹³ Ibid., p. 166.

¹⁹⁴ Ibid., p. 166.

¹⁹⁵ Ibid., p. 166.

¹⁹⁶ Ibid., p. 167.

¹⁹⁷ Ibid., p. 167.

¹⁹⁸ Ibid., p. 167.

place de Dieu et s'imposent au peuple »¹⁹⁹. Sans ménagement, les évêques les décrivent comme

« [...] des loups qui se déguisent en agneaux. Ils se montrent défenseurs de la religion et champions des droits de Dieu. En fait, ils ne défendent qu'un pouvoir oppressif pour la nation. [...] D'autres dictateurs se proposent d'éradiquer toute foi en Dieu, convaincus que les gens qui l'honorent n'ont peur de personne et ne se laissent ni utiliser ni asservir par personne. Tous les moyens sont bons pour supprimer la foi en Dieu, car Dieu est le seul garant de la liberté. »²⁰⁰

Les évêques expliquent ensuite que l'Église ne cherche qu'à

« [...] promouvoir le Royaume de Dieu. Or c'est l'homme qui est Royaume et gloire de Dieu ; l'homme tel que l'a défini le pape Paul VI, tous les hommes sans distinction, l'homme total dans sa personnalité individuelle, collective et sociale. »²⁰¹

C'est pour cette raison qu' « il est tout à fait juste que les chrétiens s'engagent dans le domaine politique, économique et social »²⁰². Ils sont tous des citoyens et ils ont la responsabilité d'apporter leur contribution au redressement de la nation. Dans cette perspective, « la foi qui n'aurait pas d'œuvre est morte dans son isolement (Jc 2, 17) »²⁰³.

A la suite du Christ Sauveur, l'Église « veille jalousement » à la dignité de la personne humaine.

« C'est au nom du peuple et à son avantage que doit être exercé tout pouvoir ; c'est le sens de toute élection ou de toute autre consultation à laquelle participe le peuple. Nous savons que le peuple aspire à jouir du nécessaire dans sa vie ordinaire ; qu'il ne soit pas réduit à demander l'aumône. Chacun veut trouver un emploi correspondant à ses capacités. »²⁰⁴

¹⁹⁹ Ibid., p. 167.

²⁰⁰ Ibid., p. 167. En 1987, cette dénonciation de la monopolisation du pouvoir sera reprise par les évêques. Après avoir indiqué les lettres qui dénoncent la monopolisation du pouvoir, les évêques indiquent clairement les éléments qu'il faut entreprendre pour son éradication : « concertation, respect de la dignité humaine, attachement au message du Christ. » Voir dans CEM « 29 novembre 1987 – Le redressement de la nation », dans *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Édition Foi et Justice, Volume 3, 1990, p. 214.

²⁰¹ CEM, « 27 septembre 1984–Le pouvoir au service de la société », *ibid.*, p. 167.

²⁰² Ibid., p. 168.

²⁰³ Ibid., p. 168.

²⁰⁴ Ibid., p. 168.

En récapitulation, dans cette lettre pastorale qui porte sur le pouvoir, les évêques se positionnent comme autorité morale suprême de tous les habitants de Madagascar, y compris de la dictature en place. Ils invitent les chrétiens à défendre les droits et la dignité de la personne humaine. Ils invitent les habitants de Madagascar à mettre en place des structures qui permettent à tous les citoyens de jouir du maximum de bien-être. Ils proposent un renouvellement de la mentalité et encouragent les élites et les dirigeants à construire un État de droit qui respecterait les valeurs culturelles malagasy. Rendre présents dans la société de Madagascar l'harmonie sociale, le respect du *Fihavanana*, le pluralisme idéologique, l'autonomie individuelle sans intervention étatique dans une économie du marché, la liberté d'opinion, la liberté d'association, l'adhésion au message du Christ en respectant la liberté, la justice et la dignité de chaque personne humaine : telles sont les visées de cet enseignement.

À notre connaissance, malgré la démarche audacieuse des évêques, ce discours de 1984 n'a pas suscité de débat public. En plus, les journaux de l'époque étant censurés par le pouvoir en place, ne peuvent rapporter objectivement ni la situation ni les interventions individuelles des évêques. Les autres écrits indépendants produits durant cette période se perçoivent difficilement accessibles, même au-delà des fonds d'archive, de sorte que les témoins de l'époque que j'ai pu rencontrer à Madagascar au cours de cette recherche ne se souviennent pas d'un quelconque discours commun des membres de la CEM.

Au cours de l'année 1985, le climat politique est à la dissension: la coalition du Front de défense de la révolution socialiste malagasy n'est qu'une façade. L'unité des membres du mouvement se disloque progressivement et l'ensemble de l'appareil économique et social est dérégulé : la prolifération du marché noir du riz et des produits de

première nécessité sans la réalité quotidienne des malagasy prend de l'ampleur dans tout Madagascar. De plus, la capitale connaît l'insécurité créée par des escarmouches fréquentes entre les forces de l'ordre et des groupes paramilitaires²⁰⁵.

La collection Justice et Paix qui regroupe les lettres épiscopales de l'île ne contient aucun document relatif à la libéralisation pour les années 1985 et 1986. En 1987, durant la visite *ad limina* que les évêques de Madagascar effectuent tous les cinq ans, le pape constate la situation du pays et la dénonce :

« Non seulement il y a une carence d'aliments, de riz, parfois même la famine, que les intempéries ou les cyclones aggravent périodiquement. [...] Mais il y a le problème concluant de l'endettement, du chômage, où l'on souhaite une compréhension et une aide internationale. »²⁰⁶

Jean-Paul II précise ensuite la « grave détérioration du climat moral social »²⁰⁷ des Malagasy. Il note que de multiples problèmes affectent la vie en société des Malagasy tels que :

« [...] l'opulence de certains face à la misère de la majorité, le manque de conscience professionnelle et de motivation pour le bien commun, la corruption largement pratiquée, la méfiance, l'insécurité, la tendance à la drogue, au vol, aux règlements de compte, à la violence, le manque du respect de la vie. »²⁰⁸

A la fin de son discours, le pape rappelle la lourde charge des évêques de guider leur peuple dans ce « moment crucial de l'histoire de la Grande Ile ». Il invite les évêques à échanger avec leurs confrères africains et à s'appliquer sans relâche à redresser leur nation.

²⁰⁵ Randriamamonjy mentionne, par exemple, les conflits entre les forces du gouvernement de coalition avec les milices révolutionnaires TTS (*Tanora tonga saina*) contre le groupe des Ku Fu malagasy entre 27 novembre 1984 et 31 juillet 1985. Voir dans Frédéric RANDRIAMAMONJY (2009), *Tantaran'i Madagascar 1885 – 2002*, Antananarivo, Trano Printy loterana, pp. 377-379.

²⁰⁶ Le texte intégral en deux versions malagasy et français du discours du pape se trouve dans JEAN PAUL II « 21 mai 1987 – Un moment crucial dans l'histoire de la Grande Ile » dans CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy*, Église et société à Madagascar, Antananarivo, Édition Foi et Justice, Volume 3, pp. 177-189. Pour la citation, voir *ibid.*, p. 188.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 189.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 189.

Dès le 29 novembre 1987, après leur retour de Rome, les membres de la CEM publient une lettre pastorale intitulée « Le redressement de la nation »²⁰⁹. L'éditeur de ce document note que « rendue publique en février 1988, cette lettre est liée à l'allocution de Jean-Paul II aux évêques de Madagascar réunis à Rome le 21 mai 1987, et se situe dans la perspective de la visite pastorale du pape, prévue pour 1989 »²¹⁰. Les évêques fondent leur position sur le concept local de « *Ny Fanahy no maha-olona* »²¹¹ qui signifie, traduit littéralement « c'est l'esprit qui fait la personne humaine. »

Aux dires des évêques, « non seulement, en effet, rien n'a changé dans la situation du pays, mais cela empire. On constate une grave détérioration du climat moral social »²¹². Ils se soucient de l'avenir du pays et en tant que « successeurs des Apôtres; en communion avec le successeur de Pierre »²¹³, ils se positionnent comme les *raiamandreny* et s'adressent à tous les « fils et filles de l'Église de Madagascar »²¹⁴ et à « tous les citoyens sans exception »²¹⁵. Selon eux, il est urgent de « sauver le *Fanahy maha –olona* enchaîné par le péché »²¹⁶. Ils rappellent le devoir des personnes chrétiennes « d'apporter une coopération de qualité à l'œuvre de redressement moral et de progrès social »²¹⁷ et celui qui incombe à tout le monde de « s'engager au service de la communauté politique »²¹⁸.

²⁰⁹ Le texte intégral en deux versions malagasy et français de cette lettre pastorale se trouve dans CEM, « 29 novembre 1987 – Le redressement de la nation », dans Volume 3, pp. 191-230.

²¹⁰ Ibid., p. 211.

²¹¹ Par exemple, les évêques écrivent: « L'attention de Saint-Père a été particulièrement frappée par le danger que court la nation; il ne s'agit pas seulement de dégradation de l'économie, mais le *Fanahy maha-olona* qui dépérit » (sic). Voir *ibid.*, p. 212.

²¹² Ibid., p. 212.

²¹³ Ibid., p. 212.

²¹⁴ Ibid., p. 213.

²¹⁵ Ibid., p. 224.

²¹⁶ Ibid., p. 213.

²¹⁷ Ibid., p. 212.

²¹⁸ Ibid., p. 212.

Malgré le bilan clair dressé par les évêques concernant la situation du pays et l'originalité de cette lettre, qui part d'un concept anthropologique local si bien connu par la population, on n'assistera pas, là non plus, à un grand débat public ni à une mobilisation d'ampleur nationale pour la sauvegarde du *Fanahy maha-olona*. D'un côté, la liberté d'expression pour le public a été encore réprimandée par l'État, de l'autre côté, la majorité de la population est trop absorbée par les exigences de la survie pour trouver temps et goût de réfléchir ensemble pour le redressement moral et le progrès social à Madagascar.

1988 est la dernière année du deuxième mandat de Didier Ratsiraka. Elle est marquée par la famine dans la partie sud de Madagascar²¹⁹. En plus, les deux cyclones Kalasanjy et Firinga ont ravagé la partie ouest de l'île pendant la saison des pluies du 1988. Ces calamités naturelles n'ont fait qu'aggraver la situation économique et sociale. Malgré l'évaluation positive de la situation économique par les bailleurs de fonds, qui sera faite ultérieurement²²⁰, les conditions de vie de la majorité de la population sont inhumaines.

Il est important de souligner ici que nous n'avons pas identifié d'autres discours collectifs épiscopaux de Madagascar qui traitent des thèmes connexes à la libéralisation entre la lettre du 29 novembre 1987 et la lettre du 29 novembre 1990. Nous ne pouvons que formuler l'hypothèse que les évêques auraient été absorbés par la préparation de la future visite de Jean Paul II (1989) durant l'année 1988.

²¹⁹ Pour les détails, voir Office of US Foreign Disaster Assistance, « Madagascar Drought FY 1988 », dans Disaster Case Report, Agency for International Development, Washington D.C., Document 20523, 1988, p. 1. URL: http://pdf.usaid.gov/pdf_docs/PBAAB390.pdf. (Consulté le 10 août 2015).

²²⁰ Par exemple, l'économiste Antoinette Dinga-Dzongo du Fond Africain de Développement rapporte : « A partir de 1988, le taux de croissance de l'économie s'est situé au-dessus du taux d'accroissement démographique de 2,8 % (3,4 % en 1988, 4,21 % en 1989 et 3,1 % en 1990) permettant une amélioration du revenu par tête d'habitant ». Voir dans Antoinette DINGA-DZO, Madagascar – Rapport d'achèvement du programme d'ajustement structurel Phase I, *ibid.*, § 1.1.6.

Le 12 mars 1989, Didier Ratsiraka est réélu pour la troisième fois président de la République de Madagascar. « Les élections de 1989 n’avaient pas apporté les changements attendus : les mêmes hommes étaient toujours au pouvoir, les mêmes institutions maintenaient les citoyens assujettis »²²¹, constatait l’éditeur du groupe Foi et Justice d’Antananarivo. Dans un climat de discorde politique et de discorde entre le président nouvellement réélu et les leaders politiques formant le *Mandatehezam-pirenena*²²² (traduit littéralement : « la poutre principale et la pierre angulaire de la nation »), ces derniers revendiquent la nécessité de changement des structures politiques du pays, proposant à la fois une Concertation nationale et un renouvellement de la Constitution : surtout sur le plan de « la souveraineté nationale, l’unité nationale, la notion de la nature indivisible du peuple malagasy et la démocratie »²²³.

Selon l’historien Frédéric Randriamamonjy, le regroupement de ces partis politiques en *Mandatehezam-pirenena* (la poutre principale du pays) propose la formation d’un comité suprême de la Révolution. Ce regroupement est chargé de contrôler le gouvernement socialiste et de mettre à l’écart les politiciens désavoués par le peuple. L’auteur note que le président de la République n’a pas donné suite à ces propositions²²⁴.

Durant la même année, entre le 28 avril et le 1^{er} mai 1989, le pape Jean-Paul II effectue une visite apostolique à Madagascar. Prenant appui sur son analyse antérieure, il rappelle :

²²¹ CEM, « 29 novembre 1990 – Protégez la Vie », dans CEM, *Ny Fiangonana eo amin’ny fiaraha monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Édition Foi et Justice, Volume 4, 1995, p. 17.

²²² Plusieurs partis politiques, syndicats et branches affiliées au parti politique révolutionnaire Arema (Avant-garde de la Révolution Socialiste Malagasy ou *Antoky ny Revolisiona Socialiste Malagasy*) formant le *Mandatehezampirenena* durant le régime marxiste – léniniste de Didier Ratsiraka. Pour les listes entières voir RANDRIAMAMONJY, *Tantaran’i Madagascar 1895 – 2002*, pp. 369-371.

²²³ RANDRIAMAMONJY, *Tantaran’i Madagascar 1895 – 2002*, ibid., p. 383.

²²⁴ La version en Malagasy : « *Nangina tsy nanome valiny ho an’ireo tolon-kevitra ireo ny Prezidà Ratsiraka* » dans Ibid., p. 384.

« [...] nous avons parlé en 1987 d'une grave détérioration du climat moral social. Tous ces maux sont bien connus et désormais souvent dénoncés. Une reprise n'en est que plus urgente. Puissent les responsables politiques réagir à tout ce qui mine le courage de travailler et l'honnêteté, la sécurité et la paix, le sens du bien commun et l'éthique du service, le progrès social et l'unité nationale! »²²⁵

Le pape fait ensuite appel « à toutes les forces vives de l'Église »²²⁶ de réaliser le travail de l'évangélisation et la promotion humaine à partir du renouveau des structures. Ce terme « forces vives » deviendra populaire vers la fin de 1990. Il désignera l'ensemble des groupes et associations qui revendiquent la fin du régime de Didier Ratsiraka. Avant de quitter Madagascar, Jean-Paul II réitère :

« C'est avec un cœur confiant que je vous renouvelle mes encouragements. Je n'oublie pas les difficultés auxquelles vous devez faire face dans divers domaines, d'ordre moral et matériel. Allez de l'avant [...]! Que chacun de vous donne à la communauté le meilleur de ce qu'il porte dans son âme et de ce qu'il sait produire de ses mains, animé par les vertus héritées de vos ancêtres, et en faisant le meilleur usage des apports de la modernité! »²²⁷

Cette visite « aura contribué au murissement des esprits et à l'approfondissement des exigences démocratiques »²²⁸, selon l'éditeur de l'appel solennel de la conférence épiscopale en 29 novembre 1990. Une volonté de changement des structures, la revendication d'une nouvelle constitution et celle d'un nouveau système économique se mettent en place au sein de la population. Alors, certains leaders politiques prennent la parole nourris à la fois des discours du pape Jean-Paul II et des évêques depuis 1987²²⁹.

²²⁵ Sylvain URFER, « Rencontre avec les Évêques de Madagascar à Ivandry – Antananarivo (29 avril 1989) – Jean- Paul II : L'essor d'une Église et a poursuite de l'évangélisation » dans *Jean-Paul II à Madagascar, Joany Paoly II teto Madagascar*, Antananarivo, Foi et Justice, édition complète des discours et documents bilingues, p. 100.

²²⁶ Ibid., p.100.

²²⁷ Sylvain URFER, « Cérémonie d'adieu à Ivato – Antananarivo (1er mai 1989) – Jean-Paul II : Allez de l'avant! » dans *ibid.*, p. 210.

²²⁸ CEM, « 29 novembre 1990 - Protégez la Vie », dans Volume 4, *ibid.*, p. 17.

²²⁹ Voir par exemple les commentaires de MadaVôVô du 5-9 avril 2005 qui explique que « Jean-Paul II est enfin et surtout celui qui a catalysé l'essence de la démocratie à Madagascar. » dans <http://razafimahazo.free.fr/Descendants/ReporterARR2/papedcd020405.htm> . (Consulté le 20 décembre 2015).

1.2.3 Les ESCL et la transition démocratique

En 1990, la conjoncture mondiale est marquée par le démantèlement du mur de Berlin, en novembre précédent, et l'effondrement en cours du Bloc de l'Est. Le régime socialiste révolutionnaire de Madagascar en est affaibli et, dès le 4 mai 1990, Andriamanjato Richard, Manandafy Rakotonirina, Zafy Albert et Rakotoniaina Jean-Jacques, membres du *Mandatehezam-pirenena*, prennent distance envers leur leader Didier Ratsiraka, formant ainsi la « Plateforme de l'Opposition »²³⁰, noyau de la contestation populaire qui provoque la fin de la Deuxième République.

Les personnes susmentionnées contactent le Conseil œcuménique des Églises de Madagascar (FFKM)²³¹ et l'invitent à convoquer une concertation nationale. Selon Randriamamonjy, le FFKM n'a pas donné une réponse claire à la plateforme de l'opposition; par contre, il convoque une concertation nationale de tous les partis politiques et de toutes les forces vives du pays. La première Concertation nationale se déroule entre le 16 et 18 août 1990²³². Cette rencontre réunit plusieurs personnes influentes incluant les membres de la plateforme d'opposition, mais sans la participation des représentants du parti politique au pouvoir. Ces derniers choisissent de boycotter l'évènement. La rencontre est consacrée à la réflexion sur le renouvellement de la Constitution de Madagascar, sur l'économie et sur les problèmes sociaux du pays²³³.

C'est dans ce contexte de division, de risque de guerre civile et de « Concertation Nationale » que les évêques publient leurs deux discours « 29 novembre 1990 – Protégez

²³⁰ RANDRIAMAMONJY, *Tantaran'i Madagascar 1895 – 2002*, ibid., p. 384.

²³¹ FFKM (Fiombonan'ny Fiangonana Kristianina eto Madagascar) traduit littéralement Conseil œcuménique des Églises de Madagascar).

²³² Ibid., p. 385.

²³³ Ibid., p. 385.

la Vie »²³⁴ et « 29 novembre 1990 – Au sujet de la « Concertation Nationale » »²³⁵. Le premier discours lance un appel solennel à « nous tous, les catholiques, tous les hommes de bonne volonté, tous les dirigeants et tous les responsables, ceux surtout qui exercent le pouvoir »²³⁶. Les évêques ont pour mission de « rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés (Jn. 11, 52) »²³⁷. Ils constatent les conflits sociaux qui s'accroissent dans le pays et portent une attention particulière sur les « tribunaux populaires » et « les luttes tribales ». « La nation est déjà tombée dans l'abîme; alors pourquoi cherche-t-on encore à l'enfoncer dans la violence et le sang répandu ? »²³⁸, se demandent-ils.

Les évêques proposent alors deux orientations importantes : (1) « Un tribunal populaire n'est pas une bonne chose, car il incite à faire n'importe quoi : on se laisse mener par ses impulsions, et non par le respect de la justice. »²³⁹ Ensuite, (2) « la lutte tribale est une sorte de tribunal populaire, et l'on doit craindre son extension, si on continue à laisser aller les choses »²⁴⁰.

En fait, les évêques rappellent que « nous sommes tous Malgaches : nous sommes faits pour vivre ensemble sur cette île, en un seul peuple régi par le *Fihavanana*²⁴¹; si donc nous ne voulons pas anéantir ce qui fait de nous une nation, il faut rejeter la lutte tribale »²⁴². Ils exhortent tous les responsables des diverses Églises, des *fokontany*, tous les

²³⁴ CEM, « 29 novembre 1990 – Protégez la Vie », dans Volume 4, pp. 16-31.

²³⁵ Ibid., pp. 32-35.

²³⁶ CEM, « 29 novembre 1990 – Protégez la Vie », Volume 4, ibid., p. 19.

²³⁷ Ibid., p. 17.

²³⁸ Ibid., p. 19.

²³⁹ Ibid., p. 25.

²⁴⁰ Ibid., p. 27.

²⁴¹ Les évêques se réfèrent ici à un concept fondamental de la vision du monde malagasy. Le *Fihavanana*, sur lequel nous nous étendrons plus loin ; qu'il suffise pour le moment de dire que ce terme désigne un flux vital qui circule entre les membres de la communauté et qui fonde leur vie commune.

²⁴² Ces nuances sont déjà mentionnées dans l'introduction générale. L'usage de cette expression se trouve dans ibid., p. 27.

raiamandreny (les responsables dans les maisons des chefs)²⁴³, tous les intellectuels, les politiciens, l'État et tous les responsables politiques à œuvrer pour la réconciliation entre les personnes en conflit et, trouver des solutions pour résoudre ces conflits²⁴⁴.

Le deuxième discours est une déclaration intitulée « 29 novembre 1990 – Au sujet de la « Concertation Nationale » ». Ce discours traite de l'importance de cette réunion d'envergure nationale, initiée par le FFKM. Les évêques précisent d'abord que

« [...] il est de nos coutumes à nous Malgaches de toute l'île, lorsqu'une lourde épreuve accable quelqu'un dans la famille, de nous réunir en grande assemblée pour chercher ensemble ce qui pourra résoudre les problèmes, car « la concertation, dit-on, élargit les horizons » et « ce n'est pas tout seul que l'on construit une maison. »²⁴⁵

Ainsi, les évêques félicitent le FFKM de s'ériger comme « *ray aman-dreny*²⁴⁶ (sic) pour réunir toutes les Forces Vives, représentantes de la grande famille de la nation »²⁴⁷. Ils approuvent cette initiative visant à

« [...] organiser une concertation respectueuse des idées de tous, où personne ne s'impose et où personne ne soit réduit au silence, s'efforcer de trouver un consensus dans la vérité et l'amour mutuel, rappeler « l'esprit fait l'homme » et la foi en ce Dieu vénéré par les Ancêtres et servi par les chrétiens selon leurs convictions propres. »²⁴⁸

À la fin de leur déclaration, les évêques exhortent les autres *raiamandreny* du pays et déclarent: nous souhaitons vivement que les suggestions qui émaneront de la « Concertation Nationale » « soient entendues par les *Ray aman-dreny* (sic) de la nation, à savoir le Chef de l'État »²⁴⁹. Pour signifier l'urgence du redressement de la nation, ils

²⁴³ Ibid., p. 31.

²⁴⁴ Ibid., p. 31.

²⁴⁵ CEM, « 29 novembre 1990 – Au sujet de la « Concertation Nationale » », Volume 4, *ibid.*, p. 35.

²⁴⁶ Il est observé ici que les évêques font usage du titre *ray aman-dreny* qui les positionne en autorité morale dans la société. Le terme est encore séparé qui sera plus tard corrigé en *raiamandreny*.

²⁴⁷ Ibid., p. 35.

²⁴⁸ Ibid., p. 35.

²⁴⁹ Ibid., p. 35.

terminent leurs discours avec le slogan qui rythme la contestation populaire entre 1990 et 1992: « Fais monter cette nation (Ex. 33, 12) »²⁵⁰.

Une deuxième réunion de la « Concertation Nationale » se déroule du 5 au 9 décembre 1990. Après débats et réflexions, un Comité National de suivi y est mis en place. Plus tard, ce comité prendra le nom de « Conseil National des Forces vives » présidé par le futur président de la Troisième République, Zafy Albert. Ce Conseil se subdivise ensuite en trois départements : politique, social et économique. Les trois départements se mettent d'accord pour établir le 1^{er} mai comme Fête du Travail.

Cependant, l'effort pour formuler une nouvelle constitution s'étend à la revendication de la destitution du président Didier Ratsiraka. Cette revendication populaire débute lors d'un rassemblement en cette date du 1^{er} mai 1990 au stade populaire Coum à Antananarivo. La situation dégénère ensuite par une grève générale prolongée. Cette grève occasionne des émeutes et des morts, l'émergence de plusieurs gouvernements locaux, des emprisonnements. Vint enfin la création d'un gouvernement de consensus le 31 octobre 1990. Guy Willy Razanamasy en est le Premier Ministre et Francisque Ravony le Vice-Premier Ministre.²⁵¹

L'économie du pays est lourdement atteinte par cette crise politique et la pauvreté s'accroît subitement. Si 50 francs malagasy (Fmg) valaient 1 franc français (Ff) en 1981, il faut en 1991 319,77 francs malagasy pour acheter 1Ff.²⁵² Le salaire minimum de 100

²⁵⁰ Ibid., p. 35. L'usage du slogan épiscopale « *Ento miakatra ity firenena ity* » traduit littéralement « Fais monter cette nation (Ex. 33, 12) » durant le soulèvement populaire de 1991 pour signifier l'urgence du redressement de la nation fait partie des preuves tangibles qui permettent d'affirmer que les ESCL ont une capacité importante d'influencer la population pour destituer un pouvoir politique.

²⁵¹ Tous les détails de ces faits historiques sont dans RANDRIAMAMONJY, *Tantaran'i Madagascar 1895 – 2002*, ibid., pp. 383-401.

²⁵² Ibid., p. 376.

Fmg en 1981, et qui aurait dû augmenter à 659 Fmg en 1991 pour correspondre à l'inflation, n'a été haussé qu'à 200 Fmg. Conséquemment, la population subit une dévaluation drastique de son pouvoir d'achat.²⁵³

C'est dans ce contexte de dévaluation de la monnaie, de progression de la pauvreté, de tensions politiques, de grève générale et de risques d'affrontements violents que les évêques produisent leur déclaration « 20 juillet 1991 – Construire une civilisation de l'amour »²⁵⁴. Elle est destinée « à tous les fils et filles de cette île »²⁵⁵. Des « choses nouvelles »²⁵⁶ et des « défis nouveaux »²⁵⁷ apparaissent dans l'univers social de Madagascar, selon les évêques, et ils invitent « tous sans exception »²⁵⁸ à trouver des solutions pacifiques aux problèmes.

Les évêques appellent au redressement de la nation et soutiennent que « les manifestations et les grèves d'aujourd'hui n'amènent pas automatiquement les améliorations souhaitées »²⁵⁹. Ils enseignent que la construction d'un monde plus juste, plus humain est un travail de longue haleine²⁶⁰. Cette entreprise exige un changement de structures politiques et sociales, accompagné d'un changement profond des mentalités de tous les citoyens²⁶¹. Les évêques rappellent l'importance de la médiation du FFKM dans la

²⁵³ Ibid., p. 376.

²⁵⁴ Le texte intégral en deux versions de cette lettre pastorale, malagasy et français, se trouve dans CEM, « 20 juillet 1991 – Construire une civilisation de l'amour » dans CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Édition Foi et Justice, Volume 4, ibid., pp. 36 -53.

²⁵⁵ Ibid., p. 37.

²⁵⁶ Ibid., p. 39.

²⁵⁷ Ibid., p. 39.

²⁵⁸ Ibid., p. 39.

²⁵⁹ Ibid., p. 53.

²⁶⁰ Ibid., p. 53.

²⁶¹ Les évêques parlent « du renouveau des mentalités, de la conversion du cœur » et du « renouvellement des structures politiques et sociales ». Voir ibid., p. 53.

situation actuelle à laquelle le pays fait face. A la fin de leur déclaration, ils exhortent chaque Malagasy à faire confiance en Dieu²⁶².

L'éditeur de cette lettre mentionne toutefois :

« Ferme et équilibrée, cette intervention n'aura malheureusement pas eu l'impact qu'elle aurait mérité à ce moment troublé de l'histoire nationale. Sans doute les difficultés de sa diffusion y sont-elles pour quelque chose; mais surtout, les exigences qu'elle exprime ne pouvaient que déplaire aux protagonistes en lutte pour le pouvoir : politiciens, syndicalistes, homme d'Églises, citoyens de tous bords, chacun s'est empressé de louer la Déclaration pour n'avoir pas à la remettre en pratique! »²⁶³

Donc, on a parlé de cette lettre mais sans en débattre. L'année 1992 marque une étape importante pour la société à Madagascar. La revendication populaire pour une nouvelle constitution et la destitution du Président Ratsiraka aboutissent à un gouvernement de consensus qui permet l'organisation de « la Concertation Nationale » des représentants des citoyens venant de toutes les régions de Madagascar, facilitée par le FFKM entre 9-16 février 1992²⁶⁴.

Les participants : enseignants, agriculteurs, ouvriers, étudiants. Tous émettent leurs idées, propositions, souhaits et aspirations concernant la nouvelle Constitution, la loi électorale et l'économie. Des spécialistes compilent ensuite toutes ces idées en un corpus de propositions présenté au Président de la République. Une deuxième réunion est organisée du 22 au 31 mars 1992, honorée au moment de l'ouverture, par des corps diplomatiques et des dignitaires militaires et civils locaux. Cette réunion poursuit la

²⁶² Ibid., p. 51.

²⁶³ Ibid., p. 37.

²⁶⁴ Rappelons qu'une grève générale a paralysé tout Madagascar entre avril 1991 et mars 1992. Des millions de personnes ont descendu dans la rue pour revendiquer une nouvelle Constitution et pour le départ du président au pouvoir, Didier Ratsiraka. RANDRIAMAMONJY, *Tantaran'i Madagascar 1895 - 2002*, ibid., p. 403.

réflexion et le débat sur les thèmes déjà abordés lors de la première rencontre nationale : la nouvelle Constitution, l'économie, les problèmes sociaux et l'enseignement²⁶⁵.

Après plusieurs mois de processus, cette « Concertation nationale » aboutit à la proposition d'une nouvelle Constitution de la République de Madagascar et à une proposition pour l'élection d'un nouveau président de la République, où l'actuel président Didier Ratsiraka pourra se présenter comme candidat. Un référendum a lieu le 19 août 1992 pour consulter la population sur ces propositions. C'est dans ce contexte que les évêques de Mahajanga Armand Razafindratandra et Michel Malo écrivent leur discours « 21 mai 1992 – Référendum et élection »²⁶⁶. Les deux évêques soulignent que :

« Pressés par nos responsabilités de *Ray aman-dreny* (sic), nous vos Évêques du diocèse de Mahajanga, après consultation des prêtres, nos proches collaborateurs, vous faisons la déclaration suivante que nous voulons ferme et précise en ce moment où les Malgaches font face à des événements importants de vie nationale, à savoir le Référendum, consultation populaire sur une nouvelle constitution, et le choix des personnes devant diriger la nation et l'État à tous les niveaux. »²⁶⁷

Les évêques de Mahajanga rappellent que les citoyens sont libres de choisir et que ce référendum est un choix entre le « Oui » et le « Non » « au changement de mentalité, changement de comportement, changement de style de vie »²⁶⁸. Dans une situation où la population est encore traumatisée par la dictature, les évêques encouragent les Malagasy à se débarrasser de leurs peurs et à « laisser tomber les pratiques devenues habituelles, y compris celles de la coutume, dès lors qu'elles sont évidemment mauvaises ou nuisibles, et ne contribuent pas au développement ou au progrès, mais nous font plutôt reculer »²⁶⁹. Cette lettre démontre à son tour un usage de la notion de *raiamandreny*, que les évêques

²⁶⁵ Pour les détails et le déroulement de ces réunions de la « Concertation nationale », voir *ibid.*, pp. 398-401.

²⁶⁶ Armand RAZAFINDRATANDRA & Michel MALO, « 21 mai 1992 – Référendum et élection », dans Volume 4, *ibid.*, pp. 62-67.

²⁶⁷ *Ibid.*, pp. 63-64.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 67.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 67.

s'appliquent à eux-mêmes pour fonder leur autorité morale et que nous devons examiner plus en profondeur par la suite.

Le référendum de 1992 consacre la nouvelle constitution avec un appui de 72,3 %²⁷⁰. C'est la naissance de la Troisième République, à partir de laquelle Madagascar abandonne officiellement l'idéologie marxiste. Le pays ratifie la nouvelle orientation proposée par la « Concertation nationale » : l'engagement vers un système démocratique et une économie libérale. Cette nouvelle constitution sera promulguée officiellement le 18 septembre 1992.

Notons que le référendum a été consacré tout simplement à entériner le système économique que le pays va alors adopter. Faisant suite à l'adoption de la nouvelle constitution, une élection présidentielle a lieu le 25 novembre 1992. Zafy Albert obtient 46 % des voix, Didier Ratsiraka 29 %, Manandafy Rakotonirina 10 %, tandis que les autres cinq candidats se partagent les 15 % restants²⁷¹.

Dans ce premier tour du scrutin, aucun candidat n'a obtenu la majorité absolue, qui dépasse le 50 % prévu par la nouvelle constitution. En conséquence, un second tour est organisé pour élire la personne, Albert Zafy, le leader de la contestation populaire, ou Didier Ratsiraka, le président sortant, qui dirigera la nouvelle république. Il aura lieu le 10 février 1993.

Le juriste Jean-Éric Rakotoarisoa rappelle un moment charnière de la progression de la démocratie dans la nation malagasy :

« Madagascar s'est engagée au début des années 1990 sur la voie de la démocratisation sur le plan politique. Après seize ans de régime de Didier Ratsiraka, dont quatorze ans de socialisme révolutionnaire, le pays devait amorcer un nouveau tournant et reprendre le chemin de la démocratie, interrompu entre 1975 et 1991.

²⁷⁰ RANDRIAMAMONJY, *Tantaran'i Madagascar 1895 - 2002*, ibid., p. 400.

²⁷¹ Ibid., p. 401.

La loi constitutionnelle transitoire du 8 octobre 1972 avait en effet prévu l'instauration d'un régime démocratique et libéral sous la II^e République. L'évolution politique du pays n'avait cependant pas permis de respecter cette disposition, la Grande Ile ayant emprunté en 1975 la voie du socialisme. »²⁷²

L'économiste François Roubeaud résume cette situation comme suit :

« Sous la pression de la rue, les Malgaches mettent fin après de vingt ans de régime socialiste dirigé par le président Ratsiraka. Après un formidable mouvement de contestation populaire et pacifique, six mois de grève générale (1991), un gouvernement de transition, l'adoption d'une nouvelle Constitution, des élections présidentielles et législatives transparentes (1992-1993), Madagascar aborde une nouvelle étape de son histoire. Didier Ratsiraka et son parti, l'AREMA (Association pour la renaissance de Madagascar), sont balayés. Albert Zafy et le mouvement des Forces vives s'installent au pouvoir. »²⁷³

En attendant le deuxième tour, le CEM publie son message « 10 décembre 1992 – Pour que le changement ne soit pas un vœu pieux »²⁷⁴ adressé « à vous tous chers concitoyens »²⁷⁵. Les évêques constatent une lueur d'espérance et un bon avancement de la démocratie dans le pays. Ils déclarent : « Les forums régionaux et le forum national, le référendum et les élections présidentielles, dans l'ensemble, se sont déroulés dans le calme. De cela nous remercions Dieu et aussi ceux qui se sont employés à les faire réussir leurs responsabilités »²⁷⁶.

Les membres de la CEM réitèrent le message des évêques de Mahajanga et encouragent les citoyens à poursuivre leurs efforts pour le changement des mentalités et vaincre la peur. Ils interpellent les journalistes pour qu'ils conservent leur conscience

²⁷² Jean-Éric RAKOTOARISOA, « 1991-2002: le difficile apprentissage de la démocratie » dans François ROUBAUD (dir.), *Afrique contemporaine, Madagascar après la tourmente : regards sur dix ans de transition politique et économique*, Paris, La documentation française, Numéro spéciale, n°202-203, avril-septembre 2002, p. 15.

²⁷³ François ROUBAUD, « Introduction. Croissance économique et crise politique : Madagascar refuse-t-elle le développement? » dans IDEM (dir.), *Afrique contemporaine, Madagascar après la tourmente : regards sur dix ans de transition politique et économique*, Paris, La documentation française, Numéro spéciale, n°202-203, avril-septembre 2002, p. 3.

²⁷⁴ CEM, « 10 décembre 1992 – Pour le changement ne soit pas un vœu pieux », dans CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Édition Foi et Justice, Volume 4, 1995, pp. 68-73.

²⁷⁵ Ibid., p. 69.

²⁷⁶ Ibid., p. 71.

professionnelle comme « éducateurs »²⁷⁷ du peuple et s'abstiennent de le tromper. Les évêques déclarent : « changement de mentalité et désir de changement : que ce soit réalité ! ». Ils invitent tous les habitants de Madagascar à « lutter ensemble contre la misère » et rappellent que « Dieu ne nous a pas, dans notre pays, destinés à la misère. »²⁷⁸

²⁷⁷ Ibid., p. 71.

²⁷⁸ Ibid., p. 73.

1.3 Chapitre 2 : Les ESCL et les fils des événements politiques de Madagascar entre 1993 et 2002

Dans l'histoire politique de Madagascar, la période entre 1993 et 2002 est celle de la première partie de la Troisième République, durant laquelle l'environnement politicoéconomique du pays est marqué par l'implantation du système démocratique et l'accélération de la mise en place d'une économie nationale néolibérale. Ce deuxième chapitre décrit certains événements marquants à l'occasion des déclarations des évêques. Ils élaborent des enseignements sociaux liés à ce processus de la libéralisation politique.

Des textes produits entre 1993 et 1996 sont présentés dans cette partie. Puis, suivent d'autres discours publiés entre 1997 et 2002. Ces textes sont présentés en deux périodes suivant le rythme de l'application du programme d'ajustement structurel renforcée et l'alternance du pouvoir entre Zafy Albert et Didier Ratsiraka de nouveau président de la République en 1996. Soulignons qu'il existe plusieurs phases de l'application du programme de l'ajustement structurel selon le *Rapport du Fonds africain de développement* en 2006²⁷⁹.

²⁷⁹ Depuis 1988, le Fonds africain de développement est une entité chargée d'accompagner le gouvernement de Madagascar pour l'exécution des recommandations des conditionnements des bailleurs statuéés dans le programme d'ajustement structurel en plusieurs phases. Voir FONDS AFRICAIN DE DEVELOPPEMENT, *Rapport d'achèvement. Programme d'ajustement structurel (PAS IV)*. République de Madagascar, Avril 2006 <http://www.afdb.org/fileadmin/uploads/afdb/Documents/Project-and-Operations/ADF-BD-IF-2006-86-FRMADAGASCAR-RAP-PAS-IV.PDF>. (Consulté le 12 décembre 2015).

1.3.1 Les ESCL au commencement de la démocratie

Au deuxième tour des élections du 10 février 1993, Zafy Albert est élu président de la Troisième République, avec 66,76 % de voix contre 29 % pour l'ancien président Ratsiraka²⁸⁰. Son investiture est célébrée le 27 mars 1993, honorée par la présence des corps diplomatiques étrangers présents dans le pays, celle de plusieurs dignitaires locaux et celle de milliers de citoyens.

De leur côté, les évêques de Madagascar partent pour leur visite *ad limina* à Rome. Au nom des membres de la CEM, son président, Mgr Jean-Guy Rakotondravahatra, adresse au pape son discours « 17 avril 1993 – Prendre le parti du pauvre au nom de l'Évangile »²⁸¹ et précise que face à la situation du pays « de concert avec les autres Églises chrétiennes, l'Église catholique a pris une part très active dans le redressement de la nation »²⁸². Ensemble, avec les autres Églises membres du Conseil des Églises Chrétiennes à Madagascar (FFKM); « basant leur action sur le *Fihavanana* (les relations harmonieuses entre tous) », ces Églises ont pu encourager la population « à aller de l'avant »²⁸³ pour « conquérir sa liberté sans recourir aux armes »²⁸⁴, exhortent-ils. Optimiste et soulagé, le président de la CEM précise que « les élections ont été faites de façon libre, loyale, et, en général, conformément aux règles du jeu démocratique »²⁸⁵.

Ce discours mentionne que les évêques font partie des groupes qui ont auparavant formulé des déclarations courageuses en dénonçant « les abus de toutes sortes qui portaient

²⁸⁰ RANDRIAMAMONJY, *Tantaran'i Madagascar 1895 - 2002*, ibid., p. 401.

²⁸¹ Jean Guy RAKOTONDRAVAHATRA, « 17 avril 1993 - Prendre le parti du pauvre au nom de l'Évangile », dans CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy*, Église et société à Madagascar, Antananarivo, Édition Foi et Justice, Volume 4, 1995, pp. 74-83. (Adresse d'hommage à sa sainteté le pape Jean-Paul II à l'occasion de la visite *ad limina* des évêques de Madagascar).

²⁸² Ibid., p. 77.

²⁸³ Ibid., p. 77.

²⁸⁴ Ibid., p. 77.

²⁸⁵ Ibid., p. 77.

atteinte à la dignité des personnes et qui menaient le pays à la catastrophe »²⁸⁶. En résumé, ils ont pris le parti du pauvre au nom de l'Évangile²⁸⁷. Rakotondravahatra note que plusieurs tâches attendent encore l'Église de Madagascar face à la pauvreté due à des grèves prolongées et à des « calamités naturelles dues aux caprices des conditions climatiques »²⁸⁸. D'ailleurs, une attention à la protection de l'environnement est aussi à entreprendre, selon le président de la CEM²⁸⁹.

Dans sa réponse à Rakotondravahatra (« 17 avril 1993 – Jean-Paul II : apporter sa coopération à un ordre social plus juste »²⁹⁰), le pape encourage la continuité de la collaboration de l'Église catholique avec les autres Églises chrétiennes. Il souligne l'importance de la formation dans divers domaines pour les prêtres, les religieux, les religieuses et les laïcs face à la nouvelle situation que Madagascar vit maintenant. Le pape reconnaît que « la vie nationale a pris chez vous un tournant important, et vous compatriotes cherchez à progresser dans l'édification d'une société fondée à la fois, sur vos solides vertus ancestrales et sur les meilleurs apports de la modernité »²⁹¹. Ainsi, il encourage les évêques à continuer d'accompagner les Malagasy comme pasteurs en prenant conscience et attention à la personne humaine et de ses droits²⁹².

De retour à Madagascar, forts de l'exhortation d'un pape qui a aussi reconnu le succès de leurs efforts, les évêques entreprennent de répondre aux questionnaires destinés à préparer le Synode pour l'Afrique (qui aura lieu en 1994). Leur discours intitulé « 30

²⁸⁶ Ibid., p. 77.

²⁸⁷ Ibid., p. 77.

²⁸⁸ Ibid., p. 79.

²⁸⁹ Ibid., p. 79.

²⁹⁰ JEAN PAUL II, « 17 avril 1993 – Jean-Paul II : apporter sa coopération à un ordre social plus juste » dans CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Édition Foi et Justice, Volume 4, 1995, pp. 84-95.

²⁹¹ Ibid., p. 89.

²⁹² Ibid., p. 89.

septembre 1993 – Préparation du Synode pour l’Afrique » décrit les situations accablantes du pays avec des informations « percutantes et vraies »²⁹³. Comme pour les autres discours publiés auparavant, la population se préoccupe avant tout, de la mise en place de la démocratie et de l’accroissement de son niveau de vie s’intéresse peu à la déclaration des évêques. L’absence de débat public sur les enseignements sociaux des évêques se poursuit malgré le vent de liberté d’expression qui commence à souffler sur l’île au cours de l’année 1993.

Durant cette période de transition vers la Troisième République, la situation économique du pays ne s’améliore pas davantage. L’économie est essentiellement rurale – le secteur primaire qui représentait environ 35 % du PIB en 1993 constitue la principale source (66 %) de recettes d’exportation.²⁹⁴ De manière plus précise :

« [...] la baisse générale du niveau d’activité économique dans le pays suite à la grève prolongée des travailleurs pendant neuf mois au cours de l’année 1991 et la suspension de l’application du programme par les autorités ont entraîné une régression importante de l’économie en 1991 (-6,8 %). La timide reprise amorcée en 1992 avec un taux de croissance de 1 % et la confirmation, en 1993, de cette tendance positive de l’évolution de l’économie (2,1 %) n’ont pas suffi à enrayer les conséquences de la chute de la croissance en 1991 de sorte que sur l’ensemble de la période 1988-1993 le taux de croissance n’a pas dépassé 1,2 % contre le taux objectif de 3,6 % et face à un accroissement démographique de 2,8 % par an. »²⁹⁵

Les grèves générales et la paralysie de plusieurs secteurs de la vie socioéconomique malagasy entre 1990 et 1992 ont entraîné une paupérisation de la population majoritairement formée d’agriculteurs.

« Avec un revenu par habitant estimé à 210 \$ en 1993, Madagascar figure parmi les pays les moins avancés. L’économie est essentiellement rurale – le secteur primaire

²⁹³ Cette observation vient de l’éditeur du texte CEM « 30 septembre 1993 – Préparation du Synode pour l’Afrique », dans CEM, *Ny Fiangonana eo amin’ny fiaraha monina malagasy, Église et société à Madagascar, Antananarivo*, Édition Foi et Justice, Volume 4, p. 97.

²⁹⁴ Antoinette DINGA-DZO, « Madagascar – Rapport d’achèvement du programme d’ajustement structurel Phase

I » dans *ibid.*, § 1.1.3.

²⁹⁵ *Ibid.*, § 4.3.2.

qui représentait, en 1993, environ 35% du PIB constitue la principale source de recettes d'exportation avec 66 % du total. La contribution du secteur industriel au PIB, d'environ 14%, repose en grande partie sur l'agro-industrie et l'industrie textile. »²⁹⁶

Concernant le résultat de la libéralisation de l'économie et le partenariat avec les institutions financières internationales, le chercheur Frédéric Randriamamonjy fait remarquer que « le résultat des politiques de prêts des bailleurs de fonds n'est autre que l'accumulation de la dette à payer pour Madagascar » (traduction libre)²⁹⁷.

Richard Andriamanjato, président de l'Assemblée nationale en 1994, évoque la possibilité de trouver des prêteurs autres que les institutions habituelles dont les conditions appauvrissent les Malagasy. Le président Albert Zafy et son premier ministre optent finalement pour cette proposition et autorisent une politique de « financement parallèle »²⁹⁸ pour sortir des conditionnements et du contrôle de la BM et du FMI.

La réaction de ces instances, en octobre 1994, est cinglante : ces banquiers annoncent qu'ils ne souhaitent plus collaborer avec le gouvernement malagasy, à moins que son premier ministre déclare officiellement que les dirigeants de Madagascar ne chercheront plus de « financements parallèles » et ne permettront jamais à ces « financements parallèles » d'opérer à Madagascar²⁹⁹. De plus, en décembre 1994, ces institutions exigent la démission du gouverneur de la Banque Centrale malagasy, Raoul Ravelomanana. En janvier 1995, ce gouverneur et le ministre des finances José Rajerison, abandonnent leurs fonctions respectives³⁰⁰.

²⁹⁶ Ibid., § 1.1.3.

²⁹⁷ Version originale: « Ny vokatry ny politika niorenan'ny fisamboram-bola dia ny fiavosan'ny trosan'i Madagascar ». RANDRIAMAMONJY, *Tantaran'i Madagascar 1895-2002*, ibid., p. 407.

²⁹⁸ Ibid., p. 407.

²⁹⁹ Ces informations viennent de la version originale « *Tamin'ny volana Oktobra 1994 dia nilaza ny Banky Iraisampirenena sy ny Tahirim-Bola Iraisam-piranena fa tsy afaka hiara-miasa amin'ny Governemanta Malagasy izy raha tsy manao fanambarana ofisialy ny Praiminisitra fa tsy hitady « financements parallèles » ary tsy hamela izany « financements parallèles » izany hiasa eto Madagascar »*. Voir ibid., p. 408.

³⁰⁰ Ibid., p. 408.

Madagascar est donc obligé de se plier aux politiques d'ajustement structurel, tout en développant l'économie de marché et en renforçant la démocratie à la place de l'ancien régime d'inspiration marxiste-léniniste révolutionnaire. On remarque que les évêques ne formulent pas d'enseignements concernant les réformes économiques en cours.

En parallèle, des spécialistes étrangers initient les responsables du pays au fonctionnement de la démocratie pour les Malagasy. Un rapport d'experts chargés d'une mission des Nations Unies dans le pays en 2003 résume cette période³⁰¹. Ils notent :

« La Constitution modifiée du 18 novembre 1992 et la loi d'orientation n°93 005 du 26 janvier 1994 constituent le cadre politico-juridique de la décentralisation, sur laquelle repose la structure de l'État malgache et les communes. La révision constitutionnelle de 1998 a apporté de nouvelles innovations par la création des provinces autonomes : ce sont des collectivités publiques dotées de la personnalité juridique ainsi que de l'autonomie administrative et financière selon les chargés de mission des Nations Unies³⁰². Les compétences et les principes de Gouvernement des Provinces autonomes, au nombre de six, correspondent à la délimitation territoriale des Faritany actuels (Antananarivo, Antsiranana, Toamasina, Fianarantsoa, Toliary et Mahajanga). Chaque province autonome est appelée à gérer démocratiquement et librement ses propres affaires dans le cadre de cette loi statutaire. »³⁰³

C'est dans ce contexte que les « pasteurs et docteurs », guides et *raiamandreny* des Malagasy – les évêques – publient une lettre pastorale intitulée « 25 mars 1994 – La démocratie »³⁰⁴. Elle est publiée cinq ans après la levée de la censure en avril 1989, deux

³⁰¹ Selon les auteurs de ce rapport, « la mission a séjourné à Madagascar du 14 juillet au 06 août 2003. Elle était conduite par Mme Jo Woodfin, chargée de portefeuille de Madagascar à l'Unité Spéciale de Microfinance du Fonds d'Équipement des Nations Unies (USM/FENU), et Monsieur Makarimi Adéchoubou, Conseiller Technique Régional de l'USM/FENU. Elle était assistée des personnes suivantes qui l'ont accompagnée sur le terrain ». Voir Makarimi ADÉCHOUBOU & Jo WOODFIN (2003), *Madagascar. Le secteur de la microfinance. Diagnostic et analyse des opportunités*, Antananarivo, USM/ FENE, p.8. Ce document publié par l'Unité Spéciale de Microfinance du Fonds d'Équipement des Nations Unies (USM/FENU) est disponible sur internet URL:

http://www.un.org/esa/coordination/Alliance/fwmadagascar/FENU_madagascar_analyse.pdf. (Consulté le 17 janvier 2016). Il a été rédigé avec la collaboration de Louissette Ranorovololona (chargée du programme PNUD), Josianne Rakotomanga (consultante indépendante) et Mamy Andriamahenina (PAMF/PNUS – FENU).

³⁰² Ibid., p. 14.

³⁰³ Ibid., p. 14.

³⁰⁴ Le texte intégral en deux versions malagasy et français est disponible dans CEM, « 25 mars 1994 – La démocratie », dans Volume 4, *ibid.*, pp. 104-143.

ans après l'adoption de la nouvelle constitution de la Troisième République par voie référendaire le 19 août 1992 et un an après l'élection présidentielle d'Albert Zafy le 10 février 1993. Ce président est reconnu comme celui qui a ramené le pays au système démocratique après l'abolition du régime socialiste marxiste de Didier Ratsiraka³⁰⁵.

Ce texte a été signé par 17 membres de la CEM dont 16 évêques titulaires de diocèses et un prêtre, le Père Casimir Rabesaotra, administrateur diocésain d'Antsirabe. Parmi les 16 évêques, 13 sont originaires de Madagascar et 3 des États-Unis ou de l'Italie. En fait, cette lettre est écrite durant l'année pendant laquelle Madagascar commence à expérimenter la pratique du multipartisme, alors que le terme « démocratie » devient populaire dans les discours publics.³⁰⁶ Précisément, le thème abordé dans cette lettre est la démocratie.

Ce discours est élaboré au début de l'application de l'économie du marché imposée par la BM et le FMI. L'année 1994 est marquée en outre, par l'adoption d'un accord-cadre entre le gouvernement, le FMI et la BM, suivie par une explosion du taux d'inflation et d'une dévaluation considérable de la monnaie malagasy³⁰⁷.

³⁰⁵ La censure levée en 1989 « prévaut et l'opposition est réduite au silence par la répression militaire et un cadre constitutionnel instaurant le monopartisme » durant le régime de Didier Ratsiraka. Voir le site d'information sur l'ensemble des pays dans « 10 février 1993, Élection d'Albert Zafy à la présidence de Madagascar » dans UNIVERSITÉ DE SHERBROOKE, *Perspective Monde*: <http://perspective.usherbrooke.ca/bilan/servlet/BMEve?codeEve=680>. (Consulté le 20 septembre 2014).

³⁰⁶ Le multipartisme a été adopté par la loi 89-028 du 20 décembre 1989, Article 8 et de l'ordonnance 90-001 au début mars 1990. Pour les détails historiques, voir Ferdinand DELERIS (1994), *Madagascar 1991-1994 : Dans l'œil du cyclone*, Paris, L'Harmattan, p. 12.

³⁰⁷ Selon les études de l'économiste, le professeur Jean-Paul Azam de l'Université de Toulouse, « *The exchange rate history of the Malagasy franc over these 15 years is that of a continuing depreciation, interrupted by two large step devaluations, one in 1987:06, and one in 1994:05, which was in fact the market response to a temporary shift to a regime of free floating. The former resulted in a depreciation of the nominal effective exchange rate of 48.5%, and the latter of 56.5%.* » Jean-Paul AZAM, *Inflation and Macroeconomic Instability in Madagascar*, University of Toulouse and Institut Universitaire de France, ARQADE and IDEI, June 2000, p. 4.

Au début de leur lettre, les évêques, donnent le ton en citant un passage biblique évocateur de justice sociale : « [Le Seigneur] m'a envoyé proclamer aux captifs la libération et aux aveugles le retour à la vue, renvoyer les opprimés en liberté et proclamer une année d'accueil par le Seigneur. »³⁰⁸ Les évêques expliquent pourquoi ils écrivent cette lettre pastorale: ils situent leur propos en lien avec la libération de la population, qui se trouvait sous le joug de la dictature du régime marxiste-léniniste entre les années 1975-1991. Les évêques se sentent interpellés à accueillir la libération – la démocratie – et ils s'estiment responsables d'accompagner les Malagasy qui entrent dans ce nouveau système. « Nous adressons ainsi notre lettre à tous les gens de notre pays »³⁰⁹ soulignent-ils.

La lettre pastorale contiendra des « réflexions communes »³¹⁰ (*Hiarahantsika midinika*) sur « les signes des temps » d'aujourd'hui dans le contexte de Madagascar : la démocratie, « cette chose nouvelle chez nous ». Les évêques demandent : « pourquoi l'Église aime-t-elle parler de démocratie ? », avant de formuler une invitation à la formation et à l'engagement envers la démocratie³¹¹.

Tout au long de leur histoire, les Malagasy souhaitent la démocratie; « nous sommes témoins d'une nouvelle étape pour la réaliser »³¹². Ce qui se manifeste ou ce qui existe aujourd'hui (traduction libre de *zava-misy*³¹³) – est du *fambara ny toetr'andro* – « signe

³⁰⁸ Lc 4, 18-19, une parole de Jésus quand Lui-même cite le prophète Isaïe 61, 1-3 et repris par les évêques dans CEM, « 25 mars 1994 – La démocratie » dans Volume 4, *ibid.*, p. 105.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 107.

³¹⁰ Signalons la différence entre la version originale malagasy « *hiarahantsika midinika* » qui signifie que nous allons discuter et réfléchir ensemble (traduction libre) en *ibid.*, p. 106 et la traduction française « nous vous parlerons », p. 107.

³¹¹ *Ibid.*, p. 107.

³¹² *Ibid.*, p. 107.

³¹³ Il nous semble que la traduction française de *zava-misy* comme « l'aujourd'hui de la démocratie à Madagascar » dans *ibid.*, p. 107 ne traduit pas convenablement ce que les évêques souhaitent dire dans le « *Ny « zava-misy » momba ny demokrasia eto Madagascar* » dans *ibid.*, p. 106. Dans cette recension de la

des temps »³¹⁴ selon le terme qu'ils emploient³¹⁵. La démocratie constitue un apport au redressement de la nation malagasy et c'est le peuple qui entraîne le pays dans cette réalité nouvelle après un long combat de non-violence, une longue patience munie d'un effort commun et soutenu, motivé par un courage et l'espoir caché d'un « mieux-être »³¹⁶.

« L'espoir caché est de passer de la misère à une vie humaine digne en santé et en éducation. L'espoir caché est de passer de l'insécurité à la tranquillité d'une vie de famille, de travail, dans un environnement où il fait bon vivre ensemble. »³¹⁷

Dans le contexte national, en lien avec la démocratie, parmi les « *zava-misy* » que les évêques repèrent la « liberté d'expression », « la liberté pour une longue réflexion dans le pays »³¹⁸, l'adoption d'une nouvelle Constitution par voie référendaire et la possibilité de mettre en place des « institutions nouvelles » à Madagascar³¹⁹. L'unité nationale, le *Fihavanana*, le redressement national, font aussi partie des « *zava-misy* » en lien avec la démocratie, précisent les évêques. Dans le contexte international, les « *zava-misy* » sont le développement de la démocratie, l'écroulement des régimes dictatoriaux et le développement de partenariats qui s'exprime dans la coopération de peuples de plus en plus attentifs les uns aux autres³²⁰.

lettre pastorale qui porte sur la démocratie, nous conserverons le vocable malagasy « *zava-misy* » quand il s'agit du terme « L'Aujourd'hui » utilisé dans la traduction du terme en français.

³¹⁴ Ibid., p. 107.

³¹⁵ Dans l'usage commun, *fambara avy amin'ny toetr'andro* désigne des signes météorologiques pour la majorité des Malagasy. Le terme *fambara* signifie mieux le terme « signes du temps » que l'expression complète *fambara avy amin'ny toetr'andro*, expression utilisée par les évêques dans cette lettre pastorale pour traduire « signe du temps ». Mais nous préférons garder les termes utilisés par les évêques dans leur texte original en malagasy pour ne pas rentrer dans un débat de sémantique quelque peu secondaire par rapport à l'objectif de notre recherche.

³¹⁶ Ibid., p. 107.

³¹⁷ Ibid., p. 107.

³¹⁸ La longue réflexion dans le pays comprend « les Concertations nationales de 1990, les divers événements par lesquels le peuple a exprimé ses revendications, les échanges au *Falda* et à Saint Michel [...], les Forums régionaux et national de 1992. » Ibid., p.109.

³¹⁹ Ibid., p. 109.

³²⁰ Ibid., p. 111.

En résumé, la démocratie est « *zava-misy maneho ny sitrapon'Andriamanitra* »³²¹, quelque chose qui existe et qui manifeste la volonté de Dieu (traduction libre) : elle est un signe du temps qui manifeste la présence de Dieu dans la situation locale : « L'aujourd'hui des Malgaches devient alors vraiment l'aujourd'hui de Dieu en Jésus-Christ³²² ».

Pour les évêques, l'Église fait partie des acteurs qui ont rendu possible la venue de la démocratie à Madagascar. Ils rappellent que l'Église catholique et les Églises sœurs membres du FFKM ont accompagné le peuple malagasy vers la démocratie. C'est pour cette raison qu'« aujourd'hui, nous vous encourageons à poursuivre vos engagements dans la société civile, où diverses associations peuvent vous aider à continuer le chemin qui épanouit la démocratie »³²³.

Selon les évêques, la démocratie est « une forme de gouvernement dans lequel le peuple exerce sa souveraineté dans le domaine de la gestion des affaires politiques »³²⁴. Cette forme de gouvernement épouse un système qui assure la participation citoyenne aux choix politiques, qui garantit aux gouvernés la possibilité de choisir et de contrôler leurs gouvernants, ou de les remplacer de manière pacifique quand cela s'avère opportun³²⁵.

Selon les évêques, le bon fonctionnement de la démocratie nécessite quelques structures vitales : « l'État, les partis, les corps intermédiaires et le peuple »³²⁶. Dans ce système, l'État se porte garant du bien commun, de l'éducation, de la santé, de la sécurité

³²¹ Nous préférons utiliser ce titre en malagasy dans la page 110 au lieu de faire usage de la traduction en français « L'Église a penché vers la démocratie, ou l'Aujourd'hui de Dieu » dans *ibid.*, p. 111 qui ne signifie pas exactement ce que les évêques souhaitent préciser à la population locale.

³²² *Ibid.*, p. 141.

³²³ *Ibid.*, p. 121.

³²⁴ La souveraineté du peuple se vérifie ici par sa liberté de choisir son régime politique. Les évêques écrivent « le peuple est souverain lorsqu'il choisit lui-même sa propre organisation politique selon une loi fondamentale que l'on appelle Constitution. » Voir *ibid.*, p. 113.

³²⁵ *Ibid.*, p. 123.

³²⁶ *Ibid.*, p. 115.

de la personne, des propriétés privées, des services sociaux auprès des plus faibles et de l'ordre. En ce qui concerne l'économie dans la démocratie : « L'État ne s'érige pas en force économique et s'abstient de monopoliser l'économie. Un État qui concentre entre ses mains tous les secteurs-clés de l'économie n'est plus un État démocratique. »³²⁷ Dans la même veine, les évêques soulignent : « Il y a démocratie quand l'État se soucie du bien commun en défendant les droits de la personne et en créant des structures qui permettent à chaque citoyen de s'épanouir selon ses talents et compétences. »³²⁸

Ainsi, le rôle de l'État est de faciliter « l'accès de tous les citoyens au bien-être, car l'économie est avant tout pour le bien commun et l'épanouissement des personnes »³²⁹. Dans un système démocratique, l'État ne monopolise pas le système économique. Son attention devrait porter de plus en plus sur les services sociaux³³⁰.

Les partis politiques jouent le rôle d'instrument pour la réalisation de la démocratie. « Grâce aux partis, les citoyens ont la possibilité d'exprimer ou de faire connaître la politique qu'ils désirent³³¹. » L'objectif des partis dans le système démocratique offre la conquête du pouvoir. Cette conquête n'est pas un but ultime : « un parti ne pourra jamais appliquer son programme s'il n'a pas le pouvoir³³² ». Grâce aux élections, « le peuple a toujours le dernier mot » pour adopter ou refuser les programmes proposés par les partis politiques.

Les associations ou les « corps intermédiaires » s'avèrent nécessaires au bon fonctionnement de la démocratie. Les citoyens ont le droit de s'associer dans divers milieux

³²⁷ Ibid., p. 115.

³²⁸ Ibid., p. 113.

³²⁹ Ibid., p. 115.

³³⁰ Ibid., p. 115.

³³¹ Ibid., p. 117.

³³² Ibid., p. 117.

pour défendre leur droit. Ces milieux incluent le « milieu professionnel, ecclésial, intellectuel, sportif, etc. [...] les syndicats, l'ordre des avocats, l'ordre des médecins, la jeunesse rurale catholique, les associations sportives [...] »³³³.

Le peuple tient une place importante dans ce nouveau système. Il est souverain et il devient la « pièce maîtresse de la démocratie »³³⁴. Parmi les pouvoirs du peuple se trouvent sa capacité de déléguer son pouvoir aux élus, représentants du peuple, sa responsabilité de surveiller les dirigeants et les élus, et sa liberté de demander des comptes aux élus.

« La forme de gouvernement de démocratie repose essentiellement sur l'autorité du peuple. Le vrai détenteur de l'autorité, c'est le peuple. La démocratie, selon la formule consacrée, est définie comme un gouvernement du peuple. »³³⁵

Pour répondre à la question : « *Nahoana ny fiangonana no mirona amin'ny demokrasia ?*³³⁶ » (« Pourquoi l'Église s'orienté-elle vers la démocratie ? » - traduction libre), les évêques précisent que dans la démocratie « le peuple est un corps vivant dont les membres sont les personnes conscientes et responsables, préservant leur liberté de réflexion et d'action »³³⁷. Comme il a été déjà mentionné, la démocratie fait le système. Elle « assure la participation des citoyens aux choix politiques et garantit aux gouvernés » leur droit de choisir les personnes désignées pour gouverner le pays³³⁸.

Or, le peuple se constitue de plusieurs personnes et la personne humaine « est la première route que l'Église doit parcourir en accomplissant sa mission : elle est la première et la route fondamentale de l'Église, route tracée par le Christ lui-même »³³⁹. En

³³³ Ibid., p. 119.

³³⁴ Ibid., p. 121.

³³⁵ Ibid., p. 119.

³³⁶ Ibid., p. 112.

³³⁷ Ibid., p. 129.

³³⁸ Il est éclairant de mentionner que cette vision du monde en deux catégories : les gouvernants et les gouvernés et l'invitation des évêques aux peuples de contrôler en tout temps les gouvernants et de les remplacer au moment opportun vient des ESCL *Centesimus Annus*, n° 46. Ibid., p. 123.

³³⁹ Enseignement social inspiré du *Redemptor Hominis*, n° 14, cité par les évêques dans *ibid.*, p. 111.

conséquence, « l'Église en tant qu'experte en humanité penche pour la démocratie et demande aux chrétiens de s'attacher à cette démocratie morale de la personne³⁴⁰ ».

Dit autrement, « L'Église n'est liée à aucun régime politique. Elle n'a pas à soutenir directement un gouvernement [...] et elle n'a pas de modèle à proposer »³⁴¹. Mais elle comprend que « la démocratie cherche à réaliser l'idéal du respect des droits de l'homme [...] »³⁴². C'est pour cette raison que l'Église « en tant qu'experte en humanité » demande aux baptisés « de s'attacher à cette démocratie morale de la personne »³⁴³. Les évêques ont le droit d'intervenir face à l'avènement de la démocratie à Madagascar car « l'Église est consciente de tout ce qui se passe dans le monde. Nous sommes nous-mêmes conscients de tout ce qui se passe dans notre pays »³⁴⁴.

L'Église est favorable à la démocratie. Inspirée par les droits de la personne et l'option préférentielle pour les pauvres, « l'Église accompagne tous ceux qui cherchent le bien commun de la vie en société, et notamment de la démocratie »³⁴⁵. Elle apporte sa contribution à cette dernière en « valorisant la culture des peuples, comme le souligne *Centesimus annus* »³⁴⁶. Ce souci d'autrui et des cultures annonce un enseignement constant de la Sainte Écriture, selon les évêques. À cause de cet engagement en faveur d'autrui et de ce respect de leur culture, « nous travaillerons ainsi à bâtir une société véritablement démocratique à Madagascar, avec un visage malgache et avec un visage moderne. C'est sans doute l'effort à faire pour le redressement de la nation »³⁴⁷.

³⁴⁰ Ibid., p. 125.

³⁴¹ Ibid., p. 123.

³⁴² Ibid., p. 125.

³⁴³ Ibid., p. 125.

³⁴⁴ Ibid., p. 127.

³⁴⁵ Ibid., p. 129.

³⁴⁶ Ibid., p.123. Les évêques parlent ici de *Centesimus annus*, n° 46.

³⁴⁷ Ibid., p.125.

Selon les évêques, la démocratie est le système politique le plus apte à assurer la liberté et le bon fonctionnement de la vie en société. « La démocratie n'est ni un produit de luxe, ni un produit d'importation. C'est vraiment une réalité que chacun de nous est invité à prendre au sérieux, et à promouvoir. »³⁴⁸

En résumé, dans leurs enseignements sociaux en rapport à la démocratie, les évêques soulignent ce qui suit :

- L'estime de l'Église envers les valeurs liées à la démocratie, comme le respect de la dignité commune et de l'égalité des personnes. Avec la démocratie, l'Église soutient le droit à la vie, à s'épanouir intellectuellement, à vivre et grandir au sein d'une famille, travailler pour sa propre subsistance, fonder une famille, s'associer pour faire valoir ses droits, à protéger le bien commun³⁴⁹.
- La tolérance³⁵⁰ et la patience³⁵¹ pour la réalisation d'une vie sociale harmonieuse. L'Église reconnaît que ces valeurs ne sont pas en opposition avec la culture malagasy. Au contraire, la mise en place du système démocratique à Madagascar ne fait que consolider ces valeurs ancestrales locales, soutiennent les évêques³⁵².

Mais la mise en place du système démocratique nécessite de l' « éducation-formation »³⁵³ pour apprendre aux citoyens à discerner leurs besoins essentiels dans un

³⁴⁸ Ibid., p. 125.

³⁴⁹ Ibid., p. 125.

³⁵⁰ La tolérance comme valeur constitutionnelle de la démocratie malagasy est mentionnée dans *ibid.*, p. 127.

³⁵¹ La patience comme valeur constitutionnelle de la démocratie malagasy est mentionnée dans *ibid.*, p. 131

³⁵² Voir *ibid.*, p. 127.

³⁵³ Cette expression est utilisée par les évêques pour souligner l'importance de la formation de la conscience des chrétiens dans des systèmes éducatifs qui conjuguent l'esprit de l'Évangile et la culture malagasy. Ces consciences incluent la conscience civique, professionnelle, sociale, morale et chrétienne. Voir les détails dans pp. 129-141.

esprit qui valorise la collaboration et la concertation constantes³⁵⁴. Elle nécessite en même temps un engagement concret de la part de la population.

En ce qui concerne l' « éducation-formation » pour la démocratie, les évêques soulignent qu'elle est « une nécessité vitale »³⁵⁵ pour le pays. Ils rappellent que « la formation humaine de base, ou apprentissage de la vie sociale, reflète les valeurs propres à notre culture. Elle se fait en famille et en société »³⁵⁶. Elle se fonde sur le respect de la vie, de la dignité de la personne humaine et de sa sagesse (*ny Fanahy no olona*), du respect d'une vie en société harmonieuse (*Fihavanana*) et d'une culture ouverte au dialogue et où l'on recherche le consensus (*Teny ierana*)³⁵⁷.

Pour le respect de la vie, les évêques précisent qu'il s'enracine dans la croyance fondamentale des Malagasy à l'existence de Dieu Créateur – *Zanahary*³⁵⁸; « la vie, c'est un certain bonheur d'exister, la possibilité de s'épanouir ». Ils enseignent que :

« La vie...C'est le fondement de notre Fihavanana, celui qui nous unit, nous qui sommes sur la terre avec nos ancêtres qui sont partis pour l'au-delà. Nous aimons et nous respectons nos parents, nos aînés et nos ancêtres parce qu'ils sont la source de notre vie. Nous aimons et nous entretenons nos descendants, car ils font partie de la vie que nous possédons. »³⁵⁹ (Traduction libre)

³⁵⁴ Ibid., pp. 135-137.

³⁵⁵ Ibid., p. 129.

³⁵⁶ Ibid., p. 129.

³⁵⁷ La phrase *ny Fanahy no olona* signifie « la sagesse, l'intelligence et l'esprit constituent une personne humaine ». L'expression *Teny ierana* désigne dialogue, discussion, débat et délibération. Un processus, une valeur particulièrement ressentie dans la société malagasy avant toute décision pour la vie en famille ou en société. L'élaboration de ces valeurs estimées par les Malagasy se trouve dans *ibid.*, p. 131.

³⁵⁸ Ibid. p. 129.

³⁵⁹ Nous optons pour la version originale malagasy traduite presque littéralement ici au lieu de référer à la traduction française qui n'annonce pas la même teneur en Malagasy. La version originale : « *Aina...Io no fotopihavanana, mampiray antsika eto an-tany amin'ny Razana efa any ankoatra. Isika no tia sy manaja ny Ray aman-dreny sy ny Razana dia satria izy ireo no loharano nihavian'ny aina. Isika no mankamamy sy mikolokolo ny fara aman-dimby, dia satria izy ireo no sombin'ny aina* ». Voir *ibid.*, p. 131.

Pour cette formation à la démocratie, « nous voulons que les activités de formation de l'Église catholique contribuent à tracer un chemin qui réponde à la situation de notre pays et aux efforts d'une vraie formation »³⁶⁰. Cette option d'une formation demeure fondamentale aux yeux des évêques. Ils enseignent que « tout savoir doit aboutir à un savoir-être et à un savoir-faire »³⁶¹. Ils soulignent aussi que « l'Église propose cette option fondamentale au pays comme une dynamique essentielle à son redressement »³⁶². Les évêques comprennent ainsi que la démocratie apporte un redressement à la situation malagasy.

Après avoir énuméré les changements nécessaires³⁶³ en rapport avec l' « éducation formation » à la démocratie, les évêques invitent les chrétiens à porter attention à la vie sociale moderne. « C'est pourquoi nous vous invitons tous à vous initier à la vie en société : l'économie, le social et la politique. Cela vous permettra de prendre vos responsabilités en connaissance de cause. »³⁶⁴

Face à la réalité économique, ils préviennent de l'individualisme, qui guette les Malagasy : « C'est pourquoi nous souhaitons que, par l'enseignement et l'éducation, les jeunes soient formés non pas dans le sens d'une promotion individuelle, mais dans le sens d'un éveil aux solidarités, qui leur sont naturelles, de la collectivité et de la justice sociale. »³⁶⁵

³⁶⁰ Ibid., p. 133.

³⁶¹ Ibid., p. 133.

³⁶² Ibid., p. 133.

³⁶³ Ces changements nécessaires en lien avec la formation et l'éducation à la démocratie incluent l'alphabétisation, la formation professionnelle des jeunes, la recherche des personnes compétents pour la formation, la culture de la politesse et le respect des choses du bien commun en société, la formation chrétienne sérieuse, etc. Ibid. p. 133.

³⁶⁴ Ibid., p. 135.

³⁶⁵ Ibid., p. 131.

Connaitre la société aidera ensuite à porter un jugement chrétien sur les réalités et à « les pénétrer de l'esprit de l'Évangile »³⁶⁶. La formation des catéchumènes et des chrétiens partout présents dans divers mouvements et associations devrait tenir compte de ce souci à l'éducation formation à la vie en société, écrivent-ils.³⁶⁷

En ce qui concerne l'engagement concret pour la démocratie, les évêques rappellent que la démocratie repose sur la coopération des citoyens et que « la coopération de qualité des citoyens en démocratie [...] se fait dans des engagements concrets »³⁶⁸. « Il est important que les engagements concrets soient servis dans une formation de la conscience civique, professionnelle, culturelle, morale et chrétienne même. »³⁶⁹

L'engagement concret à la démocratie s'appuie sur la source d'une formation de la conscience civique dans l'enseignement civique dispensé dans les écoles. L'engagement vise ici à former les personnes à être responsable de leur vie et de la société. Par ailleurs, l'objectif de la formation de la conscience civique consiste à constituer « un état d'esprit fondamental, qui nous pousse à collaborer à la mise en pratique des droits et devoirs de chacun dans le pays »³⁷⁰.

L'engagement concret à la démocratie doit être supporté par la conscience personnelle dans l'apostolat spécifique des laïcs. Il implique que chaque chrétien(ne) « s'examine pour voir ce qu'il a fait jusqu'ici et ce qu'il devrait faire maintenant au service de la libération de l'homme par le salut en Jésus-Christ »³⁷¹.

³⁶⁶ Ibid., p. 135.

³⁶⁷ Ibid., p. 135.

³⁶⁸ Ibid., p. 137.

³⁶⁹ Ibid., p. 119.

³⁷⁰ Ibid., p. 137.

³⁷¹ Ibid., p. 137.

« Dans une période de mutations sociales profondes, provoquant l'apparition de structures et de modes de vie nouveaux (songeons notamment au « phénomène urbain »), les chrétiens doivent être particulièrement attentifs aux nouveaux groupes sociaux qui se forment. »³⁷²

Pour terminer leurs enseignements, les évêques rappellent que l'engagement concret à la démocratie doit être appuyé par la conscience morale et chrétienne dans l'éducation de la foi. Il s'agit « d'une œuvre pastorale auprès des enfants, des jeunes et des adultes »³⁷³. Cet engagement vise aussi à la découverte de l'importance et à une culture de collaboration entre les humains. « L'engagement concret à la démocratie pour vous les prêtres, c'est rendre présente la Parole de Dieu au cœur des situations humaines »³⁷⁴. « L'engagement concret à la démocratie pour vous les religieuses et religieux, c'est le travail éducatif et caritatif »³⁷⁵ selon les évêques.

L'éditeur commente dans son introduction : « Malgré ses limites cette lettre est porteuse d'intuitions intéressantes, qu'il conviendra de mettre en forme ultérieurement, avec le réalisme et la compétence qu'exige toute analyse des réalités sociales. »³⁷⁶ On pourrait lire ici en sous-entendu que la lettre manque de ce réalisme et de cette compétence. Selon nous, ajoutons que sous plusieurs aspects, cette lettre pastorale manifeste, de quelle manière les évêques construisent leurs discours; ce que nous examinerons dans la suite de cette thèse.

Selon l'éditeur, cette lettre est en fait « une lettre longtemps préparée, et sans doute trop tard publiée, tant les éloges des années 1991-1992 paraissent surfaits, voire dérisoires, au vu de ce qui en est sorti! »³⁷⁷. Quel rôle a-t-elle joué dans le développement du système

³⁷² Ibid., p. 139.

³⁷³ Ibid., p. 141.

³⁷⁴ Ibid., p. 141.

³⁷⁵ Ibid., p. 141.

³⁷⁶ Ibid., p. 105.

³⁷⁷ Ibid., p. 105.

démocratique du pays et quelles furent les réactions des journalistes, des intellectuels, des spécialistes de la démocratie et de la population locale vis-à-vis de cette lettre? À notre connaissance, son impact local n'a pas été étudié. Tout de même, il ne semble pas que ce document ait donné lieu à quelque débat public que ce soit. S'il y en eut un, il fut tout-à-fait marginal et cela, même si l'on n'est plus dans un régime de répression politique au moment de la publication de cette lettre,

Par ailleurs, malgré le vent de liberté apporté par le changement démocratique, la liberté d'expression, l'abolition des restrictions de sortie du pays et l'instauration du multipartisme, la situation socioéconomique du pays, elle, continuera de se dégrader. Par exemple, Madagascar connaît l'accentuation à l'insécurité, l'aggravation de l'écart entre les riches et les pauvres, la pauvreté matérielle, la dégradation des infrastructures publiques, la misère chez de la majorité de la population, l'injustice sociale, la montée de la corruption dans tous les domaines et une incapacité pour le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire de travailler ensemble au redressement de la nation.

Sur le plan politique, la juriste Olivia Rajerison précise :

« Les différents Présidents de la République qui se sont succédés se sont accaparé le pouvoir et n'ont eu de cesse de changer ou amender la Constitution à leur convenance pour consolider leur pouvoir et/ou exclure leurs ennemis politiques. Citons entre autres dans l'histoire constitutionnelle malgache l'adoption de la Constitution de la IIème République en 1975 par Didier Ratsiraka, ensuite celle de la IIIème République sous Zafy Albert en 1992, puis les « révisions constitutionnelles » initiées en 1993 par ce dernier encore, en 1998 par Didier Ratsiraka, en 2007 puis en 2009 par Marc Ravalomanana, puis l'adoption d'une nouvelle constitution en 2010 par Andry Rajoelina. »³⁷⁸

Sur le plan économique, l'économiste Michaël Goujon précise :

³⁷⁸ Olivia RAJERISON, *La légitimation démocratique du pouvoir à Madagascar*, Antananarivo, Ebert Stiftung, Octobre 2013, p. 5.
http://www.fesmadagascar.org/media/publications/Publications_2013/La_legitimation_democratique_du_pouvoir.pdf (Consulté le 5 mars 2014).

« La libéralisation de l'économie se poursuit mais à partir de 1995, des politiques économiques imprudentes nourrissent une forte inflation. Une instabilité gouvernementale s'ensuit résultant en la destitution d'A. Zafy par l'Assemblée Nationale. L'élection présidentielle anticipée est remportée par D. Ratsiraka en décembre 1996. Le libéralisme économique n'est pas remis en cause, la privatisation des entreprises publiques est même poursuivie et la croissance économique s'accélère. »³⁷⁹

Le nouveau système économique imposé par la BM et le FMI à Madagascar fait plusieurs victimes locales à cause de l'inégalité de force dans la compétition, au sein de l'économie du marché vis-à-vis des compagnies multinationales. Dans plusieurs secteurs de l'économie, les compagnies locales commencent à disparaître au profit des multinationales, dans la féroce compétition introduite par le système économique imposé par les bailleurs de fonds.

Didier Ratsiraka, l'ancien dictateur est ainsi de retour au pouvoir dans ce processus de la démocratisation. C'est dans cette situation que la commission permanente des évêques de Madagascar se réunit à Antananarivo du 2 au 5 août 1995. Dans le contexte de la démocratisation, de la libéralisation du marché, de l'intensification des relations avec les étrangers et du retour de Didier Ratsiraka devenu entretemps un président libéral, les évêques se penchent sur « la gravité de la déscolarisation qui sévit sur le pays »³⁸⁰, publiant le document intitulé « 5 août 1995 - Situation de l'enseignement catholique »³⁸¹.

Notons ici ce que notre étonnement dans ce contexte évoquait précédemment : la détérioration économique et ses victimes, la crise sociale qui en résulte et l'intervention

³⁷⁹ Michaël GOUJON, *Démocratie et croissance : le cas de Madagascar 1972-2003*, Saint Denis, Université de La Réunion, p. 11. URL : http://cemoi.univ-reunion.fr/fileadmin/Fichiers/CEMOI/Publications/Documents_de_travail/Archives/2007/2007-09_-_Att00018.pdf. (Consulté le 20 juillet 2015).

³⁸⁰ LA COMMISSION PERMANENTE DES ÉVÊQUES, « 5 août 1995 – Situation de l'enseignement catholique », dans CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Édition Foi et Justice, Volume 5, p. 21.

³⁸¹ La version intégrale de ce document est dans *ibid.*, pp. 20-25.

des évêques dans ce contexte. On s'attend alors à une lettre dont le titre évoquera l'économie. Les évêques se penchent sur les questions spécifiques à l'enseignement catholique. Une situation étrange dans la manière où la CEM définit les thèmes traités pour leurs ESCL.

Pour démontrer l'importance de leur analyse, les membres de la CEM accompagnent cette lettre du mois d'aout de 1995 d'une note technique de la Direction Nationale de l'Enseignement catholique en annexe de leur discours. Ils « demandent que soit reconsidérée la politique scolaire de l'État »³⁸². L'éditeur rappelle qu'en réalité, la situation de l'enseignement catholique à Madagascar n'est plus adaptée aux besoins de la population. Elle porte encore le système hérité de la colonisation, c'est-à-dire : la compréhension collective qu'il y a une distinction entre responsabilité de l'État pour les écoles dites publiques et les autres écoles dites privées. Pour les évêques, « il serait urgent d'instaurer à Madagascar un service public pluraliste et diversifié, garanti et financé par l'État, au nom de la justice sociale et pour une meilleure répartition de la richesse nationale »³⁸³.

Cette séparation entre l'enseignement public et l'enseignement privé continue jusqu'au moment où nous avons déposé cette thèse en 2016. L'interpellation des responsables du pays, par les évêques, afin qu'ils osent « innover en prenant le parti des pauvres, en partageant équitablement les biens de la nation à tous les enfants malgaches »³⁸⁴ n'a pas capté suffisamment l'attention du public pour qu'il y reconnaisse

³⁸² Ibid., p. 21.

³⁸³ Ibid., p. 21.

³⁸⁴ Ibid., p. 25.

son droit fondamental à l'éducation et la responsabilité des dirigeants politiques au partage équitable de la richesse du pays.

Ensuite, les évêques reviennent à la crise économique. Ils observent que le redressement de la nation et l'amélioration du bien-être de la population supposés se réaliser comme promis, par la Troisième République, ne sont pas encore perçus au quotidien. Ce désarroi amène les évêques à écrire deux lettres, publiées le même jour³⁸⁵ : (1) « 24 octobre 1995 - Appel à la nation »³⁸⁶ et (2) « 24 octobre 1995 - À tous les responsables de la nation »³⁸⁷. Dans la première lettre, les évêques « adressent cet appel à la nation »³⁸⁸.

Les évêques invitent la population à cesser d'entretenir des discordes politiques et à prendre « en main son destin [...] Seuls les actes produisent le progrès »³⁸⁹. Ils rappellent l'importance des sagesse malagasy, notamment le *Fihavanana* et le *Fanahy maha-olona*, si puissantes pour le maintien de la paix sociale. Cependant, « Malgaches, nous avons une autre force importante, la foi en Dieu, *Andriamanitra Andriananahary* »³⁹⁰. Or des fléaux s'attaquent à la vie en société : « paupérisation, insécurité, pillage des tombeaux, corruption et affairisme, détérioration de l'enseignement, du droit des enfants, de l'environnement, de la justice, des conditions carcérales, etc. »³⁹¹. Les évêques enseignent « à chaque individu, à chaque collectivité ». « Qu'il n'y ait pas de jalousie entre les pauvres et les nantis ». Ils

³⁸⁵ CEM, « 24 octobre 1995 - Appel à la nation », dans CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Édition Foi et Justice, Volume 5, p. 41.

³⁸⁶ La version intégrale est dans *ibid.*, pp. 40-47.

³⁸⁷ CEM, « 24 octobre 1995 - À tous les responsables de la nation », dans CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Édition Foi et Justice, Volume 5, pp. 48-59.

³⁸⁸ CEM, « 24 octobre 1995 - Appel à la nation », Volume 5, *ibid.*, p. 41

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 43.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 43.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 41.

demandent que « les privilégiés, les plus évolués ne sous-estiment pas, ne dominent pas les défavorisés : au contraire qu'ils se mettent à leur service, pour leur permettre d'élever leur niveau de vie »³⁹².

Ce discours laisse apparaître le schème mental des évêques, celui de comprendre la société malagasy comme divisée en deux : d'un côté sont les « privilégiés », les « nantis » et les « évolués »; de l'autre côté, les « défavorisés », les « pauvres » et les « moins-évolués ». Nous reviendrons sur ce sujet dans notre analyse.

Dans la deuxième lettre « 24 octobre 1995 – À tous les responsables de la nation », les évêques s'adressent aux responsables politiques de la nation et reconnaissent « le bien-fondé de certains des constats » de ceux qui tirent la sonnette d'alarme face « aux difficultés croissantes qui paralysent notre pays »³⁹³. Ils se questionnent sur la capacité du régime actuel à répondre à l'immense espérance de la population, soulevée en 1991. En effet, ils formulent une dénonciation de la situation politique :

« Dégradation sectorielle, mais inexorable, du pouvoir d'achat; appauvrissement généralisé de la majeure partie de la population, mais enrichissement sans précédent d'une minorité; méfaits d'une corruption inique, et à tous les échelons de la société; analphabétisme galopant; dégradation alarmante de l'environnement et de la plupart des services publics; recrudescence de la criminalité dans les villes et les campagnes; vacuité générale de l'État. »³⁹⁴

Il est urgent de redresser la nation, poursuivent les auteurs³⁹⁵. Unissons-nous, pour « triompher partout des forces de divisions qui menacent la cohésion nationale »³⁹⁶. Les évêques interpellent les responsables politiques pour qu'ils protègent le bien commun –

³⁹² Ibid., p. 47.

³⁹³ CEM, « 24 octobre 1995 – À tous les responsables de la nation », dans Volume 5, *ibid.*, p. 51.

³⁹⁴ Ibid., p. 51.

³⁹⁵ Ibid., p. 53.

³⁹⁶ Ibid., p. 55.

qu'ils prennent en main « l'ensemble des conditions de vie sociale permettant aux hommes, aux familles et aux groupements de s'accomplir plus complétement et plus facilement »³⁹⁷.

Durant notre recherche, nous n'avons pas trouvé de trace d'un quelconque débat public sur ces lettres. Les journaux ne les commentaient pas et les articles de fond qui étudient ces discours épiscopaux publiés en 1995 n'existent pas.

Par ailleurs, on constate un Parlement divisé et incapable de collaborer face à la dégradation de l'économie. En parallèle on observe une conférence épiscopale dont les interventions sur l'économie semblent mal ajustées et sans intérêt. Pour la division du Parlement, Rakotoarisoa rapporte que les membres du Parlement se livraient à différentes guerres d'intérêts, sans débat constructif pour le bien de la nation :

« Du fait de l'instabilité parlementaire, les premières années de la III^e République ont été caractérisées principalement par la faiblesse gouvernementale, avec des dépôts de motion de censure à répétition et des changements relativement fréquents de Premier ministre, dans le style de la IV^e République française. La situation des gouvernements successifs, de 1993 à 1997, fut d'autant plus fragile qu'il ne s'agissait pas de véritables gouvernements de coalition, c'est-à-dire d'une alliance de formations se retrouvant autour d'un programme politique commun, mais bien d'une simple convergence de personnalités issues d'horizons très divers. »³⁹⁸

Par ailleurs, le 4 septembre 1996, le parlement adopte une motion de destitution du président Albert Zafy. Le lendemain, la Haute Cour Constitutionnelle (HCC) applique la motion et désigne le Premier Ministre Norbert Ratsirahonana pour succéder au président déchu. Une élection présidentielle a lieu le 2 novembre 1996, où les deux anciens frères ennemis Ratsiraka et Zafy se portent candidats, ainsi qu'une douzaine d'autres candidats. C'est à cette occasion que les évêques publient la déclaration « 28 octobre 1996 – À

³⁹⁷ Ibid., p. 57.

³⁹⁸ RAKOTOARISOA, « 1991-2002 : le difficile apprentissage de la démocratie », ibid., p. 23.

l'occasion des élections présidentielles »³⁹⁹. L'éditeur note : « Avant les élections anticipées de 1996, qui opposeront un président déchu à un président désavoué par son peuple après 17 ans de pouvoir, et qui permettront le retour de Didier Ratsiraka, les évêques ont fait connaître leurs préoccupations et leurs recommandations »⁴⁰⁰.

Les évêques expliquent et demandent un engagement ferme et prioritaire qui oriente le redressement de la nation, car « ensemble nous voulons sauver les petits et les pauvres, faire régner l'unité nationale, le respect des lois, la paix [...] »⁴⁰¹. Ils dénoncent l'égoïsme et précisent que « le peuple a perdu confiance en ses dirigeants »⁴⁰², un constat qui ne surprend sans doute personne. Ils enseignent que « c'est un devoir de voter »⁴⁰³. Ils encouragent les Malagasy « à accomplir leur devoir d'électeurs, en rappelant que la véritable politique se réalise dans l'effort national, pour le bien commun – même si la plupart des politiciens ne songent qu'à leurs avantages personnels »⁴⁰⁴.

Concernant le choix des candidats, les évêques écrivent : « L'Église catholique, elle, déclare publiquement qu'elle ne soutient aucun candidat, voulant être *ray aman-dreny (sic)* de tous »⁴⁰⁵. Dans la même foulée, ils déclarent : « Que les droits et la dignité de l'homme soient respectés par les candidats, les administrateurs, les chefs des clans Ampanjaka et Tangalamena, par les Églises et les différents responsables sociaux »⁴⁰⁶. Notons ici encore, que les évêques se considèrent comme *raiamandreny* de tous les Malagasy et donnent une

³⁹⁹. CEM, « 28 octobre 1996 – À l'occasion des élections présidentielles », dans CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy*, Église et société à Madagascar, Antananarivo, Édition Foi et Justice, Volume 5, pp. 64-69.

⁴⁰⁰ Ibid., p. 65.

⁴⁰¹ Ibid., p. 65.

⁴⁰² Ibid., p. 67.

⁴⁰³ Ibid., p. 67.

⁴⁰⁴ Ibid., p. 65.

⁴⁰⁵ Ibid., p. 67.

⁴⁰⁶ Ibid., p. 67.

directive morale aux autres *raiamandreny* reconnus dans la société locale (les chefs de clan mentionnés). Cette attitude ne va pas de soi, nous reviendrons sur ce sujet dans notre analyse textuelle.

Cette déclaration à l'occasion des élections présidentielles est formulée presque un mois avant l'élection. Préoccupés par la course au pouvoir des candidats, la majorité des Malagasy restent indifférents à la déclaration épiscopale, qui ne suscitera aucun débat public significatif, à notre connaissance.

1.3.2 Les interventions des évêques durant l'ajustement structurel renforcé

La destitution parlementaire du président Zafy Albert permet le retour de l'ancien président Didier Ratsiraka pour un quatrième mandat de cinq ans, lors des élections du 31 janvier 1997. « Après une période marquée par une vie politique mouvementée et par le déclin économique, Madagascar, un des pays les plus pauvres du monde, avec un PIB par habitant de 260 \$, connaît, depuis 1996, une stabilité politique, qui a favorisé la reprise de la croissance de son économie »⁴⁰⁷. Les évaluateurs économiques de Madagascar et de l'Union Européenne notent que Madagascar a affiché une volonté de s'ouvrir au monde extérieur et que

« [...] après une longue période de récession (0,5 % en moyenne de croissance entre 1990-1996 pour un accroissement démographique de 3 %), les années 1997-2000 ont connu une relance de l'économie (environ 4 % de croissance réelle en moyenne et ce malgré les différents cyclones et l'invasion acridienne). L'inflation est mieux maîtrisée, passant de 64 % en 1994 à environ 11 % en 2000 »⁴⁰⁸.

De leur côté, les évêques partent pour leur *visite ad limina* à Rome, une occasion pour les membres de la CEM de faire le point sur la situation de Madagascar. Leur président, le Cardinal Armand Razafindratandra, prononce son discours « 26 septembre 1998 – L'Église interpellée »⁴⁰⁹ et partage les joies et espérances de ses collègues : « les libertés paraissent désormais tangibles à Madagascar »⁴¹⁰; « depuis 1993, au cœur d'épreuves et de difficultés de toutes sortes, nous avons été témoins du courage et de la dignité des pauvres, de l'engagement de certains responsables dans un chemin de plus

⁴⁰⁷ République de Madagascar & Communauté Européenne, *Stratégie de coopération et Programme indicatif pour la période 2002-2007*, p. 1, URL : http://edz.bib.uni-mannheim.de/daten/edz-ma/gdex/02/print_mg_csp_fr.pdf. (Consulté le 27 mars 2014).

⁴⁰⁸ Ibid., p. 7.

⁴⁰⁹ Armand RAZAFINDRATANDRA, « 26 septembre 1998 - L'Église interpellée », dans CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy*, Église et société à Madagascar, Antananarivo, Édition Foi et Justice, Volume 5, pp. 76-97. (Discours lors de la visite ad limina des évêques de Madagascar)

⁴¹⁰ Ibid., p. 83.

grande justice et un service plus compétent du public »⁴¹¹. Plusieurs faits suscitent l'espérance : la détermination et la vitalité des Malagasy, le dynamisme au sein du FFKM et la prise de conscience de la CEM face à l'importance de la collaboration régionale et continentale avec la CEDOI (Conférence Épiscopale de l'Océan Indien), et du SCEAM (Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et Madagascar)⁴¹².

Cardinal Razafindratandra partage ensuite les préoccupations des membres de la CEM. Il observe que « nos problèmes actuels proviennent sans doute, moins de structures politiques que des comportements personnels et collectifs devant le pouvoir, l'argent, les responsabilités et la gestion »⁴¹³. Le Cardinal constate ensuite, que « si notre Église a su être un moteur du changement politique, elle n'a pas vraiment réussi à initier le changement social. Pourtant, la majorité des dirigeants, dans toutes les sphères d'activité, professe la foi chrétienne »⁴¹⁴.

Razafindratandra dénonce la pratique de la corruption qui sévit dans le processus de privatisation exigé par le FMI et la BM⁴¹⁵, mais à vrai dire, il reste silencieux quant au programme d'ajustement structurel. Dégradation économique, décomposition sociale, désaffection scolaire et baisse du niveau de scolarité déforestation, feux de brousse, exploitation abusive des essences rares, destruction des espèces endémiques, prolifération des sectes et prosélytisme islamique font partie du résultat de son analyse sociale⁴¹⁶.

⁴¹¹ Ibid., p. 83.

⁴¹² Ibid., p. 83.

⁴¹³ Ibid., p. 87.

⁴¹⁴ Ibid., p. 87.

⁴¹⁵ Ibid., p. 87.

⁴¹⁶ Voir *ibid.*, pp. 87-89.

L'éditeur de ce discours note que ce document reste « l'un des textes majeurs de cette période de l'histoire malgache »⁴¹⁷.

En guise de réponse, le pape prononce son discours : « 26 septembre 1998 – Le Christ attend les Malgaches »⁴¹⁸. Le pape salue le peuple Malagasy et il reconnaît « les qualités d'accueil, de solidarité et de courage pour faire face aux multiples difficultés de la vie quotidienne »⁴¹⁹. Il rappelle aux évêques qu'ils ont reçu « pour mission d'annoncer avec audace le mystère de Salut dans son intégralité »⁴²⁰. Les évêques ont la responsabilité de proclamer la parole de Dieu « insiste à temps et à contretemps, réfute, menace, exhorte, avec patience inlassable et le souci d'instruire » selon Jean-Paul II⁴²¹.

Le pape souligne ensuite l'importance de la collaboration des évêques : « L'Église a besoin des pasteurs qui guident le peuple de Dieu »⁴²². Il enseigne : « soyez proches de chacun de vos prêtres; entretenez avec eux des relations fondées sur la confiance et le dialogue »⁴²³. Il rappelle aux évêques l'importance de créer une Église famille avec les Institutions religieuses⁴²⁴ et de collaborer avec les laïcs en les accompagnant, pour qu'ils acquièrent « une solide formation afin d'assumer leurs responsabilités de chrétiens dans la vie de la société »⁴²⁵. Le pape Jean-Paul II souligne ensuite qu'« il ne suffit pas d'acquérir une formation dans ce but; encore faut-il avoir la volonté de travailler avec abnégation et

⁴¹⁷ Ibid., p. 77.

⁴¹⁸ JEAN-PAUL II, « 26 septembre 1998 – Le Christ attend les Malgaches », dans CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Édition Foi et Justice, Volume 5, pp. 98-113 (Discours de Jean-Paul II aux évêques de Madagascar en visite *ad limina apostolorum*).

⁴¹⁹ Ibid., p. 101.

⁴²⁰ Ibid., p. 101.

⁴²¹ Ibid., p. 101.

⁴²² Ibid., p. 101.

⁴²³ Ibid., p. 103.

⁴²⁴ Ibid., p. 107.

⁴²⁵ Ibid., p. 109.

ténacité à construire la cité terrestre, dans le respect de la dignité de la personne humaine et dans la recherche du bien commun »⁴²⁶. En résumé, « Le Christ attend les Malgaches »⁴²⁷.

L'année 2000 s'annonce à l'horizon et les évêques voient l'année 1999 comme la préparation de cette célébration du grand Jubilé millénaire. Ils émettent une lettre pastorale intitulée « 11 février 1999 – La pastorale sociale et le développement »⁴²⁸. Ils notent que « cette période de préparation à la célébration du grand Jubilé invite l'Église à s'engager dans la mise en œuvre d'un plan d'action bien précis qui puisse manifester au monde d'aujourd'hui l'amour de Dieu pour tous ses enfants »⁴²⁹. Cette célébration exhorte « à prendre le parti des pauvres et des exclus », soutiennent-ils⁴³⁰.

Ainsi, les évêques invitent les personnes chrétiennes à « participer aux actions de développement de tout homme et de tout l'homme et à tenir pour prioritaire l'éducation de la foi des chrétiens »⁴³¹. Cette éducation vise au changement des mentalités et à la promotion de la vie spirituelle⁴³². Les évêques soulignent l'importance de la collaboration entre l'Église et l'État dans cet engagement pour le développement de la nation. Respect de la vie, défense des droits de la femme et de l'enfant, promotion de la vie sociale, lutte contre la pauvreté, soutien des œuvres de bienfaisance, etc., ce sont des itinéraires proposés par les évêques pour la pastorale sociale et le développement.

⁴²⁶ Ibid., p. 99.

⁴²⁷ Ibid., p. 99.

⁴²⁸ CEM, « 11 février 1999 – La pastorale sociale et le développement », dans CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Édition Foi et Justice, Volume 5, 2002, pp. 114 – 119.

⁴²⁹ Ibid., p. 115.

⁴³⁰ Ibid., p. 115.

⁴³¹ Ibid., p. 115.

⁴³² Ibid., p. 115.

À la suite de cette lettre de 1999, lors de l'Assemblée annuelle de la CEM en août 2000, les évêques apportent une clarification sur les « principes régissant le double engagement social et caritatif de l'Église »⁴³³ dans la société malagasy. Par le biais de la Commission épiscopale pour la pastorale sociale, la CEM publie la lettre « 26 août 2000 – Le caritatif et le social : note de clarification »⁴³⁴, enseigne que dans les actions effectuées pour améliorer la situation de la population individuellement et collectivement, on peut distinguer les actions caritatives (actions à court terme) et les actions sociales (actions durables et à long terme).

À la fin de cette lettre, les évêques préviennent contre certains risques, pour ceux et celles qui s'engagent dans les œuvres caritatives et sociales : entretenir un « esprit de dépendance » chez les pauvres, « prendre la place de l'État dans certaines fonctions », attendre de l'État qu'il assume « certaines fonctions qui relèvent de l'initiative des collectivités de base »⁴³⁵.

Dans l'histoire politique de Madagascar, le 25 janvier 2002, la proclamation du résultat du scrutin présidentiel du 16 décembre 2001 a marqué le début d'une crise politique profonde à Madagascar. Didier Ratsiraka, le président sortant a été proclamé élu démocratiquement par la majorité des électeurs selon la commission électorale nationale malagasy. De son côté, son rival, l'ancien maire d'Antananarivo Marc Ravalomanana a revendiqué sa victoire⁴³⁶.

⁴³³ CEM, « 26 août 2000 – Le caritatif et le social : note de clarification », dans CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Édition Foi et Justice, Volume 5, 2002, p. 145.

⁴³⁴ Ibid., pp. 144-149.

⁴³⁵ Les citations dans ce paragraphe se trouvent dans *ibid.*, p. 149.

⁴³⁶ Une analyse de cet événement se trouve dans Mireille RAZAFINDRAKOTO & François ROUBAUD, « Le scrutin présidentiel du 16 décembre 2001 » dans Richard BENEGAS & Roland MARCHAL (dir.) (2002), *Politique Africaine, Le Dossier, Madagascar et la rue*, Paris, Karthala, pp. 18-39.

« Une série de manifestations de ses partisans se déclenche dès janvier 2002 dans la capitale, qui est ensuite paralysée par une grève générale. A partir de février, des partisans de D. Ratsiraka dressent des barrages autour de la capitale où la loi martiale est décrétée. Des affrontements entre manifestants puis entre militaires font quelques dizaines de morts dans la capitale et en province. »⁴³⁷

Dans la préface du cinquième volume de la collection des ESCL⁴³⁸, Odon Razanakolona, archevêque d'Antananarivo et président de la CEM, fait remarquer que « les événements de 2001-2002 représentent certainement la période la plus troublée de l'histoire du pays »⁴³⁹. L'archevêque énumère certains de ces événements : irrégularités électorales, violations constitutionnelles, affrontements ethniques, menaces pour l'unité nationale, redressement de la situation économique et rancœurs accumulées⁴⁴⁰.

En 2001 et 2002, plusieurs discours sont publiés par la CEM. Lors de leur réunion du 7 au 15 novembre 2001 à Antananarivo, les évêques rédigent la lettre « 15 novembre 2001 – À propos des élections du 16 décembre 2001 »⁴⁴¹. Elle paraît un mois avant l'élection présidentielle où Didier Ratsiraka souhaite briguer un cinquième mandat. Les évêques rappellent que « tous les citoyens de ce pays vont devoir assumer une obligation importante : celle d'élire celui qui, pour les cinq ans à venir, selon la Constitution actuellement en vigueur, va présider au destin de la Nation »⁴⁴².

Selon les évêques,

⁴³⁷ Michel GOUJON, *Démocratie et croissance : le cas de Madagascar 1972-2003*, p. 11. URL : https://www.researchgate.net/publication/228814389_Democratie_et_croissance_le_cas_de_Madagascar_1972-2003. (Consulté le 24 mars 2016).

⁴³⁸ Notons que ce préface écrit en 2007 introduit les ESCL publiés entre 2000 et 2007.

⁴³⁹ Mgr Odon RAZANAKOLONA, « Préface », dans *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Édition Foi et Justice, Volume 6, 2007, p. 7.

⁴⁴⁰ Ces listes des événements entre 2001-2002 sont énumérés dans *ibid.*, p. 7.

⁴⁴¹ CEM, « 15 novembre 2001 – À propos des élections du 16 décembre 2001 », dans *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Édition Foi et Justice, Volume 6, 2007, pp. 10-17.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 11.

« Le Christ a prié pour les citoyens que nous sommes, « non pour que nous soyons ôtés du monde, mais pour que nous soyons gardés du mauvais » (Jn 17, 15) (sic); il ne nous est donc pas permis de nous tenir à l'écart, ni de rester indifférents, s'agissant des affaires nationales aussi importantes que l'élection présidentielle. »⁴⁴³

Ainsi, c'est donc un devoir pour chaque personne chrétienne de participer aux élections. Que les citoyens écoutent la voix de leur conscience et apprécient avec lucidité les discours qu'ils ont entendus durant la campagne⁴⁴⁴. Ils préviennent les Malagasy d' « évite[r] tout ce qui est mensonge et tromperie »⁴⁴⁵ et invitent la population à continuer de vivre en harmonie.

Les évêques exhortent les observateurs électoraux. Que chaque responsable assume et ne cède pas à la corruption⁴⁴⁶. Vous observateurs, vous devrez fermeté et courage pour la réalisation de la justice. Les évêques rappellent aux observateurs électoraux, qu'ils sont responsables de la réclamation de la transparence et de la sincérité durant les élections⁴⁴⁷.

Les membres de la CEM précisent leur rôle en rapport avec ces élections :

« [...] l'Église n'est pas une association politique mais la famille de Dieu ayant le Christ comme chef. Aussi, il ne nous appartient pas, à nous évêques successeurs des Apôtres, à qui est confiée l'Église catholique à Madagascar, de désigner un candidat sur qui porter votre choix ou que vous soutiendrez. Aucun candidat ne peut donc prétendre avoir été présenté ou soutenu par l'Église catholique. »⁴⁴⁸

On constate dans cette lettre que le refus épiscopal de prendre parti pour un candidat particulier fait contraste avec le choix du Conseil des Églises Chrétiennes de Madagascar, qui avait laissé transparaître sa préférence pour Marc Ravalomanana. Bien plutôt, les

⁴⁴³ Ibid., p. 11.

⁴⁴⁴ Ibid., p. 13.

⁴⁴⁵ Ibid., p. 13.

⁴⁴⁶ Ibid., p. 15.

⁴⁴⁷ Ibid., p. 15.

⁴⁴⁸ Ibid., p. 15. « Aucun candidat ne peut donc prétendre avoir été présenté ou soutenu par l'Église catholique. » A notre avis, cette observation est très judicieuse de la part des évêques. C'est-à-dire les évêques sont conscients qu'on pourrait essayer de les récupérer.

évêques interdisent tout usage des lieux de cultes et d'infrastructures ecclésiales à des fins de débats politiques. Les prêtres, religieux et religieuses ont le droit de partager leurs opinions, mais en dehors des lieux de cultes. « Ainsi, non seulement nous saurons voter en toute liberté, en toute sagesse, en toute lucidité, mais nous saurons aussi accueillir les résultats en toute sérénité. »⁴⁴⁹

Malgré l'insistance des évêques pour l'harmonie sociale, l'élection du 16 décembre 2001 plonge le pays dans une grave crise post-électorale qui causera des morts et une nouvelle récession économique. En effet, le 21 décembre 2001, le Ministère de l'intérieur du gouvernement Ratsiraka a publié le résultat provisoire du premier tour présidentiel : Ratsiraka aurait gagné 40,56 % des voix et Ravalomanana, 46,81 %. Or, le même jour, le comité de soutien de Marc Ravalomanana, qui faisait partie des observateurs de l'élection, soutient que son candidat aurait plutôt recueilli 54,43 % des voix tandis que Ratsiraka, le président en fonction, en aurait reçu seulement 35,12 %.⁴⁵⁰ Une faction pro-Ratsiraka s'est aussi formée au sein de l'armée. Cette situation déclenche un soulèvement populaire, soutenu par le Conseil œcuménique des Églises chrétiennes, qui va contribuer à faire basculer le pays dans une nouvelle crise politique. Le juriste Jean-Éric Rakotoarisoa écrira à ce sujet :

« Le FFKM a soutenu ouvertement les manifestations populaires postélectorales. À Antananarivo, les manifestations quotidiennes sur la place du 13 Mai commençaient systématiquement par un culte œcuménique. Des religieux ont défilé parmi les manifestants. Marc Ravalomanana étant le vice-président du FJKM (Église réformée calviniste), l'appui du FFKM à la « manifestation de la vérité », selon les termes du cardinal Armand Gaëtan Razafindratandra, a été interprété comme une prise de position partisane. »⁴⁵¹

⁴⁴⁹ Ibid., p. 13.

⁴⁵⁰ Les informations et les détails des différentes publications de résultats de vote sont dans RANDRIAMAMONJY, *Tantaran'i Madagascar 1895 – 2002*, ibid., p. 427.

⁴⁵¹ RAKOTOARISOA, « 1991–2002 : le difficile apprentissage de la démocratie », ibid., p. 20.

C'est dans ce contexte tendu que le Comité permanent de la CEM publie une déclaration courte et claire. Elle rappelle « avec force la neutralité de l'Église comme institution, le libre choix de ses membres, et la nécessaire discrétion à laquelle sont tenus ecclésiastiques et religieux dans l'exercice de leur fonction »⁴⁵². Selon le Comité, certains groupes de personnes font passer les intérêts personnels avant le bien commun. Ces groupes condamnent ainsi « les manœuvres visant à diviser les Malgaches entre eux »⁴⁵³. Le Comité exhorte « tous les responsables, de tous les échelons, à ne prendre en considération que le bien du pays » afin que le peuple retrouve la paix, le bonheur et la prospérité dans le *Fihavanana*⁴⁵⁴.

C'est dans cette crise post-électorale que la CEM publie ensuite sa lettre pastorale « 13 février 2002 – La lutte contre la corruption et la promotion de la justice »⁴⁵⁵. Cette lettre pastorale est signée par 21 membres de la CEM, dont 16 évêques originaires de Madagascar et 5 autres originaires de l'Espagne, de l'Italie, de la Pologne et des États-Unis.

À première vue, il n'y a aucun rapport entre la crise électorale et le problème de la corruption. Cela s'explique sans doute par le fait qu'en préparant ce document « rédigé pendant la dernière année de pouvoir du président Ratsiraka »⁴⁵⁶, les évêques ne prévoyaient pas la crise survenue après l'élection présidentielle de décembre 2001. D'ailleurs, durant la crise, la CEM a publié des déclarations plutôt que des lettres

⁴⁵² COMITÉ PERMANENT DE LA CEM « 07 février 2002 – Être témoin de la vérité », dans CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Édition Foi et Justice, Volume 6, 2007, p. 19.

⁴⁵³ Ibid., p. 21.

⁴⁵⁴ Ibid., p. 21.

⁴⁵⁵ CEM, « 13 février 2002 – La lutte contre la corruption et la promotion de la justice », dans CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Édition Foi et Justice, Volume 6, 2007, pp. 22-71.

⁴⁵⁶ Ibid., p. 23.

pastorales. Cela explique le retard de la publication de ces enseignements sociaux qui portent sur la pratique de la corruption.

Le texte est écrit dans le contexte d'un long effort des évêques pour dénoncer la « généralisation de la méchanceté et de la corruption »⁴⁵⁷ à Madagascar. Rappelons quelques événements à ce sujet. En 1987, trois ans après la dénonciation de la monopolisation de la politique, de l'économie et de la culture par le régime au pouvoir, les évêques avaient publié une lettre pastorale (« 29 novembre 1987 : Le redressement de la nation »). Ils y dénonçaient le fait que dans « les services publics, services pour lesquels on reçoit un salaire, la corruption tend à se généraliser. « Le profit avant le service. » Une telle mentalité se répand. Il n'y a plus de respect de leur travail, plus de conscience professionnelle, chez ceux qui pensent de la sorte. »⁴⁵⁸

Ensuite, en 1998, quatre ans après la publication de la lettre pastorale sur la démocratie, les évêques avaient effectué une visite *ad limina* auprès du Sainte Siège. Le président de la CEM, le Cardinal Armand Razafindratandra, avait fait un bilan de la situation à Madagascar puis fait un constat :

« [...] il ne s'agit pas de cacher les difficultés actuelles de tous ordres résultant des contraintes économiques, de la corruption, du mépris de l'écologie et de l'environnement. Ce sont là autant de défis [...] qui ont généré ces dernières années un certain désenchantement, voire un dégoût du politique, facilitant le retour au pouvoir d'anciennes équipes dirigeantes qui venaient pourtant d'être sanctionnées par l'opinion. »⁴⁵⁹

Face au processus de la libéralisation du marché, en rapport avec la réalisation des exigences de la BM et du FMI, le cardinal estimait que « nos problèmes actuels proviennent sans doute moins de structures politiques que des comportements personnels et collectifs

⁴⁵⁷ Une expression de la part des évêques de Madagascar pour désigner la gravité de la situation de Madagascar en 2002. Voir *ibid.*, p. 25.

⁴⁵⁸ CEM, « 29 novembre 1987 – Le redressement de la nation » dans Volume 3, *ibid.*, p. 216.

⁴⁵⁹ CEM, « 26 septembre 1998 – L'Église interpellée » dans Volume 5, *ibid.*, p. 83.

devant le pouvoir »⁴⁶⁰. « L'économie est livrée à la corruption et aux trafics d'influence, comme le démontre le processus en cours de la privatisation des entreprises... nationalisées vingt ans plus tôt!⁴⁶¹ »

C'est dans cette même foulée que les membres de la CEM publient maintenant leur lettre pastorale « 13 février 2002 – La lutte contre la corruption et la promotion de la justice ». Elle a été rédigée durant la dernière année du mandat de Didier Ratsiraka après son retour au pouvoir de 1996, quand Madagascar était en pleine réforme économique néolibérale et en pleine crise politique postélectorale, effet du conflit entre le camp de Didier Ratsiraka et celui de Marc Ravalomanana.

Concernant cette lettre pastorale, l'éditeur de la collection « *Église et société à Madagascar* » a formulé une critique très pertinente. Cette critique dégageait ceci :

« Publiée au plus fort de la crise politique, cette lettre reste ignorée des catholiques autant que des autres citoyens. La corruption y est analysée avec précision, sauf celle, la plus massive, des hautes autorités politiques (par le biais des marchés publics, des exonérations, de l'argent public, etc.). On regrettera aussi qu'il n'y soit fait aucune mention du « péché social », ni des « structures de péché » qui pourtant qualifient si bien la corruption généralisée ici décrite. [...] ce document garde toute son actualité [...], alors même que le nouveau discours officiel est résolument tourné vers la lutte anticorruption. »⁴⁶²

Les évêques expliquent pourquoi ils écrivent : devant le « constat de la corruption générale qui ronge la vie de notre nation, nous vous écrivons cette lettre⁴⁶³ ». Ils souhaitent apporter leur collaboration à tous ceux qui travaillent « à réparer la brèche ». Par ailleurs, ils expliquent à la fin de leur discours :

« Aussi, dans notre responsabilité de pasteurs, nous vous encourageons et exhortons tous les chrétiens sans exception, et nous nous adressons également à tous les hommes de bonne volonté : travaillons la main dans la main pour extirper cette affreuse infection, faisons régner dans notre nation le droit et la justice pour que

⁴⁶⁰ Ibid., p. 87.

⁴⁶¹ Ibid., p. 87.

⁴⁶² Ibid., p. 32.

⁴⁶³ Ibid., p. 23.

tous et chacun puissent vivre heureux dans une société malgache ordonnée et paisible. »⁴⁶⁴

Cette lettre pastorale est ainsi destinée « aux chrétiens catholiques, à tous les disciples du Christ, à toutes les personnes de bonne volonté⁴⁶⁵ ». Elle est destinée à « aider à réfléchir, pour vous encourager, pour vous enraciner dans l'espérance afin qu'avec hardiesse vous continuiez à promouvoir ce qui est droit et juste dans notre milieu de vie »⁴⁶⁶. En prenant appui sur l'histoire biblique de Sodome et de Gomorrhe (Gn 18, 17-33) et celle de la grande ville de Ninive (Jo 3, 10), les évêques annoncent la possibilité de la destruction de Madagascar si les habitants ne se convertissent pas. Ils déclarent : « Il nous est bon et utile de faire un examen de conscience, pour reconnaître humblement ce qui, à présent, dans la vie de notre nation, va à l'encontre de la volonté de Dieu et que nous sommes appelés à redresser⁴⁶⁷. »

Comme le rappellent les évêques, la nation est en train de vivre des désastres causés par l'aggravation de la pauvreté et « la dégradation spirituelle »⁴⁶⁸ – une dégradation qui « ronge fatalement la vie de la nation »⁴⁶⁹. En fait, le *fanahy no maha-olona*⁴⁷⁰ « s'érode et se perd »⁴⁷¹. Les Malagasy sont en train de perdre leur identité et développent une « passion vorace à [sic] l'argent »⁴⁷², source de la corruption dans la vie de la nation; cette corruption

⁴⁶⁴ Ibid., p. 67.

⁴⁶⁵ CEM, « 13 février 2002 – La lutte contre la corruption et la promotion de la justice », *ibid.*, p.23.

⁴⁶⁶ Ibid., p. 25.

⁴⁶⁷ Ibid., p. 25.

⁴⁶⁸ Ibid., p. 27.

⁴⁶⁹ Ibid., p. 27.

⁴⁷⁰ Rappelons que le *Fanahy maha-olona* traduit littéralement c'est l'esprit qui constitue l'être humain. Dans la cosmogonie malagasy, l'« esprit ou *fanahy* » désigne à la fois la sagesse, l'honnêteté, la bonté, la compassion, la compréhension, la patience, etc. Citation tirée de *ibid.*, p. 27.

⁴⁷¹ Ibid., p. 27.

⁴⁷² Ibid., p. 27.

que la lettre pastorale qualifie de « détérioration, pourriture, que ce soit au physique, au moral ou sous l'aspect social »⁴⁷³ :

La chair, une fois morte, tombe en pourriture; elle se corrompt inévitablement; elle ne peut plus être porteuse de vie, elle véhicule la mort. Il en est de même pour la société; la vie sociale envahie par la corruption se détruit; les valeurs spirituelles garantissant notre dignité humaine et notre titre d'enfants de *Dieu sont ruinées. C'est pourquoi l'Église affirme que la corruption est un péché*⁴⁷⁴.

Selon les évêques, il existe plusieurs formes de corruption et d'injustice : « spéculation, clientélisme, népotisme »; « fraude, vol, razzia, pillages, détournement du denier public, blanchiment d'argent sale »; « pourboire, flagorneries, abus de pouvoir, falsification, supercherie [...] »⁴⁷⁵; « escroquerie, actions des brigands (*dahalo*), saccages, vandalisme, actes de violence, viols, agressions, massacre d'individus »⁴⁷⁶.

La corruption atteint « presque tous les aspects de la vie »⁴⁷⁷ de la nation; « l'indifférence par rapport au bien commun et le gaspillage des avoirs publics sont des comportements à large échelle »⁴⁷⁸. On peut le constater dans différents lieux comme l'enseignement, les hôpitaux. Et même dans le domaine ecclésiastique : « nous entendons de-ci de-là les doléances des chrétiens à cause des abus de pouvoir perpétrés, par quelques chefs spirituels et quelques responsables de l'Église (prêtres, religieux, comité paroissial, responsables de mouvement ».⁴⁷⁹

⁴⁷³ Ibid., p. 27.

⁴⁷⁴ Ibid., p. 27.

⁴⁷⁵ Ibid., p. 29.

⁴⁷⁶ Ibid., p. 29.

⁴⁷⁷ Ibid., p. 27.

⁴⁷⁸ Ibid., p. 29.

⁴⁷⁹ Ibid., p. 35.

En outre, « il y a des formes de corruption auxquelles on s'habitue; parce que devenues us et coutumes, on n'en parle plus guère, on ne les met pas en question; elles sont comme des nouvelles traditions »⁴⁸⁰. Par exemple la pratique de la corruption dans la circulation routière, la corruption pour faire baisser les impôts, les taxes et les redevances⁴⁸¹. « Et effectivement, des avocats, des magistrats, des responsables de l'ordre public se laissent prendre par l'appât de l'argent... »⁴⁸² Les évêques identifient plusieurs causes de corruption et d'injustice. Ils indiquent cependant, que la corruption vient avant tout du cœur humain: « Ce qui sort de la bouche provient du cœur, et c'est cela qui rend l'homme impur. Du cœur, en effet, proviennent intentions mauvaises, meurtres, adultères, inconduites, vols, faux témoignages, injustices. »⁴⁸³

Les évêques poursuivent : « la vraie source de la corruption, c'est cette mentalité qui ne pense qu'à ses intérêts personnels, qui n'a ni respect ni estime des autres, et qui ne sait pas non plus entrer en relation avec Dieu »⁴⁸⁴. De plus, la pauvreté qui frappe la société malagasy rend la population vulnérable à la corruption. « L'énorme différence entre le niveau de vie des quelques rares opulents qui ignorent les pauvres et celui de l'ensemble de la population plongée dans une pauvreté extrême est une réalité navrante incontestable⁴⁸⁵. » Selon les évêques, le népotisme fait partie des causes de la corruption.⁴⁸⁶

De plus, les évêques constatent que la corruption existe au niveau international. Tout d'abord, ils notent que certains leaders politiques sont corrompus. Ils volent le bien

⁴⁸⁰ Ibid., p. 31.

⁴⁸¹ Ibid., p. 31.

⁴⁸² Ibid., p. 31.

⁴⁸³ Ici, les évêques citent Mt 15, 18-19. Ibid., p. 35.

⁴⁸⁴ Ibid., p. 35.

⁴⁸⁵ Ibid., p. 39.

⁴⁸⁶ Ibid., p. 37.

national en complicité avec les banques étrangères. Plusieurs dirigeants politiques ne pensent qu'à leurs intérêts propres et à l'intérêt de leur famille. Ces dirigeants politiques « détournent d'immenses ressources nationales à leur seul profit et transfèrent des fonds publics colossaux dans des banques privées à l'étranger »⁴⁸⁷.

Que dire de cette complicité avec les banques étrangères, les évêques repèrent une injustice dans la relation internationale avec les pays nantis. En communion avec les autres conférences épiscopales d'Afrique, ils écrivent avec force :

« Les nations riches doivent savoir qu'elles se rendent coupables d'injustice lorsqu'elles fixent arbitrairement les prix des matières premières africaines au taux qu'elles veulent, sans cesser, en contrepartie, d'augmenter le prix de leurs exportations vers l'Afrique. Elles se rendent aussi coupables de soutenir une nation africaine ou une faction contre une autre, dans le seul but d'avoir accès aux matières premières »⁴⁸⁸.

Les évêques reconnaissent que le phénomène de la mondialisation apporte un vent de liberté. Mais ils avertissent que ce phénomène modifie « les formes de relations, aussi bien dans la famille que dans la société »⁴⁸⁹. Parmi les effets de la mondialisation on compte : L'« esprit de consommation » et la perte « des valeurs intimes » et des valeurs plus profondes. Ils constatent que l'attachement à des valeurs traditionnelles est remplacé par l'attachement excessif à l'argent. La convivialité et l'organisation structurelle de la société traditionnelle sont bouleversées. Cette analyse sociale rejoint les observations des théologiens et théologiennes contextuelles que nous avons présentées dans notre *Introduction générale*.

Évoquant le lien social et communautaire qui fonde la culture malagasy, ils ajoutent : « Du *Fihavanana*, il ne reste que le nom; il ne reste plus rien de sa valeur

⁴⁸⁷ Ibid., p. 37.

⁴⁸⁸ Les évêques citent le message des membres de la SCEAM, « Message du 30 septembre 2000, n°11, dans *ibid.*, p. 37.

⁴⁸⁹ Ibid., p. 39.

authentique; d'ailleurs il y en a qui en abusent et s'en servent pour vivre en parasites chez des membres de la parenté⁴⁹⁰. ... » Autre travestissement de la tradition, « ceux qui jouissent des avantages sont considérés comme des « *ray aman-dreny* »⁴⁹¹.

Les conséquences de la corruption et de l'injustice sont la perte des valeurs sacrées de la personne humaine et la perte de confiance mutuelle entre les habitants de Madagascar et l'appauvrissement. Les évêques réitèrent :

« Nous avons déjà dit que c'est l'égoïsme sous ses différentes formes qui empoisonne et détruit l'identité spirituelle de l'homme (*ny fanahy no maha-olona*). C'est lui qui fait que l'homme est aveuglé par l'argent, et qu'il oublie les valeurs traditionnelles du *fihavanana*; ainsi l'esprit de dévouement et de gratuité pour le service, même le plus sacré, de la société s'estompe visiblement. »⁴⁹².

Selon les évêques, les valeurs qui font autorité dans la société locale actuelle sont « le savoir, la technique, l'argent, la politique »⁴⁹³. Les Malagasy ont perdu le sens de la convivialité et les autres repères qui ont fait autorité traditionnellement. En conséquence, « ils n'ont d'autre voie que d'aller à l'aveuglette, d'agir comme bon leur semble »⁴⁹⁴ :

« A cause de la corruption et de l'injustice, les Malagasy perdent leur confiance réciproque. Le doute est général et des questions se posent. Lequel d'entre les juges peut prétendre être incorruptible et n'être pas vénal ? Auprès de qui porter plainte ? A qui confier sa cause ? Ce sont là des réalités, source d'anxiété pour le peuple, le poussant presque au découragement, parfois même au désespoir et à la capitulation [...] »⁴⁹⁵

Les évêques affirment que c'est la corruption qui engendre la « pauvreté indigente »⁴⁹⁶ à Madagascar :

⁴⁹⁰ Ibid., p. 39.

⁴⁹¹ Ibid., p. 39.

⁴⁹² Ibid., p. 41.

⁴⁹³ Ibid., p. 41.

⁴⁹⁴ Ibid., p. 43.

⁴⁹⁵ Ibid., p. 43.

⁴⁹⁶ Ibid., p. 43.

« Notre terre a de quoi nourrir sa population, mais malheureusement un petit nombre de personnes s'en emparent impudemment. C'est encore la corruption qui est le principal agent des énormes dettes extérieures qui accablent le pays et l'empêchent de se rétablir. »⁴⁹⁷

Jugeant que le domaine de l'éducation est corrompu, les auteurs demandent :

« Est-ce par la paresse assaisonnée de mensonge qu'on pourra former ceux qui dirigeront le pays demain ? Est-il possible de former de bons citoyens si l'on n'offre comme ambition que le laisser-aller et la satisfaction de ses caprices, si on laisse régner la violence et si on défie l'argent, si on foule au pied la loi, si on étouffe le droit et la justice? »⁴⁹⁸

À la fin de cette dénonciation de la corruption, les évêques lancent : « notre nation est profondément blessée dans les différents aspects de sa vie »⁴⁹⁹. Ils se demandent alors : « Que doivent faire l'Église et la nation, pour que la justice soit remise en honneur chez nous, et que l'argent soit restitué à sa vraie place ? »⁵⁰⁰ Que devons-nous faire en tant que chrétiens et citoyens « pour rétablir et retrouver les vraies relations sociales qui respectent pleinement l'identité humaine d'un chacun, ainsi que sa qualité d'enfant de Dieu ? »⁵⁰¹

Après cette charge contre la corruption et cette analyse de ses causes et conséquences, les évêques rappellent que l'éradication de « cette pandémie morale »⁵⁰² est une responsabilité de tous les citoyens.

« Il faut que tous et chacun réfléchissent, prennent conscience et soient déterminés à combattre cette odieuse maladie qui, sous ses différentes manifestations, dégrade le peuple et la nation ! Il n'est pas question de réprover les autres, mais de se stimuler soi-même à examiner cet abcès qui ronge la nation, et à prendre la responsabilité qui lui revient. »⁵⁰³

⁴⁹⁷ Ibid., p. 43.

⁴⁹⁸ Ibid., p. 45.

⁴⁹⁹ Ibid., p. 45.

⁵⁰⁰ Ibid., p. 45.

⁵⁰¹ Ibid., p. 45.

⁵⁰² Expression utilisée par les membres de la CEM pour qualifier la corruption à Madagascar dans *ibid.*, p. 45.

⁵⁰³ Ibid., p. 53. Notons que cette insistance sur la responsabilité de chaque Malagasy d'éradiquer la corruption apparaît à plusieurs reprises dans cette lettre pastorale de la CEM. Par exemple, ils écrivent : « La vie sociale ne retrouvera pas sa norme propre, si on ne l'établit pas sur les valeurs spirituelles constitutives de la personne humaine (*ny fanahy no maha-olona no zary fototra iorenan'ny fiarahamonina*) ... Pour cela, il faut que

Les évêques appellent à la conscience : s'impose un changement de conduite et d'attitude par rapport à « l'attrait du mal »⁵⁰⁴. En se référant à l'histoire des Ninivites qui crurent en Dieu et se convertirent (Jo 3, 5-15), ils écrivent : « bien que les hommes soient souvent tourmentés par l'attrait du mal et qu'ils soient sollicités de fermer les yeux à la lumière, Dieu ne veut pas qu'ils soient définitivement perdus »⁵⁰⁵.

Mais ce changement « exige de la volonté et la conversion du cœur qui implique la décision d'abandonner les mauvaises habitudes »⁵⁰⁶. D'ailleurs, Jean-Baptiste n'en appelait-il pas à la conversion? Et Jésus, qui promettait les béatitudes à toutes les personnes justes, « se montrait intraitable vis-à-vis des pharisiens »⁵⁰⁷, des personnes qui sont escrocs, malhonnêtes et passionnées pour l'argent et l'honneur, marchent contre l'enseignement de Jésus rapporté par Mt 5, 4-12.

Les évêques rappellent aussi l'enseignement du Catéchisme de l'Église catholique :

« Toute manière de prendre et de détenir injustement le bien d'autrui... est contraire au septième commandement. Ainsi, retenir délibérément des biens prêtés ou des objets perdus; frauder dans le commerce; payer d'injustes salaires; hausser les prix en spéculant sur l'ignorance ou la détresse d'autrui. »⁵⁰⁸

Selon le Catéchisme, notent la lettre de 2002, « l'appropriation et l'usage privés des biens sociaux d'une entreprise; les travaux mal faits, la fraude fiscale, la contrefaçon des chèques et des factures, les dépenses excessives, le gaspillage »⁵⁰⁹ de ceux qui doivent prendre des décisions en rapport avec le droit sont moralement illicites.

chacun et chacune s'arment de courage et d'audace en vue du redressement effectif de la déplorable situation que nous vivons actuellement. » Ibid., p. 53.

⁵⁰⁴ Ibid., p. 49.

⁵⁰⁵ Ibid., p. 49.

⁵⁰⁶ Ibid., p. 49.

⁵⁰⁷ Ibid., p. 49. Cf. Lc 3, 12-14.

⁵⁰⁸ Ibid., p. 51. Les évêques citent alors le *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 2409.

⁵⁰⁹ Ibid., p. 51.

Les évêques citent aussi Jean Paul II qui, dans son message du début du troisième millénaire intitulé *Novo millennio ineunte*⁵¹⁰, rappelle les principales vertus à pratiquer : la justice, la solidarité, la relation juste entre les personnes et la restauration des biens dérobés. Dans son enseignement, le pape exhorte à une promotion de la « spiritualité de communion »⁵¹¹ caractérisée par une attention aux autres et un sens du partage.

Selon les évêques, éradiquer la corruption à Madagascar conduit au défi de tous les Malagasy sans exception⁵¹². Cela requiert une détermination, suppose « un programme d'action et exige un engagement d'ensemble »⁵¹³. Cela exige aussi un renouvellement de mentalité de la part de tout le monde. La lettre note un avantage d'un tel effort : « Faisant ainsi, on va à la rencontre et aux retrouvailles de la valeur du *Fihavanana* de la société traditionnelle malgache »⁵¹⁴.

Pour les évêques, le changement de mentalité vis-à-vis de la corruption devient un « défi pour l'Église »⁵¹⁵. Le chrétien « a le devoir de témoigner de la Foi, de l'Amour et de l'Espérance infusés dans son cœur, et il doit se disposer à les vivre et les communiquer à ses contemporains »⁵¹⁶. Il a ainsi la responsabilité de s'opposer à toute forme d'agression et d'entrave à la justice. Il a la responsabilité de dénoncer en parole et en acte, c'est-à-dire « être témoin »⁵¹⁷ face à la corruption. Cela exige des laïcs bien formés pour « les affaires d'ordre sociopolitique à la lumière de l'Évangile et de la foi de Dieu »⁵¹⁸ précisent-ils.

⁵¹⁰ Voir le texte intégral dans JEAN-PAUL II (2001), *Au début du nouveau millénaire, Novo millennio ineunte*, Paris, Les éditions du Cerf.

⁵¹¹ CEM « 13 février 2002 – La lutte contre la corruption et la promotion de la justice », dans Volume 6, *ibid.*, p. 51

⁵¹² *Ibid.*, p. 53.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 53.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 55.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 55.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 55.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 57.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 55.

Les diverses composantes de la société ont leurs responsabilités spécifiques pour l'éradication de la corruption, selon les évêques. Elles sont invitées par les évêques à se pencher sur les structures sociales affectées, par la corruption et à jouer leur rôle d'animateurs et éducateurs⁵¹⁹ :

« Que dans les mouvements et les commissions où ils s'engagent, ils considèrent comme une urgence prioritaire ce combat contre la corruption, et qu'ils entreprennent à travers leur plan d'action d'éduquer les chrétiens à ne pas séparer foi et vie, vie matérielle et vie spirituelle. »⁵²⁰

Les évêques soulignent l'importance du rôle du *Vaomiera* CEMCS⁵²¹, une commission rattachée à la CEM qui a la responsabilité d'informer le peuple de ses droits et de ses devoirs⁵²². Ils rappellent l'objectif d'un Évangile incarné et souhaitent « que chacun se revête de courage et de persévérance, pour le long et dur combat qui nous attend pour que brille la lumière du Christ dans le monde où nous vivons »⁵²³. Cette tâche nécessite la grâce et une prière constante, selon les évêques.⁵²⁴

Un changement de mentalité est aussi nécessaire au sein de la communauté ecclésiale, selon la lettre pastorale. Prêtres, religieux, religieuses et laïcs sont interpellés : « Examinez-vous vous-mêmes tout d'abord, commencez à vous réhabiliter vous-mêmes avant de venir à la rescousse de la paroisse, du mouvement, de la communauté à laquelle vous appartenez »⁵²⁵. En prenant appui sur le document du deuxième synode national de

⁵¹⁹ Ibid., p. 57. Dans cette citation, les évêques se contentent de mentionner l'existence de la corruption dans les structures sociales sans prendre la peine de proposer des outils d'identification et d'analyse de ces corruptions structurelles.

⁵²⁰ Ibid., p. 57.

⁵²¹ *Vaomiera* CEMCS (Conférence Épiscopale des Moyens de Communication Sociale) fait partie des commissions épiscopales qui assument les liens et la réflexion entre la Conférence épiscopale de Madagascar et les médias. Ce sigle est absent dans la traduction française mais présent dans la version originale malagasy. Voir *ibid.*, p. 56

⁵²² Ibid., p. 57.

⁵²³ Ibid., p. 59.

⁵²⁴ Ibid., p. 59.

⁵²⁵ Ibid., p. 59.

Madagascar, les évêques rappellent l'importance d'une collaboration accrue des prêtres et des laïcs dans la gestion des affaires de la communauté chrétienne, dans une volonté de transparence⁵²⁶. De plus, « la collaboration entre l'Église et l'État dans cette lutte contre la corruption et pour la promotion de la justice s'avère indispensable »⁵²⁷.

Le changement de mentalité est aussi un défi pour l'éducation. « Il faut concevoir un programme d'éducation qui ouvre les esprits et indique le chemin à suivre, pour l'offrir à la nouvelle génération. »⁵²⁸ La pauvreté matérielle et économique que les Malagasy sont en train d'endurer ne sont que le « symptôme de notre pauvreté morale »⁵²⁹. La plupart des formes de corruption viennent de l'échec de l'éducation. Ainsi, les responsables d'éducation et les parents doivent prendre au sérieux leur tâche d'éducateurs pour que les jeunes puissent s'inspirer de leur bon exemple dans la vie familiale et la vie nationale⁵³⁰.

À cet égard, ajoutent les évêques, il serait opportun de concevoir un programme national d'éducation morale et civique. Ce programme prend en compte « particulièrement le savoir-vivre selon la sagesse ancestrale, le culte du *Fihavanana*, le respect des droits de l'homme »⁵³¹. Des valeurs comme le dévouement envers les autres, le sens du devoir, le respect de la justice, l'amour de la patrie, l'estime du bien commun et le respect de l'environnement devraient être inclus dans ce programme.

Dans cette analyse, notons-le au passage, la seule appréciation du *Fihavanana* est d'ordre moral. On verra plus loin que cette notion comporte une double dimension

⁵²⁶ Ibid., p. 59.

⁵²⁷ Ibid., p. 61.

⁵²⁸ Ibid., p. 61.

⁵²⁹ Ibid., p. 61

⁵³⁰ Ibid., p. 61.

⁵³¹ Ibid., p. 61

anthropologique et cosmologique. Nécessité d'examiner comment les évêques en tiennent compte. Pour le moment, nous nous en tenons à rendre compte de l'argumentaire épiscopal.

La lettre pastorale énumère ensuite des moyens nécessaires, pour un changement de mentalité axé sur l'intégration de la foi dans la vie quotidienne. Parmi ces moyens se trouvent « la formation doctrinale, la méditation de l'Écriture Sainte, la préparation aux divers sacrements, les sessions et la réflexion personnelle, ainsi que les mouvements de jeunes »⁵³².

Les évêques sollicitent l'appui du gouvernement de Madagascar. Dans la ligne de l'exhortation émise par la SCEAM (Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar), ils appellent les chefs politiques à tenir compte de leur rôle comme garants du bien commun et serviteurs du peuple. Ils écrivent :

« Ayez pitié de vos compatriotes ! N'ouvrez pas de conflits d'hostilités fratricides. Faites disparaître toutes les causes structurelles de la violence, qu'elles soient économiques, politiques, culturelles. Là où les conflits font irruption, recherchez la voie de la réconciliation et abandonnez complètement celle de la vendetta. »⁵³³

Les évêques proposent certains aspects capables d'améliorer la lutte gouvernementale contre la corruption. Ainsi suggèrent-ils; la bonne gestion des ressources en lien avec les besoins de la population, de même que la séparation des pouvoirs législatifs et exécutifs, donner une indépendance totale au pouvoir judiciaire⁵³⁴.

Dans le domaine de la politique, ils encouragent l'alternance du pouvoir et demandent aux membres de l'élite « qu'ils se mettent volontiers du côté du peuple pour en être les modèles et les défenseurs »⁵³⁵. « Que le gouvernement travaille en collaboration

⁵³² Ibid., p. 63.

⁵³³ Ibid., p. 63.

⁵³⁴ Ibid., p. 63.

⁵³⁵ Ibid., p. 65.

avec la société civile »⁵³⁶. Que règne la collaboration entre gouvernement, société civile et secteur privé exhortent les évêques. Qu'il y ait séparation entre affaires administratives, affaires familiales et celles des partis politiques. Une révision de « la législation anti-corruption » est nécessaire, en constituant des équipes d'inspecteurs incorruptibles. Dans le même ordre d'idées, il est demandé d'« encourager les fonctionnaires en leur attribuant un salaire juste et équitable qui leur permette de faire honnêtement leur travail et de l'accomplir loyalement »⁵³⁷. A la fin de la lettre, les évêques font référence au colonialisme et interpellent les nations riches et déclarent :

« L'histoire n'efface rien; au contraire, nous ressentons encore maintenant toutes les conséquences de la colonisation durant laquelle on a spolié les peuples colonisés de leur richesse. Nous éprouvons également le poids des dettes provenant des prêts monstres assaisonnés d'intérêts colossaux, à l'égard des pays déjà appauvris. »⁵³⁸

Les évêques réclament alors réparation par le versement de dommages et intérêts par les pays riches et des banques étrangères. Ils identifient ces responsables d'avoir dérobé la richesse du pays et causé des privations au peuple malagasy⁵³⁹ :

« En conséquence de tout ce qui précède, nous pensons que les pays spoliés dont Madagascar sont en droit d'exiger des nations riches : d'établir des lois commerciales qui protègent les intérêts des pays pauvres, de réparer les dommages engendrés par les dettes, de remettre l'argent et les avoirs nationaux qu'ils ont dans leurs banques aux peuples qui en sont les propriétaires, de planifier la mondialisation pour qu'elle ne détruise pas les valeurs culturelles et l'économie des pauvres, et n'enrichisse pas davantage ceux qui sont déjà riches. »⁵⁴⁰

En terminant leur lettre, les évêques rappellent que « c'est le peuple malgache lui-même qui est le principal agent et de l'expansion de la corruption et du combat qu'il faut livrer pour l'éradiquer »⁵⁴¹. Ils réitèrent : la corruption est engendrée par le « mauvais

⁵³⁶ Ibid., p. 65.

⁵³⁷ Ibid., p. 65.

⁵³⁸ Ibid., p. 67.

⁵³⁹ Ibid., p. 67.

⁵⁴⁰ Ibid., p. 67.

⁵⁴¹ Ibid., p. 67.

penchant de l'homme » et que les valeurs traditionnelles malagasy peuvent la vaincre si la foi des chrétiens locaux se vit au quotidien. Le combat contre la corruption nécessite l'humilité et la simplicité à la suite du Christ, pour « un renouveau authentique » avec la grâce de Dieu⁵⁴².

Nous sommes d'accord avec l'éditeur de cette lettre. Ce dernier observe que « la corruption y est analysée avec précision, sauf celle, la plus massive, des hautes autorités politiques (par le biais des marchés publics, des exonérations, de l'argent public, etc.) »⁵⁴³. Pourtant, malgré l'absence d'une analyse sur le « péché social » et les « structures de péchés »⁵⁴⁴, ce document garde sa pertinence jusqu'à nos jours. Il est éclairant en effet de mentionner qu'en 2004, Madagascar a créé un Conseil Supérieur de Lutte Contre la Corruption (CSLCC). Il a la responsabilité de développer à la fois une stratégie nationale de lutte contre la corruption et de surveiller sa mise en œuvre.

C'est dans ce cadre qu'en 2005, le CSLCC retenait le service d'une firme américaine, Casals & Associates Inc., pour effectuer une enquête nationale sur l'expérience de la population vis-à-vis de la corruption et son impact sur elle.⁵⁴⁵ L'étude conclut : la pratique de la corruption persiste à Madagascar.

« Environ 44 pour cent des personnes enquêtées affirment que le pot-de-vin est efficace, mais le reste de la population est incertain ou ne souhaite pas se prononcer. [...] Quatre personnes sur cinq ne sont pas prêtes à payer pour éliminer complètement la corruption. »⁵⁴⁶

⁵⁴² Ibid., p. 69.

⁵⁴³ Ibid., p. 23.

⁵⁴⁴ Ibid., p. 23.

⁵⁴⁵ Les résultats de cet enquête et l'analyse des données recueillies sont publiées dans : Casals & Associates Inc. (2006), *Évaluation de la lutte contre la corruption à Madagascar. Rapport final résultats d'analyse enquêtes nationales sur la corruption*, Virginia, www.Casals.com disponible sur internet dans <http://www.vanderbilt.edu/lapop/madagascar/2005-evaluation.pdf>. (Consulté le 23 décembre 2014).

⁵⁴⁶ Ibid., p. 78.

Quant à la réception publique de la lettre, l'éditeur fait remarquer qu'on publie cette lettre au plus fort de la crise politique, « cette lettre reste ignorée des catholiques autant que des autres citoyens »⁵⁴⁷ c'est-à-dire les membres de la communauté croyantes savent son existence mais ils ne s'intéressent pas à appliquer les guides et enseignements proposés par les évêques. Malgré cette ignorance du public, dans l'analyse textuelle de cette thèse, nous allons porter une attention particulière dans notre analyse ultérieure en raison de la persistance de la pratique de la corruption, qui perdure dans la société malagasy jusqu'à nos jours.

⁵⁴⁷ CEM « 13 février 2002 – La lutte contre la corruption et la promotion de la justice », dans Volume 6, *ibid.*, p.23.

1.3.3 Les ESCL et l'imposition du néolibéralisme

Le 22 février 2002, Marc Ravalomanana s'autoproclame président de la République de Madagascar. Le rapport des observateurs électoraux de cette année souligne :

« The presidential elections held on 16 December 2001 resulted in a dispute in which the main opposition candidate, Marc Ravalomanana, claimed an outright victory over the incumbent Didier Ratsiraka. This electoral standoff led to months of public strikes and mass protests in the capital and around the country, nearly causing the secession of half of the country. The second round of the presidential election between Ravalomanana and Ratsiraka was twice postponed and eventually cancelled. As the island was pushed to the brink of civil war, Ratsiraka declared a state of emergency after Ravalomanana proclaimed his victory and held an inauguration ceremony on 22 February 2002. »⁵⁴⁸

Dit autrement, durant cette crise postélectorale, période de dispute politique due à la revendication de la victoire simultanément par les deux candidats Ratsiraka et Ravalomanana, Madagascar s'embourbe dans une longue crise politique. Cette crise frôle la guerre civile généralisée. Les forces armées se sont divisées entre les pro-Ravalomanana et les pro-Ratsiraka. Le pays est paralysé par une grève générale. Au sein même du Conseil œcuménique des Églises, la division est palpable. En conséquence :

« Les Églises ou plus exactement quatre d'entre elles regroupées au sein du FFKM (catholique, calviniste, luthérienne, anglicane) n'ont pas pu assumer leur rôle traditionnel de médiateur. Leurs tentatives de médiation ont été récusées par le camp de Didier Ratsiraka pour cause de partialité. »⁵⁴⁹

⁵⁴⁸ Rapport EISA, *Madagascar: 2001 Presidential election dispute*, Johannesburg, Election Observer Mission Presidential Elections (EISA), 2006, URL: <http://www.content.eisa.org.za/old-page/madagascar-2001-presidential-election-dispute>. (Consulté le 20 mars 2014).

⁵⁴⁹ Jean-Eric RAKOTOARISOA, « 1991-2002 : le difficile apprentissage de la démocratie », dans François ROUBAUD, *Afrique contemporaine, Madagascar après la tourmente : regards sur dix ans de transition politique économique*, Paris, La documentation française, numéro spécial, n° 202-203, avril-septembre 2002, p. 20. Il est intéressant de mentionner dans cette situation que les évêques ont perdu leur statut de *raiamandreny* vis-à-vis du camp Ratsiraka. Les deux candidats se déclarent vainqueurs des élections. Les évêques protègent Ravalomanana et le camp Ratsiraka leur accuse d'être impartial, une attitude incohérente à ce que les parents sages devraient adopter.

Le FFKM se voit ainsi contester son rôle de *raiamandreny*. Il est éclairant de noter l'analyse de Rakotoarisoa à ce sujet:

« L'une des caractéristiques de la crise politique malgache du premier semestre 2002 a été la difficulté de trouver des médiateurs à même d'amener les protagonistes à s'asseoir à une même table. Aussi bien en 1972 qu'en 1991, les Églises et les forces armées, formant les deux seules entités organisées à l'échelle nationale, avaient joué un rôle d'arbitre pour résoudre les crises politiques concernées. Mais, cette fois, les deux institutions ne pouvaient remplir à nouveau ce rôle [...]. »⁵⁵⁰

L'Organisation de l'Union Africaine (OUA) devient médiatrice et plusieurs pourparlers sont menés à Madagascar et au Sénégal pour trouver une solution à cette crise postélectorale. Les évêques de l'archidiocèse du Nord font appel au calme dans leur lettre « 27 avril 2002 – Non à la violence oui à la réconciliation »⁵⁵¹. Lors de leur session ordinaire à Mahajanga du 22 au 27 avril 2002, Mgr Michel Malo, Mgr René Rakotondrabe, Mgr Armand Toasy, Mgr Odon Razanakolona, Mgr Joseph Ignace Andrianasolo et Mgr Désiré Tsarahazana constatent « une situation d'une extrême gravité »⁵⁵². Ils déclarent qu'ils sont témoins « des souffrances de tous nos peuples chrétiens, de tout âge, de toutes origines, de toutes catégories sociales »⁵⁵³.

Les évêques rappellent alors que « la Bonne Nouvelle du Christ est un message d'Amour, de Pardon, de Réconciliation, d'Espérance [...] et elle n'est pas un message désincarné »⁵⁵⁴. Ainsi, ils partagent le désarroi de la population et condamnent toutes les violences. Ils ajoutent de manière imagée : « les libertés d'opinion et d'expression ne

⁵⁵⁰ Ibid., p. 20.

⁵⁵¹ LES ÉVÊQUES ARCIDIOCÈSE DU NORD, « 27 avril 2002 – Non à la violence oui à la réconciliation », dans CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Édition Foi et Justice, Volume 6, 2007, pp. 94-103.

⁵⁵² Ibid., p. 95

⁵⁵³ Ibid., p. 95.

⁵⁵⁴ Ibid., p. 97

peuvent [...] être discriminatoires ni coupées en rondelles », d'où il découle qu'aucune personne au pouvoir n'a le droit de priver les citoyens de leurs libertés fondamentales⁵⁵⁵.

Comme dans plusieurs de leurs déclarations, les évêques affirment ce principe directeur de la pensée catholique moderne :

« Dans sa doctrine sociale, l'Église ne propose pas de modèle politique et économique concret, mais elle indique le chemin, elle présente des principes. Et elle le fait en fonction du message évangélique qui a pour objectif l'homme dans sa dimension eschatologique, mais aussi dans le contexte concret de sa situation historique contemporaine. »⁵⁵⁶

Les évêques enseignent que chaque personne a été créée à l'image de Dieu et qu'ainsi, chaque enfant de Dieu a la dignité de la personne humaine. Ils rappellent l'importance du dialogue dans la situation à laquelle les Malagasy sont en train de faire face. Ils condamnent le manque de respect de la vie humaine et rappellent : « un seul camp est juste : le camp de Jésus »⁵⁵⁷. Au terme de leur message, ils exhortent les chrétiens à avoir le courage de devenir des instruments d'espérance et de proclamer avec eux « Non à la violence, oui à la paix, oui à la réconciliation »⁵⁵⁸.

Il est observé ici, que dans un contexte de division entre les camps politiques, les corps armés, les Églises qui forment le FFKM, et l'Église catholique qui se divise entre proRavalomanana et pro-Ratsiraka, « le recours à l'enseignement social de l'Église, qui récuse les préférences pour un homme, un programme ou un modèle politique »⁵⁵⁹ s'avère inutile. Nous acceptons les dires de l'éditeur de cette lettre. Il souligne « le message

⁵⁵⁵ Ibid., p. 97.

⁵⁵⁶ Ibid., p. 99.

⁵⁵⁷ Ibid., p. 101.

⁵⁵⁸ Ibid., p. 101.

⁵⁵⁹ Ibid., p. 95.

évangélique a pour objectif la dignité de tout homme, concret et historique, sans discrimination ni exclusion »⁵⁶⁰.

Lors de la réunion du NEPAD (*New Partnership for Development*), organisée à Dakar du 15 au 17 avril 2002, le président du Sénégal Abdoulaye Wade saisit l'occasion d'inviter Didier Ratsiraka et Marc Ravalomanana dans l'espoir de les réconcilier, il parviendra faire. Après cette réunion, Ravalomanana continue sa route pour Libreville afin de remercier le Président Omar Bongo, puis pour Maputo (Mozambique), afin de rencontrer le Président Joaquim Chissano avant de retourner à Antananarivo.

Quant à Didier Ratsiraka, il continue son voyage vers Paris, Alger et Tripoli, avant de rejoindre la ville de Toamasina. On observe ici la région géographique et la localisation des réseaux de ces deux rivaux et les possibles immixtions des étrangères dans cette crise nationale. La convention de Dakar ordonne de recompter les bulletins de vote et la Haute Cour Constitutionnelle (HCC) proclame la victoire de Marc Ravalomanana avec 51,46 % contre 35,90 % pour Didier Ratsiraka. L'investiture a lieu le 6 mai 2002, malgré l'opposition du Secrétaire Général de l'OUA Amara Essy, de plusieurs présidents africains et du camp pro-Ratsiraka⁵⁶¹. Entre février et mai 2002, on assiste à plusieurs affrontements armés, au dynamitage de plusieurs ponts, à une pénurie de carburant et des produits de premières nécessités, à des fermetures d'usines. Ces affrontements causent des pertes d'emplois, et l'enclavement des provinces dûs aux barrages routiers érigés par des milices.

⁵⁶⁰ Ibid., p. 95.

⁵⁶¹ RANDRIAMAMONJY, *Tantaran'i Madagascar 1895 – 2002*, ibid., p. 440.

C'est dans cette ambiance que la CEM publie sa déclaration « 23 mai 2002 – Tout désaccord implique un accord »⁵⁶². Lors de leur Assemblée extraordinaire des 22 et 23 mai 2002, les évêques soulignent que « des soucis et des peines dont nous sommes tous victimes [...] nous sommes saisis par l'inquiétude et l'angoisse devant la prolifération de la violence »⁵⁶³. L'indignation se soulève face au manque de respect de la vie et à la perte de valeurs malagasy, notamment le *Fihavanana*.

Les évêques dénoncent les rumeurs et les fausses informations que l'on véhicule à travers la nation. Ils maintiennent que leur désir profond « est de pratiquer la justice, de sortir de la pauvreté, d'avoir une existence qui s'améliore toujours davantage dans un développement stable digne de notre qualité d'enfant de Dieu »⁵⁶⁴. Ils tiennent à rappeler que leur déclaration se fait en solidarité avec ceux qui souhaitent le changement soutenu dans « la foi et la prière »⁵⁶⁵. Le changement sous-tend ici le départ de Didier Ratsiraka, qui était au pouvoir depuis des années et identifié comme un des responsables de l'effondrement du pays. Au terme de leur déclaration, ils insistent sur le respect de la dignité humaine et sur la nature indivisible de la nation malagasy. « Donc nous nous tournerons continuellement vers Dieu en ce moment où nous travaillons pour le renouveau de notre nation »⁵⁶⁶.

Le 7 juin 2002, l'armée s'unit de nouveau en un seul État-major, puis le 18 juin, Jacques Sylla arrive à constituer un gouvernement en tant que Premier Ministre de Madagascar. Plusieurs corps diplomatiques reconnaissent la légitimité de son

⁵⁶² CEM, « 23 mai 2002 – Tout désaccord implique un accord », dans CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Édition Foi et Justice, Volume 6, 2007, pp. 114-119.

⁵⁶³ Ibid., p. 114.

⁵⁶⁴ Ibid., p. 117.

⁵⁶⁵ Ibid., p. 117.

⁵⁶⁶ Ibid., p. 119.

gouvernement et de la présidence de Ravalomanana. Le FMI, la BM et les autres bailleurs de fonds reprennent leur programme de coopération. Rappelons que

« L'exécution des réformes appuyées par les trois PAS a cependant été entravée par l'instabilité de la situation sociopolitique qui a conduit à des interruptions répétées du processus de mise en œuvre des réformes. Toutefois, le Gouvernement a toujours su maintenir le dialogue avec ses partenaires au développement en vue de poursuivre et renforcer les réformes. En effet, durant l'exécution du PAS III, le programme FRPC du FMI a été suspendu à la suite de la crise post-électorale du premier trimestre 2002, mais, dès la fin de la crise en juillet 2002, les bailleurs de fonds ont relancé la coopération et mobilisé les financements nécessaires pour un programme de redressement économique et social. »⁵⁶⁷

En 2002, des prêts sont octroyés de nouveau à Madagascar dès 2003. L'économiste François Roubeaud résume la situation comme suit :

« 2002 : Coup de tonnerre, la contestation du scrutin présidentiel du 16 décembre 2001 débouche rapidement sur six mois de crise politique ouverte: manifestations populaires monstres, vacance du (double) pouvoir, barrages routiers, affrontements armés sporadiques qui se soldent par plusieurs dizaines de morts, asphyxie économique. La menace de guerre civile sera finalement écartée in extremis et, à l'heure où l'on écrit ces lignes (juillet 2002), Didier Ratsiraka a abandonné la partie en quittant subrepticement le pays, tandis que le nouveau président Marc Ravalomanana conforte son pouvoir. »⁵⁶⁸

L'année 2002 clôt l'intervalle de temps pour notre analyse des ESCL. Elle marque l'accession au pouvoir de Marc Ravalomanana. C'est le commencement de « la gestion du pays comme une entreprise en privilégiant la croissance économique »⁵⁶⁹ avant toute autre préoccupation. L'année 2002 marque alors le commencement des résultats du système

⁵⁶⁷ FONDS AFRICAIN DE DEVELOPPEMENT, *Rapport d'achèvement programme d'ajustement structurel (PAS VI) République de Madagascar*, Fonds africain de développement, Département des opérations par pays : Région Nord, Est et Sud, Avril 2006, URL: <http://www.afdb.org/fileadmin/uploads/afdb/Documents/Projectand-Operations/ADF-BD-IF-2006-86-FR-MADAGASCAR-RAP-PAS-IV.PDF>. (Consulté le 20 octobre 2015, §1.2).

⁵⁶⁸ François ROUBEAUD, « Introduction. Croissance économique et crise politique : Madagascar refuse-t-elle le développement? », dans IDEM, *Afrique contemporaine, Madagascar après la tourmente : regards sur dix ans de transition politique et économique*, ibid., 2002, p. 5.

⁵⁶⁹ Cette précision est citée à partir du résultat de l'observation de la situation de Madagascar effectuée par les représentants des membres des Groupes interparlementaires d'amitié et Groupe d'information internationale français. Voir dans leur communiqué intitulé « Événements récents à Madagascar : Après deux années et demie de crise, enfin la sortie? » dans *Senat* n° CR-5 -2011 [en ligne] [http://www.senat.fr/fileadmin/Fichiers/Images/relations_internationales/Groupes_d_amitie/4_pages_situation_Madagascar_01.pdf](http://www.senat.fr/fileadmin/Fichiers/Images/rerelations_internationales/Groupes_d_amitie/4_pages_situation_Madagascar_01.pdf). (Consulté le 10 avril 2014).

néolibéral mis en place progressivement depuis 1982. Elle manifeste la normalisation du *diktat* des élites économiques sur la gouvernance et l'ordre social.

À titre d'illustration, l'année 2002 apparaît, selon les analyses des membres du Sénat français, comme le début d'une situation quasimonopolistique dans de nombreux secteurs de « *Tiko* » (société appartenant au Président) : distorsions de concurrence bénéficiant aux entreprises du Président (exemptions fiscales et douanières), conflits d'intérêts permanents, propension croissante à la confusion de gestion entre fonds publics et fonds privés, etc.⁵⁷⁰

En résumé, dès la fin de 2002 :

« M. Ravalomanana avec l'appui des bailleurs de fonds internationaux lance un programme d'ouverture de l'économie (jusqu'à autoriser les étrangers à accéder à la propriété foncière), de lutte contre la corruption (réformes institutionnelles) et d'investissement dans les infrastructures et l'éducation, notamment en milieu rural. M. Ravalomanana est réélu dans un climat politique relativement calme en décembre 2006. »⁵⁷¹

⁵⁷⁰ Ibid., p. 2.

⁵⁷¹ GOUJON, *Démocratie et croissance : le cas de Madagascar 1972-2003*, ibid., p. 11.

1.4 Conclusion

La première partie de cette recherche nous a permis de situer les ESCL tout au long des événements sociopolitiques et dans les décisions économiques prises par les dirigeants. Il a été identifié que la période de l'histoire politique de Madagascar entre 1982 et 2002 est caractérisée par un régime marxiste-léniniste jusqu'en 1991, suivie des événements politiques constituant une transition à la mise en place d'un régime démocratique en 1992 aboutissant par l'application d'une nouvelle Constitution et d'un nouveau président de la République à partir de 1993.

À la fin de 2002, le président Marc Ravalomanana et les bailleurs de fonds internationaux se sont appliqués vigoureusement à la pratique de l'économie du marché et ont considéré le système capitaliste néolibéral comme la seule solution indispensable pour le redressement de la nation. Les leaders de l'Église catholique et les leaders du FFKM ont des points de vue divergents à partir de 2003 et tombent dans des déclarations et des attitudes partisans vis-à-vis les dirigeants politiques et leurs manières de gérer le pays.

La présentation globale des ESCL a démontré que les évêques formulent leurs discours à partir d'un endroit géographique délimité : Madagascar – où des situations politiques se sont déroulées. Entre 1982 et 1992, les ESCL dénoncent des attitudes injustes pratiquées par les autorités politiques. Parmi ces pratiques, on retrouve la monopolisation du pouvoir, l'existence des privilégiés en dehors de la loi et des représailles politiques, le détournement du pouvoir au profit d'une minorité, la normalisation de la pratique de la corruption et la tentative d'enlever la religion dans la vie en société.

Comme effets de ces manières de gérer la vie en société, les évêques ont dénoté la perte des racines malagasy, l'oubli de la protection du bien commun par la population, la réduction des valeurs authentiquement humaines dans la société, la marginalisation de la

majorité pauvre de la population par le système, la perte de l'harmonie sociale et l'augmentation des actes banditistes dans plusieurs endroits à travers l'île.

Dans leurs discours, les évêques critiquent à la fois les personnes au pouvoir et déplorent les conséquences du système politique opéré. « Chacun est obligé de penser à soi, de rechercher toutes les recettes légales ou illégales, et même au détriment de la société »⁵⁷², écrivent-ils en 1984. En 1992, après avoir constaté la fracture sociale, la haine et le risque d'une guerre civile imminente, ils font appel « au changement de mentalité, changement de comportement, changement de style de vie »⁵⁷³. Leurs enseignements sociaux sont construits à partir d'un souci de la liberté, du respect des droits humains, du principe de la subsidiarité et l'insistance à l'importance de la foi chrétienne face au régime marxiste-léniniste.

La présentation des ESCL a démontré aussi que les évêques formulent leurs discours à partir d'une situation sociale et économique bien déterminée : l'injustice sociale et la pauvreté. Entre les années 1982 et 1992, ils dénoncent la monopolisation du marché par ceux qui détiennent le pouvoir politique et le manque de connaissance à la gestion des biens de la nation malagasy par des responsables nommés dû à leur fidélité à l'idéologie du régime marxisteléniniste. Ils déplorent les souffrances de toutes sortes que la population endure à cause de la rareté des produits de première nécessité, de la diminution de son pouvoir d'achat et de la dévaluation de la monnaie, sans critiquer directement l'adoption du programme d'ajustement structurel de la BM et du FMI.

Ayant constaté la progression de la pauvreté et la dégradation de la qualité de vie de la majorité de la population, et encouragés par la visite du pape Jean-Paul II en 1990,

⁵⁷² CEM, « 27 septembre 1984 – Le pouvoir au service de la société », dans CEM, Volume 3, *ibid.*, p. 165.

⁵⁷³ RAZAFINDRATANDRA & MALO, « 21 mai 1992 - Référendum et élection », Volume 4, *ibid.*, p. 67.

les évêques exhortent : « Fais monter cette nation (Ex. 33, 12) »⁵⁷⁴. Ils prennent part aux causes des pauvres et encouragent l'application des recommandations de la Concertation nationale pour l'amélioration des conditions de vie des Malagasy. La lettre collective des évêques de Mahajanga démontre qu'en 1992 les leaders catholiques encourageaient les Malagasy à se débarrasser des pratiques qui « ne contribuent pas au développement ou au progrès, mais [qui] nous font plutôt reculer »⁵⁷⁵.

À travers leurs lettres publiées entre 1993 et 2002, la revendication à la liberté de la parole s'est tue à cause de la disparition de la loi sur la censure apportée par le nouveau régime. Les évêques sont fiers de leur participation active à la venue de cette liberté une partie prenante du « redressement de la nation »⁵⁷⁶. Durant cette période post marxiste-léniniste, ils se penchent plus sur la mise en place de la démocratie et à la considération de l'éducation des citoyens et des jeunes comme « dynamique essentielle »⁵⁷⁷ à un système politique authentiquement démocratique. Malheureusement, ils n'ont pas approfondi minutieusement dans leurs guides sociaux les mécanismes complexes et parfois occultes qui enlisent dans la relation entre identité malagasy, démocratie et doctrine néolibérale.

Les évêques constatent que, au lieu de s'améliorer, la situation politique du pays se dégrade progressivement durant la mise en place du régime démocratique. Ils observent la division entre les dirigeants politiques et leur incapacité d'assurer l'unité nationale. Les ESCL adressent souvent ces discordes et font appel à l'unité nationale, à la réconciliation, au souci des biens de la nation et à la protection de la paix sociale. Ces enseignements sont

⁵⁷⁴ CEM, « 29 novembre 1990 – Au sujet de la « Concertation Nationale », Volume 4, *ibid.*, p. 35.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 67.

⁵⁷⁶ Cette fierté est bien exprimée devant le pape Jean-Paul II lors de la visite *Ad limina* des évêques de Madagascar à Rome en 1993. Voir Jean Guy RAKOTONDRAVAHATRA, « 17 avril 1993 – Prendre le parti du pauvre au nom de l'Évangile », Volume 4, *ibid.*, p. 77.

⁵⁷⁷ CEM, « 25 mars 1994 – La démocratie », Volume 4, *ibid.*, p. 133.

bien articulés durant la crise parlementaire de 1995 et durant la crise électorale de 2002 et exhortent à l'unité nationale.

Malgré la réussite de la mise en place d'une structure politique par une élection libre, les évêques dénoncent l'individualisme qui guette de plus en plus les personnes malagasy. Ils constatent que l'économie du pays est lourdement atteinte par diverses crises politiques et la pauvreté qui s'accroît de plus en plus dans la société locale. Ils observent la criminalité, la dégradation sectorielle et l'appauvrissement généralisé de la majeure partie de la population. Ils dénoncent l'enrichissement sans précédent d'une minorité et la destruction de l'environnement. Ils constatent l'affaiblissement de l'autorité de l'État⁵⁷⁸.

À l'arrière-plan de telles analyses, il y a d'une part l'observation juste des évêques; des effets de la mise en place progressive d'un système économique néolibéral ; d'autre part, le processus de la globalisation néolibérale et l'application du programme d'ajustement structurel comme tels ne sont pas discutés. Il existe un silence impressionnant sur ces sujets. Le processus n'est pas condamné et dans leurs analyses sociales, les évêques ne font pas de liens entre l'aggravation de la situation économique du pays et l'option économique prise par les politiciens.

De plus, en 2002, quand ils constatent que Madagascar est en train de vivre des désastres causés par l'aggravation de la pauvreté et « la dégradation spirituelle »⁵⁷⁹ – une dégradation qui « ronge fatalement la vie de la nation »⁵⁸⁰, ils soutiennent que les causes de ces souffrances sont éthiques. Ils concluent que les personnes malagasy sont corrompues

⁵⁷⁸ Les évêques utilisent par exemple l'expression « la vacuité générale de l'État ». Voir CEM, « 24 octobre 1995 – À tous les responsables de la nation », Volume 5, *ibid.*, p. 51.

⁵⁷⁹ CEM, « 13 février 2002 – La lutte contre la corruption et la promotion de la justice », Volume 5, *ibid.*, p. 27.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 27.

et que le pays est voué à la disparition si les habitants de Madagascar ne changent pas de mentalité.

En résumé, il a été démontré durant cette présentation que dans le travail de l'évangélisation à Madagascar, les leaders catholiques ne cessent de formuler divers enseignements qui servent à accompagner les personnes chrétiennes dans leur vie de foi en société. Plusieurs de ces textes examinent le processus de démocratisation de Madagascar et celui de libéralisation économique publiée entre 1982 et 2002.

Notre survol de ces ESCL nous a permis de découvrir que les interventions épiscopales répondent très souvent à des situations sociales critiques. Elles témoignent du courage et des efforts des leaders catholiques pour juguler les crises successives, en apportant autant que possible une contribution évangélique pour une société harmonieuse, juste et équitable, un certain épanouissement des humains à l'image de leur Créateur. A nouveau, remarquons les interventions des leaders catholiques, qui évoluent dans le temps et adhèrent souvent aux déclarations papales.

Ensuite, les discours collectifs qui portent sur la libéralisation entre 1982 et 2002 présentés dans cette rubrique démontrent que les évêques se positionnent comme autorité morale de tous les Malagasy de bonne volonté. Les évêques ont recours aux éléments anthropologiques locaux et enracinent leur autorité morale. À plusieurs reprises, ils font usage du *Fihavanana* et des éléments de l'art rhétorique (*le kabary*) dans leurs lettres pastorales. De plus, quand l'occasion se présente, ils réitèrent, à plusieurs reprises, leur position de *raiamandreny* de tous les habitants de l'île.

Dans plusieurs de leurs ESCL, les évêques expliquent les raisons premières qui les motivent à élaborer leurs discours touchant leur conviction chrétienne et leur responsabilité épiscopale. En tant que citoyens et enfants du pays, ils mentionnent également leur souci

de voir la vie améliorée à Madagascar. Ils précisent leur souci primaire du redressement de la nation et la recherche d'un mieux-être pour les Malagasy. Ces précisions nous rappellent les écrits de Clodovis Boff et d'Angie Pears, ils affirment que la formulation des discours théologiques locaux est motivée par le désir d'une transformation sociale⁵⁸¹.

Convaincus, les évêques sont en quête d'une libération de souffrances inutiles attachées aux habitants de Madagascar. Ils cherchent à aider la population à trouver les moyens de se situer dans leur société, faisant appel aux principes sociaux chrétiens. Néanmoins, il reste vrai à l'interne de certains ESCL qu'ils n'entrent pas en profondeur sur certains sujets comme la relation entre la culture malagasy et la démocratie ou l'interrelation entre la structure économique mondiale et la corruption. Par contre, les discours collectifs des leaders catholiques démontrent qu'ils n'ignorent pas l'histoire des peuples malagasy, son système politique, son économie, ses conditions de vie et la conjoncture mondiale à laquelle le pays fait face durant l'élaboration des discours. En bref, les discours théologiques sont contextuels⁵⁸².

En ce qui concerne l'impact et la réception de ces ESCL, il est important de rappeler que dans les communautés de base et les paroisses, des rencontres de partage sont régulièrement organisées. Ensemble, on examine, on réfléchit à la mise en œuvre de ces ESCL durant ces périodes entre 1982 et 2002. De toutes ces rencontres et lectures de ces discours des évêques, on voit peu des outils conceptuels efficaces faisant avancer la

⁵⁸¹ Clodovis Boff note qu'il existe à la fois une théologie (T1) et une théologie (T2) qu'il a appelée d'abord la théologie de la politique (TdP) et plus tard la théologie de la libération (TdL). Cette théologie part de la réalité des pauvres et elle est contextuelle. Dans sa démarche, elle élabore des théories (orthodoxie) et déploie des pratiques (orthopraxie) en fidélité aux valeurs évangéliques pour une transformation sociale. Voir Clodovis BOFF (1990), *Théorie et pratique : La méthode des théologies de la libération*, Paris, Cerf, p. 255. Les évêques formulent des enseignements sociaux catholiques locaux et Angie Pears affirme que « *local theologies have developed in response to the needs of particular contexts* ». PEARS, *Doing Contextual Theology*, *ibid.*, p. 3.

⁵⁸² Angie Pears précise la nature des théologies contextuelles: « *which places and celebrates context at the centre of the theological enterprise [...]* ». PEARS, *Doing Contextual Theology*, *ibid.*, p. 1.

démocratie, la justice, la protection des biens communs et le partage équitable de la richesse entre les habitants de Madagascar.

Ainsi, entre 1982 et 2002, rares sont les articles journalistiques qui analysent en profondeur les discours épiscopaux. Même à la radio, certes les lettres et déclarations des évêques sont lus, mais si ces enseignements sociaux ont été discutés, cela semble avoir été de manière très marginale. Si la répression sous le régime marxiste empêchait tout débat (rappelons que les évêques se montraient très critiques envers ce gouvernement), même en régime démocratique, les journaux et les médias de masse semblent indifférents aux interventions épiscopales.

Face à cette situation, nous ne pouvons qu'avancer quelques hypothèses :

(1) La société malagasy n'a peut-être pas encore intégré la culture de la démocratie, quand il s'agit du débat public sur les enseignements sociaux. De manière réaliste, dans les débats publics, les Malagasy ne semblent pas prêts à analyser ou à remettre en question les guides sociaux des personnes qui promulguent officiellement des discours visant à éclairer les citoyens.

(2) Il se peut aussi que le niveau de scolarité de la majorité de la population ne soit pas assez élevé pour lui permettre de s'approprier les discours venant des « parents sages » épiscopaux. Il reste vrai que 64 % de la population est alphabétisée et qu'en moyenne, le nombre d'années de fréquentation scolaire est de dix ans à Madagascar⁵⁸³. À titre de comparaison, en France le nombre d'années de fréquentation scolaire est de seize ans, tout comme aux États-Unis. Par ailleurs, il existe une classe sociale éduquée à Madagascar. Là non plus, il n'existe pas de débat sur les ESCL.

⁵⁸³ CENTRAL INTELLIGENCE AGENCY
<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ma.html>. (Consulté le 10 juillet 2016).

(3) Il se peut aussi que la culture traditionnelle ne permette pas qu'on débattre sur les discours des *raiamandreny*. En plus, ceux qui ont lu et entendu les messages des évêques cherchent qu'à enregistrer et à exécuter les directives épiscopales, surtout quand il s'agit de la revendication à la liberté et de la destitution des régimes en place.

(4) Entre 1993 et 1996, durant le début du régime démocratique, la société malagasy était probablement incapable d'adopter une posture, le moins critique sur sa liberté encore nouvelle. Par la suite le discours des évêques, habitués à dénoncer sans nuance au temps du marxisme, ne trouve plus le ton juste dans une situation nouvelle, tandis que la presse désormais libre ne voit pas la pertinence de débattre le discours de style dénonciateur perçu, portant sur une revendication de redressement de la nation.

(5) Il est aussi observé qu'entre 1993 et 2002, les médias de masse et l'opinion publique soit préoccupés par le débat sur les réformes économiques et les programmes d'ajustements structurels, l'émergence d'une classe aisée du côté des gens d'affaires, l'incitation à l'investissement et la surprise du retour de Didier Ratsiraka, l'ancien dictateur au pouvoir dans un système qui entreprend son processus de démocratisation et de libéralisation de son système économique. Ils ne trouvent pas l'intérêt de commenter ou de débattre les enseignements des évêques qui n'abordent pas ces sujets à la mode en détails.

DEUXIEME PARTIE : LE CONTEXTE HISTORIQUE ET ANTHROPOLOGIQUE MALAGASY

2.1 Introduction

Étudier les discours théologiques comme les ESCL, nécessite une bonne connaissance du contexte. La position géographique de Madagascar et la variété de la composante de ses habitants requièrent de tenir compte de la richesse de son histoire et de la particularité de ses aspects culturels. L'objectif de cette deuxième partie de notre recherche met en évidence certains éléments qui constituent le panorama de la réalité historique et socioculturelle de l'île. Ce travail ne prétend pas avoir une finalité strictement historique et anthropologique *per se*. Le souhait est de faciliter la lecture postcoloniale des ESCL dans les prochains chapitres et de mieux approcher les discours des évêques grâce à la connaissance approfondie du milieu où l'analyse théologique des auteurs des ESCL s'opère à travers leur stratégie discursive.

En conséquence, des matériaux historiques et anthropologiques mis en contribution avec le souci de faire ressortir la relation entre la politique et la religion, le visible et l'invisible, l'humain et le divin, seront toujours pris en compte. En fait, ces théories se placent en arrière-plan, à travers la démarche descriptive et analytique du contexte historico-culturel malagasy.

Cette deuxième partie se divise en deux chapitres. Le premier chapitre perce l'historique de la société malagasy. Il étudie le processus du peuplement et en fait une présentation de la place que le *fokonolona* tient dans l'histoire politique malagasy. Le deuxième chapitre conduit à une investigation sur les aspects qui fortifient la manière dont la société malagasy, dans son histoire s'auto-organise en permanence. À cet égard, nous élaborerons une observation sur la signification de la notion du *Fihavanana*, la place des

raiamandreny – ces parents sages et aînés, et l'importance du *kabary* chez les Malagasy. Progressivement, dans la présentation, nous analyserons ces éléments anthropologiques en rapport avec la compréhension de Dieu dans l'imaginaire collectif de la population locale.

2.2 Chapitre 3 : L’histoire sociale et politique de Madagascar à la lumière du *fokonolona*

Le but dans ce troisième chapitre consiste à mieux saisir la situation de Madagascar : les racines de la société malagasy, l’organisation sociale de la population à la lumière du *Fokonolona*, dans l’histoire politique de l’île et les modes de fonctionnement de son imaginaire dans sa rencontre avec le christianisme. Les sources de ce chapitre s’ouvrent sur l’ouvrage de l’histoire de Madagascar dirigé par Bruno Hubsch. Cette œuvre de 518 pages intitulée *Madagascar et le Christianisme*⁵⁸⁴ fait partie des rares œuvres scientifiques qui contiennent des articles historiques, thématiques de plusieurs historiens originaires de Madagascar. Pour étoffer les sources concernant le processus du peuplement et la place qu’occupe le *fokonolona* dans l’histoire politique de Madagascar, des travaux s’imposent. On fait appel aux chercheurs suivants : Frédéric Randriamamonjy⁵⁸⁵ et Christian Georges Mantaux⁵⁸⁶. Ces deux noms reviendront souvent dans notre présentation.

⁵⁸⁴ Bruno HUBSCH (dir.) (1993), *Madagascar et le Christianisme*, Antananarivo, Paris, Edition Ambozotany, ACCT et Karthala, 518 pages.

⁵⁸⁵ Frédéric RANDRIAMAMONJY (2001), *Tantara Madagascar isam-paritra*, Antananarivo, Trano Printy Loterana, 555 pages.

⁵⁸⁶ Christian G. MANTAUX, « Islam Noir et Blanc de la côte des Zenj à Madagascar » dans *Recherche et Documents*, Antsiranana, ISTPM, n° 10,1991, 69 pages & Cristian. G. MANTAUX, « Islam Noir et Blanc de la côte des Zenj à Madagascar » dans *Recherche et Documents*, Antsiranana, ISTPM, n° 12,1992, 95 pages.

2.2.1 Le processus du peuplement de Madagascar

L'hypothèse la plus courante considère le *Gola*, les *Kimosy*, les *Taimbalimbaly*, les *Taindronirony*, les *Vazimba* et les *Kalanoro* comme les premiers habitants de Madagascar⁵⁸⁷. Ce sont des peuples identifiés comme autochtones sur l'île, avant l'arrivée des autres immigrants.

Cette affirmation basée sur l'actuel avancement de la science s'appuie sur de multiples méthodes d'observation. À ce propos, l'entrecroisement des marqueurs culturels, l'analyse linguistique et les tests génétiques sont étudiés de nos jours en parallèle avec les fouilles archéologiques. Ces recherches apportent certains nouveaux éléments sur les études concernant le processus du peuplement des Malagasy.

Plus précisément, des narrations issues de la tradition orale, transmises de génération en génération, sont prises en considération actuellement, pour les études de l'origine du peuple de Madagascar. Ces héritages oraux n'indiquent pas les dates exactes de l'existence des autochtones, mais ils parlent de leur existence avant l'arrivée des autres peuples immigrants de l'Asie, d'Arabie, de l'Afrique et d'Europe. Ensuite, des analyses génétiques effectuées sur certains groupes de Malagasy confirment cette théorie. Avec les échantillons des marqueurs génétiques prélevés en 2005, par des groupes scientifiques venant des États-Unis, il est démontré que certains gènes sont identifiés à la population de Madagascar. Ces gènes pourraient être des marqueurs génétiques des autochtones⁵⁸⁸.

⁵⁸⁷ RANDRIAMAMONJY, *Tantara Madagascar isam-paritra* ibid., pp. 29-31.

⁵⁸⁸ Ce rapport expose le résultat d'une étude génétique récente menée à partir de 362 personnes de quatre groupes ethniques de Madagascar. Il est confirmé que les apports paternels et maternels de ces personnes sont issus d'un point géographique bien précis, en particulier la zone sud de Sulawesi (Bugis, Maanyan) et du Kalimantan (Bornéo). Certains marqueurs génétiques manifestent par contre une trace spécifique pour les Malagasy. Voir Claude ALLIBERT (2007), « Migration austronésienne et mise en place de la civilisation malgache. Lectures croisées : linguistique, archéologie, génétique, anthropologie », dans *Diogène*, Presses Universitaires de France, n° 218, 2007/2, pp. 6-17. Allibert s'appuie sur le rapport de M.E., HURLES, B.C., SYKES, M.A., JOBLING, P., FORSTER, « The Dual Origin of the Malagasy in Island Southeast and East

En général, les spécialistes de l'étude malagasy sont unanimement d'accord sur les étapes du processus du peuplement des résidents sur l'île. Il y avait d'abord les autochtones et, vinrent, par la suite, d'autres immigrants qui se sont installés successivement à Madagascar. Jean-Pierre Domenichini soutient, par exemple, que les Austronésiens (malayo-polynésiens et malayo-indonésiens) venant d'Asie du Sud-est furent les premiers groupes d'immigrants à accoster sur l'île. L'auteur explique :

« Parmi les ancêtres biologiques du peuple malgache, les Proto-Austronésiens sont vraisemblablement à l'origine de l'essentiel et du noyau dur de la civilisation de Madagascar. Ceux-ci vivaient, il y a douze mille ans, dans les régions actuelles de l'est de la Chine et sur les basses terres alors émergées de l'actuel plateau continental de la Mer de Chine. [...] La transgression marine qui suivit la dernière période glaciaire, que l'on nomme flandrienne en Europe, les obligea à quitter ces basses terres. [...]. En une dizaine de millénaires, ils peuplèrent les îles des mers bordières de l'Asie du Sud-est (actuellement Philippines, Indonésie et Malaisie), celles de l'océan Pacifique vers l'est (Micronésie, Mélanésie et Polynésie) et, vers l'ouest, celle de Madagascar dans l'océan Indien. »⁵⁸⁹

Par ailleurs, certaines langues restent apparentées entre elles, dans un vaste territoire influencé par la civilisation austronésienne. Ce territoire est délimité par Hawaï au nord, la Nouvelle Zélande au sud, l'île de Pâques à l'est et Madagascar à l'ouest⁵⁹⁰. L'analyse génétique de Hurles et de son équipe confirme qu'une partie de la population analysée à Madagascar possède des gènes similaires à ceux de la population vivant dans certaines régions de l'Asie du Sud-est⁵⁹¹.

Sur le plan économique, contrairement aux autochtones de Madagascar qui pratiquaient la chasse, la pêche et la cueillette, les Austronésiens apportèrent avec eux des

Africa: Evidence from Maternal and Paternal Lineages » dans *The American Journal of Human Genetics*, n° 76, 2005, pp. 894-901.

⁵⁸⁹ HUBSCH, *Madagascar et le Christianisme*, ibid., p. 15.

⁵⁹⁰ Ce point pourra être consulté dans la recherche effectuée par Jean-Pierre Dominichi, intitulée « Le monde enchanté des Anciens » dans ibid., p. 13.

⁵⁹¹ HURLES, SYKES, JOBLING, FORSTER, « The Dual Origin of the Malagasy in Island Southeast and East Africa: Evidence from Maternal and Paternal Lineages », ibid., pp. 894-901.

zébus, des plants de bananiers, du taro, du riz et de la canne à sucre. Ces immigrants du sud-est asiatique commencèrent à exploiter la richesse végétale de Madagascar en effectuant des échanges commerciaux avec l’Afrique orientale. Ils exportèrent la cannelle et le bois *foraha*, recherché pour la construction navale.

À partir du VI^e siècle, la deuxième vague importante d’immigrants à s’être installés sur l’île est celle des groupes islamisés⁵⁹². Ils incluaient les *Zenj* (esclaves noirs venant de l’Arabie d’autrefois), les Arabes et les Perses venant du Moyen Orient. Ils immigrèrent à Madagascar à la suite de leur révolte ou à cause d’une philosophie religieuse différente de l’islam officiel à l’époque. Contrairement aux Austronésiens, ils maîtrisaient l’écriture et ils étaient militairement puissants.

En outre, Madagascar possède depuis le IX^e siècle des manuscrits en *Sorabe* – documents anciens en langue malagasy écrits à partir de l’alphabet arabe sur papyrus. Des *katibo* (scribes), élites issues du groupe islamisé, ont été désignés pour être en charge de ces archives. Plusieurs de ces écrits arabo-malagasy sont consultables dans les archives nationales de Madagascar et ailleurs⁵⁹³.

Sur ce point, Mantaux explique que ces manuscrits regroupent les éléments qui définirent l’époque et les raisons de l’arrivée des Islamisés à Madagascar⁵⁹⁴. En même

⁵⁹² L’attribut « islamisé » est employé dans cette recherche pour désigner les groupes des immigrants venant du Moyen-Orient. Ils étaient issus de la société arabe ou des Africains noirs fortement imprégnés par la culture arabe appelés « les *Zenj* ». Ces groupes sont dissidents mais influencés par l’islam. Ces groupes sont certes musulmans, mais ils se nomment « islamisé » dans les archives.

⁵⁹³ Mantaux a effectué une bonne présentation concise des études de *Sorabe* à partir de ses recherches sur les écrits arabiques anciens et les manuscrits arabo-malagasy avant l’arrivée des Européens au XVI^e siècle à Madagascar. Les Lieux de conservation des *Sorabe* sont dispersés à travers le monde. À Madagascar, les *Sorabe* sont conservés dans certaines familles et dans les grandes bibliothèques publiques. Au niveau international, les manuscrits arabo-malagasy se trouvent dans certaines bibliothèques comme à Oslo, à Vienne et dans les archives missionnaires de l’Europe. Voir Christian G. MANTAUX, « Islam Noir et Blanc de la côte des *Zenj* à Madagascar » dans *Recherche et Documents*, Antsirana, ISTPM, n° 10, 1991, 65 pages

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 13.

temps, ces manuscrits ont un but religieux et social et contiennent souvent des versets du Coran. Ces *Sorabe* affirment que l'immigration des Islamisés s'intensifia entre les VIII^e et XIII^e siècles. Entretemps, des Africains bantous, des populations originaires de la côte orientale de l'Afrique et des personnes originaires de l'archipel des Comores arrivèrent régulièrement sur l'île.

Les Islamisés contrôlèrent la plupart des comptoirs commerciaux construits sur tout le littoral malagasy. Ils étaient doués pour la construction et l'art *Zafimaniry*⁵⁹⁵, très présent jusqu'à nos jours à Madagascar. Cet art témoigne du génie de ces groupes d'immigrants. Les Islamisés firent du commerce et exportèrent des aromates, des plantes médicinales, des épices, des parfums, des bois précieux et des esclaves à l'extérieur de l'île. À ce propos, les côtes de Madagascar furent peuplées par des personnes métissées de toutes sortes, issues des familles arabes mélangées avec les Africains, les Austronésiens et les autochtones. À l'intérieur de l'île, dans les régions dites « des Hauts Plateaux »⁵⁹⁶, l'apparence physique de la majorité de la population est plus rapprochée des peuples malais et indonésiens.

Le 10 août 1500, quelques navires portugais commandés par Diégo Diaz accostèrent Madagascar. Ces navires participaient à une vaste campagne de colonisation portugaise qui visait à intensifier le réseau commercial portugais sur les côtes africaines et dans l'Océan Indien. Pendant cette campagne, certains navires portugais ont fait naufrage et leurs occupants s'installèrent sur la côte est de Madagascar. Ils engendrèrent des

⁵⁹⁵ Le savoir-faire des *Zafimaniry* est marqué notamment par la maîtrise de la construction des maisons en bois avec une architecture sculptée et originale.

⁵⁹⁶ L'expression « Hauts Plateaux » ou « Hautes Terres » désigne la région montagneuse d'Antananarivo et de Fianarantsoa; elle se situe sur le plateau central de l'île de Madagascar où la majorité des Malagasy issus des tribus Merina et Betsileo furent les initiateurs de l'unification des confédérations pendant l'époque royale (apogée XVIII^e siècles et XIX^e siècles). Notons que le palais et les écoles chrétiennes du Royaume de Madagascar de l'époque précoloniale se trouvaient à Antananarivo et ses environs.

descendants malagasy dont certains ont encore une morphologie Européenne jusqu'à nos jours. L'arrivée des Portugais marquait le premier contact de l'île déjà métissée avec les Européens. Des Hollandais, des Anglais et les Français arrivèrent successivement à partir du XVI^e siècle. Il est constaté que la principale immigration européenne reste celle des colons français qui a commencé par la construction de Fort Dauphin au sud, en juin 1643. Cette colonisation se déploya progressivement sur les régions côtières et connut son apogée par la prise du pouvoir politique en 1895.

En même temps, des Indiens de la région de Goudjourati (nord-ouest de l'Inde), des Somaliens et des Yéménites venaient aussi s'installer à Madagascar au XIX^e siècle⁵⁹⁷. Ensuite, la première moitié du XX^e siècle est connue pour l'immigrations des Chinois et des Indopakistanaïens (Ourdou) venus faire du commerce en profitant de la protection des Français, maîtres souverains de Madagascar à cette époque coloniale.

⁵⁹⁷ HUBSCH, *Madagascar et le christianisme*, *ibid.*, p. 93.

2.2.2 Le *fokonolona* avant la constitution de l'État malagasy

Depuis le Moyen Age, les habitants de la Grande île se sont organisés en unités politiquement féodales, autonomes, subdivisées en famille nucléaire (*fianakaviana*) et en famille élargie (*fianakaviambe*). Au fur et à mesure, que le nombre d'habitants croissait sur l'île, l'organisation sociale s'harmonisait à partir d'une structure sociale appelée *foko* devenue plus tard *fokonolona*. Cette structure sociale fut longtemps autonome par rapport à l'autorité des pays étrangers⁵⁹⁸.

Le *fokonolona* (littéralement « groupement de personnes ») est en fait une forme d'organisation sociale, qui a pris racine à partir d'une structure sociale des familles nucléaires de la population locale d'abord, ensuite d'une organisation sociale villageoise depuis le XVIII^e siècle. Elle rassemble des personnes qui vivent dans un même territoire le *fokontany*. Cette structure sociale se voit gérée par les *raiamandreny*, des parents sages identifiés et nommés par les membres du *fokonolona* eux-mêmes. Ce point est important pour comprendre, dans notre lecture postcoloniale, s'il s'agit des possibles impacts de l'auto-proclamation des évêques comme *raiamandreny* de tous les habitants de Madagascar.

Les membres des *foko* ou *fokonolona* sont devenus plus tard des membres d'une réalité sociale plus vaste, qui devint des royaumes féodaux. Les Malagasy se sont organisés en *raza* (littéralement ancêtre), c'est-à-dire groupements des personnes de mêmes ancêtres

⁵⁹⁸ L'organisation politique en *foko* ou en *raza* est caractérisée par un regroupement de la population selon ses ancêtres. Ainsi, les descendants d'un même ancêtre font partie d'un même *foko* ou *raza*. Dans ce système, les individus sont unis par le lien du sang et ils s'auto-organisent à partir d'une forte croyance qu'ils font partie du même sang (*iray ra*) et de la même vie (*iray aina*).

appartenant à une même racine/mêmes ancêtres/même terre des ancêtres (*iray fiaviana, iray razana, Mpiray Tanindrazana*)⁵⁹⁹.

Ensuite, l'intensification des échanges commerciaux sur les côtes permit aux groupes islamisés dès le VIII^e siècle, notamment les *Antalaotra* (gens de la mer) et les familles arabomalagasy, de participer à l'organisation sociale malagasy et de s'inscrire parmi les acteurs principaux de la vie socioéconomique et politique de leurs comptoirs sur les côtes⁶⁰⁰. À partir du XVI^e siècle, les Islamisés ont perdu leur ancrage à cause des multiples attaques des Portugais et Hollandais motivés par l'esprit de colonisation des nouveaux territoires. À la fin du XVI^e siècle, des dynasties émergèrent car plusieurs *foko* et *raza* s'unirent dans des confédérations de royaumes. Elles cohabitaient dans des régions précises, notamment les *Betsimisaraka* à l'est, les *Sakalava* à l'ouest, les *Antakarana* au nord, les *Antandroy* au sud, les *Betsileo* et *Merina* sur les Hauts Plateaux centraux.

En même temps, les Portugais et les Hollandais essayaient de s'implanter sur l'île. Les Français les ont suivis en tentant leur première installation dès le début de XVII^e siècle. Il est connu qu'en 1527 le premier bateau français accosta à *Anosy* sur la côte septentrionale de Madagascar. Ensuite, un autre bateau français arriva en 1638 et initia l'implantation de la « Compagnie d'Orient », la première compagnie française installée à *Faradofay* (Fort Dauphin) dans le sud de Madagascar. Pronis et Foucquembourg furent les premiers

⁵⁹⁹ Plus tard, le terme *foko* est traduit à tort par tribu ou groupe ethnique par les anthropologues occidentaux. Esoavelomandroso corrige cette erreur et affirme que les populations de Madagascar sont à tort réparties en 18 *foko* ou tribus. Après avoir défini ce qu'est une ethnie, l'auteur confirme que la notion du *foko* en malagasy ne signifie pas tribu ou ethnie et « les Malgaches appartiennent à la même culture, ils forment une seule ethnie » et ils ont une vision du monde qui soutient qu'ils sont issus tous d'un peuple venant d'une même terre de leurs ancêtres (*iray tanindrazana*) Voir Manassé ESOAVELOMANDROSO, « Antagonisme des fanjakana », dans HUBSCH, *Madagascar et le christianisme*, ibid., p. 43.

⁶⁰⁰ Les *Antalaotra* sont des populations qui font partie des Islamisés. Ils sont probablement un mélange des Arabes, des Comoriens et des Indiens. Ils se sont intégrés aux peuples côtiers notamment les *Sakalava* et les *Antaimoro*. Les *Antalaotra* sont maîtres de certains comptoirs de commerce comme les familles arabo-malagasy ou les Perses avant les razzias des Européens à la fin du XV^e siècle.

patrons de cette compagnie et furent suivis par Flacourt (1648-1656). L'implantation française se développa entre 1643 et la destruction de ce fort par l'armée des *fokonolona* sous l'autorité du Radama I en 1825⁶⁰¹.

Deux grands bouleversements caractérisent l'histoire de l'organisation politique de Madagascar à partir de cette époque, c'est-à-dire entre la fin du XVII^e siècle et le début du XIX^e siècle⁶⁰². D'un côté, les *fokonolona* qui constituaient le Royaume d'Antananarivo montaient en puissance avec l'arrivée d'Andrianampoinimerina (1740-1810) comme roi d'*Imerina* sur les régions centrales dites « Hauts Plateaux ». Ce Roi est reconnu pour son habileté d'organisateur administratif en *fokonolona*.

Andrianampoinimerina eut l'intuition d'idée d'unifier les confédérations existantes, y compris celles des petites îles voisines comme Nosy-Be, Nosy Mitsio, Nosy Mayotte, Nosy Sainte-Marie et la Grande île, pour former un seul royaume de 1580 km de long sur 540 km de large, en un seul royaume de Madagascar, d'une superficie de plus de 590 000 km². Après sa mort, son fils, Radama I (1817-1828) a continué l'œuvre de son père. Radama I a entrepris une vaste campagne pour l'unification de l'île et des îlots, par alliance ou par soumission, en conquérant les différentes dynasties des autres *fokonolona* comme les Betsileo, les Betsimisaraka et les Sakalava et les autres peuples malagasy.

En même temps, la conjoncture internationale a favorisé l'effort du roi Radama I à imposer son emprise sur tous les *fokonolona* de Madagascar. Cette conjoncture internationale est marquée par la rivalité franco-britannique liée à des intérêts maritimes et

⁶⁰¹ Cette première implantation des Français n'est qu'un exemple du commencement de la tentative de colonisation de l'île. Les Français étaient dans d'autres régions côtières malagasy, notamment à Nosy be, Nosy Boraha et à l'île Sainte-Marie. Pour l'histoire de la première implantation des Français au sud de Madagascar, RANDRIAMAMONJY, *Tantara Madagascar isam-paritra*, *ibid.*, pp. 54-58.

⁶⁰² ESOAVELOMANDROSO développe une analyse de la situation politique de cette époque (XV^e-XIX^e siècles). Voir ESOAVELOMANDROSO, « Antagonisme des fanjakana », dans HUBSCH, *Madagascar et le Christianisme*, *ibid.*, pp. 39-40.

coloniaux. La Révolution française de 1789 a été suivie d'une guerre franco-britannique en 1792. Les Britanniques et les Français se battaient pour le contrôle des îles de l'océan Indien (Madagascar, Maurice, Réunion, Seychelles, Comores). Le conflit s'est conclu par le traité de Vienne en 1815. Il permettait aux Britanniques de s'implanter à Madagascar, en nouant une alliance avec le souverain du Royaume de l'*Imerina* Radama I, reconnu par les Britanniques comme le Roi du Royaume de Madagascar sur le plan international, mais non plus seulement comme le Roi de l'*Imerina*.

Cette reconnaissance a permis à Radama I de bénéficier de nombreuses armes venant de l'Europe. De plus, l'opportunité a permis à son royaume de bénéficier d'une amélioration technique à différents niveaux et, d'intensifier ses expéditions pour conquérir les *fokonolona* dans tout Madagascar. Enfin, les échanges commerciaux, diplomatiques et culturels se sont intensifiés entre Farquhar et Radama⁶⁰³.

D'une façon générale, après la mort de Radama I en 1828, les souverains qui se sont succédé sur le trône de Madagascar adoptèrent des politiques différentes dans leurs relations avec les étrangers : tantôt libéraux, tantôt hostiles sans minimiser l'importance de la structure sociale en *fokonolona*. Comme illustration, Ranaivalona I, épouse du Roi Radama I qui a gouverné entre 1828 et 1861, hostile à l'influence des étrangers après la mort de son mari. Elle consolide l'organisation sociale en *fokonolona* mais reste intéressée par l'instruction des missionnaires anglais et par le soutien logistique assuré à son armée venant des étrangers.

⁶⁰³ Plus précisément, en 1817, les Britanniques ont promis à Radama, Roi du Royaume Merina, de reconnaître et de garantir l'expansion de son Royaume dorénavant appelé « Royaume de Madagascar » dans toute l'île en échange de l'arrêt de la traite des esclaves. Voir Vincent BELEROSE-HUGUES « Fondation des premières communautés congrégationalistes » dans HUBSCH, *Madagascar et le christianisme*, ibid., p. 188.

D'un côté, la période du règne de Ranavalona I, comprise entre 1835 et 1857, fut connue comme le temps de la grande persécution des chrétiens. De l'autre côté, elle dirigeait le royaume avec aisance et diplomatie, vis-à-vis des étrangers sans minimiser l'importance du *fokonolona*. Elle n'hésitait pas à collaborer, par exemple, avec les Français grâce à l'aide du bateau « Lastelle » appartenant à la compagnie « Menon Lambert & Cie ». Ils transportaient du riz aux corps armés de son royaume basés à *Faradofay*, dans le sud de l'île⁶⁰⁴.

Après le 16 août 1861, date de la mort de la Reine Ranavalona I, son fils Radama fut proclamé roi. Il a été considéré comme un leader qui n'a pas respecté les *raiamandreny* du *fokonolona*. De plus, il attribua des faveurs exagérées aux étrangers. Par exemple, Radama a permis à son ami Joseph François Lambert d'exploiter le bien des *fokonolona* – la terre des ancêtres (*tanindrazana*) à partir de la fameuse « Charte de Concession » signée le 9 novembre 1861⁶⁰⁵. Radama fut assassiné le 12 mai 1863 à cause de son manque de respect des *fokonolona* et de sa connivence excessive avec les Européens, selon le jugement des *raiamandreny*, ces personnes influentes du royaume.

Après la mort de Radama II, sa femme Rabodo est proclamée Reine sous le nom de Rasoherina (1863-1868). Elle avait comme priorité la conservation de l'organisation sociale, en *fokonolona* en tenant compte de l'indépendance économique de son Royaume. En 1864, le chef de l'armée Rainilaiarivony est nommé premier ministre et il devient l'époux de la Reine veuve. Après la mort de Rasoherina, Ranavalona II (1868-1883) devint

⁶⁰⁴ Lucien Em RANDRIANARIVELO (1996), *Ratany (1856-1944), Mpampianatra tao Anatirova ary ny tantaran'ny Madagascar*, Antananarivo, s.n, p. 262.

⁶⁰⁵ La charte Lambert autorisait la compagnie française à s'engager dans une exploitation minière, la culture des terrains, la construction des routes et chantiers, à occuper des terrains malagasy et à frapper des monnaies sur le Royaume de Madagascar. Voir Raymond DELVAL, *Radama II prince de la Renaissance malgache, 1861-1863*, Paris, Édition de l'École, pp. 473-475.

Reine, en même temps que deuxième femme du premier ministre. Les Britanniques étaient de retour en force. Cette Reine fut la première à recevoir le baptême en 1869 avec son époux par les missionnaires de la *London Missionary Society (LMS)*. Plusieurs membres du *fokonolona* suivirent la Reine et, devinrent disciples de Jésus-Christ. Cet événement favorisa le développement du protestantisme et l'influence missionnaire anglo-saxonne à l'intérieur de l'île, sur les « Hautes Terres », ce qui suscita la jalousie de Paris.

Il est observé qu'à travers la succession de ces leaderships d'Antananarivo, les Britanniques ont toujours maintenu leurs efforts pour garder une certaine influence sur Madagascar. Entre-temps, les Français ne cessaient de revendiquer leurs droits sur la terre malagasy en vertu d'une préséance historique. En effet, les Français affirmaient que certains édifices bâtis sur l'île leur appartenaient avant l'arrivée des Britanniques. En 1883, cette revendication a été accompagnée par une attaque des armées françaises à partir de l'Océan Indien. La victoire fut acquise par l'armée malagasy.

Pendant ce temps, le *fokonolona* qui constituait le Royaume de Madagascar se voit dirigé par les Merina qui ont déjà annexé les Betsileo, leurs voisins des Hauts Plateaux, et ont continué de conquérir les *fokonolona*, venant des autres royaumes partout à travers Madagascar. Les membres des *fokonolona*, sous l'autorité des dirigeants du royaume de l'*Imerina* continuaient leur processus de soumission de l'île entière, pour en faire un royaume unifié⁶⁰⁶.

⁶⁰⁶ Dans son ouvrage *Église et Décolonisation à Madagascar*, Pierre LUPO, un éminent chercheur et historien spécialiste de Madagascar, souligne que les archives historiques montrent que l'île a connu, à la fin du XIX^e siècle, un processus de modernisation de son économie et de sa structure vers une nation moderne. Des codes de droit, élaborés sur le modèle de l'ancienne législation orale, étaient publiés avant la colonisation. De plus, l'enseignement et l'industrialisation s'amorçaient et le pays avait établi des relations commerciales et diplomatiques avec plusieurs puissances étrangères comme l'Angleterre, la France, l'Allemagne, l'Italie et les États-Unis. Madagascar disposait déjà avant la colonisation des principaux attributs d'un État moderne (pouvoir central, administration, armée, langue et richesse culturelle propre au

L'organisation villageoise en *fianakaviana*, *fianakaviambe*, *fokonolona* se consolida en *fanjakana Malagasy* (Royaume de Madagascar). Après la mort de la Reine Ranavalona II le 13 juillet 1883, sa cousine Ranavalona III devint la reine du royaume et l'épouse officielle du chef du gouvernement Rainilaiarivony. Celui-ci avait été marié aux deux précédentes reines décédées: la reine Rasoherina et la reine Ranavalona II. Jusqu'ici, les Malagasy souverains sur leur territoire fortifièrent *fokonolona* malgré la présence des Britanniques.

Inopinément, en 1890 les Britanniques « protecteurs du Royaume de Madagascar » trahirent celui-ci en reconnaissant diplomatiquement l'île comme protectorat français, par la convention de Zanzibar⁶⁰⁷. La Reine Ranavalona III et le premier ministre refusèrent ce changement effectué sans leur consentement. Ensuite, la France, ne réussissant pas à contrôler l'île par des moyens diplomatiques, déclara une seconde fois la guerre au *fokonolona* de Madagascar le 25 octobre 1894 avec une expédition de 15 000 soldats.

Antananarivo est prise par les Français le 30 septembre 1895. Cette défaite permit la signature de la reconnaissance du protectorat français par la Reine le 1^{er} octobre 1895 et la perte de l'autorité des *fokonolona* dans l'univers politique local. Par la suite, un décret fut promulgué le 6 août 1896 qui déclarait Madagascar colonie française⁶⁰⁸. En

peuple malagasy). Voir. Pierre LUPU (1973), *Église et Décolonisation à Madagascar*, Fianarantsoa, Éditions Ambozontany, p. 19.

⁶⁰⁷ La convention de Zanzibar est un traité franco-britannique signé le 5 août 1890. En échange de la reconnaissance par la France du protectorat britannique sur Zanzibar, le Royaume-Uni a reconnu le protectorat des Français sur Madagascar.

⁶⁰⁸ La convoitise des Occidentaux pour la domination de l'île se légitimait par le biais de « la charte coloniale », fruit de la Conférence de Berlin (1884-1885) qui justifiait l'expansionnisme des Occidentaux dans les terres soidisant « colonisables » parce qu'elles n'appartenaient à personne. Ce traité encouragea les artilleries françaises, avec leurs bateaux de guerre munis de canons, à accentuer leurs attaques sur les côtes malagasy à partir de l'année 1883. Des négociations et des guerres se terminèrent par l'acceptation de la colonisation de l'île à la fin du XIX^e siècle (1895-1896). Suite à cette défaite, la reine du Royaume de Madagascar ainsi que les membres du gouvernement malagasy furent déportés à La Réunion d'abord, ensuite en Algérie, où ils moururent. Voir HUBSCH, *Madagascar et le Christianisme*, *ibid.*, p. 325.

conséquence, l'île fut rattachée au ministère français des colonies. Le Général Gallieni fut nommé gouverneur général. La Reine Ranavalona III fut détrônée. Elle fut envoyée en exil, à La Réunion le 28 octobre 1896 puis en Algérie en mars 1899 où elle mourût le 23 mai 1917.

C'est ainsi que, la structure sociale en *fokonolona* disparut de l'univers politique des Malagasy et que le Royaume de Madagascar perdit sa souveraineté. Plus précisément, l'organisation sociale en *fokonolona* et *fanjakana* fut réprimée et l'île fut officiellement sous le contrôle politique et économique de Paris, entre le 28 février 1897 et le 14 octobre 1959, date de l'institution de la République de Madagascar.

Pendant 64 ans, Madagascar a été officiellement colonisé par la France. On assista à un effort d'assimilation culturelle des Malagasy lié à une exploitation économique et à une expansion chrétienne. Le style de vie de l'Occident avec sa langue, son écriture, son système éducatif, ses valeurs, a conquis la grande île en réprimant la structure sociale malagasy en *fokonolona* et les valeurs malagasy liées à cette vision du monde. La cosmogonie locale était perçue progressivement comme primitive et caduque dans l'imaginaire collectif de la majorité de la population, parce que la vision du monde ancrée partant du *fokonolona* était différente de celle des maîtres civilisés.

À partir de 1896, pendant que Madagascar rentrait dans le statut colonial, l'implantation missionnaire arrivait rapidement⁶⁰⁹. La présence de l'administration

⁶⁰⁹ Soulignons par exemple que la mission catholique a pris son essor rapidement après l'annexion de l'armée française à Madagascar. Dès 1896, Mgr Crouzet, ancien vicaire apostolique d'Abyssinie (Éthiopie), et les pères Lazaristes fondent le vicariat de Madagascar-Sud. En 1898, Mgr Corbert, avec les Spiritains, a érigé le vicariat de Madagascar-Nord, aidé entre 1904 et 1919 par les pères Prémontrés. Les Hautes terres qui accueillait déjà les missionnaires avant la colonisation grâce aux Jésuites de Toulouse augmentaient leurs effectifs avec l'arrivée des Pères de la Salette et des Jésuites de la province de Champagne en 1901. Voir James VIGEN et Jacques TRONCHON, « L'Église sous la colonisation », dans HUBSCH, *Madagascar et le Christianisme*, *ibid.*, p. 341.

coloniale favorisait l'implantation chrétienne dans le pays. Il y avait un mélange permanent entre le christianisme prêché sur l'île, et l'œuvre civilisatrice prônée par les colons qui ne tenait pas compte de l'importance du *fokonolona*.

2.2.3 Le *fokonolona* après l'indépendance politique de Madagascar

L'indépendance politique de Madagascar fut proclamée le 26 juin 1960. Madagascar devint un État-Nation. Le *fokonolona* devient l'axe central de la politique du colonel Ratsimandrava issu du mouvement du *fanagasiana*⁶¹⁰. Assassiné le 11 février 1975, ce chef du gouvernement fut remplacé par Didier Ratsiraka. Issu aussi du mouvement du *fanagasiana*, Ratsiraka est devenu président de la deuxième république à partir du 30 décembre 1975. Avec son arrivée au pouvoir, il a institué une nouvelle république, une nouvelle constitution et un régime d'inspiration socialiste-révolutionnaire en tenant compte du *fokonolona*. Son régime a été caractérisé par une opposition farouche à tous ceux qui sont occidentaux, symboles de la présence impérialiste ou néocolonialiste, obstacle à la promotion du retour aux sources : le processus de la malgachisation (*fanagasiana*).

Le mode de fonctionnement actuel du *fokonolona* est bien exprimé dans le document utilisé par la division d'investigation fédérale américaine. Ce document précise:

« *The fokonolona ties individuals together in a network of mutual obligations. Its meetings bring together in a cooperative setting people of different kinship groups within a village, and the common use of fictive kinship terms promotes the creation of an atmosphere of amity and solidarity (Fihavanana), necessary for sincere cooperation.* »⁶¹¹

⁶¹⁰ Le vaste mouvement de *fanagasiana* consistait à retrouver ce qui était perdu (*mitady ny very*) à cause de la colonisation. Ce mouvement commença au même moment que le mouvement de la négritude en Afrique. Les Églises chrétiennes de Madagascar participaient à cette recherche de la reconstruction de « l'identité malagasy ». Elle incluait la revalorisation de la structure sociale basée sur le *fokonolona*. Cette conjoncture historique a favorisé une certaine continuité de la prédication de la foi chrétienne à Madagascar. Il existait cette importance de la structure sociale en *fokonolona* régie par les *raiamandreny* et une volonté de faire des recherches approfondies concernant la relation entre le travail de l'évangélisation et l'identité malagasy. Comme illustration, tous les travaux de l'inculturation de l'Église compréhensive (accent sur les communautés de base), et de la liturgie catholique se sont développés rapidement à partir de ce moment.

⁶¹¹ Helene Chapin, METZ (ed.) (1994), *Indian Ocean: Five Island Countries*, Washington D.C, Federal Research Division. La section sur le *Fokonolona* est disponible en ligne sous le titre « The Fokonolona and Traditional Governance » in Country Studies Area Handbook program of the U.S. Department of the Army, : <http://www.wildmadagascar.org/overview/loc/42fokonolona.html#sthash.4XGCPBYh.dpuf>. (Consulté le 10 septembre 2014), *ibid.*, p. 1.

Des exemples concrets concernant cette coopération entre les membres de *fokonolona* sont mentionnés dans ce document. Le document note que

« [...] *the fokonolona offers aid to members in need (such as when a child is born or a funeral is held), undertakes village projects (such as the repair of rice fields or village buildings after a cyclone), coordinates mutual aid at planting and harvest time, and occasionally chastises--or ostracizes--those considered wrongdoers.* »⁶¹²

En somme, dans l'histoire politique de Madagascar post indépendance, la notion du *fokonolona* a persisté malgré des changements de signification. Le SeFaFi observe par exemple :

« Faire de la cellule sociale de base, le *fokonolona*, un levier du développement à Madagascar, devenait l'axe central de la politique qu'aurait voulu engager le Colonel Ratsimandrava en 1975. Après lui, beaucoup se sont réclamés du même concept, mais en lui donnant des significations totalement différentes. Rien qu'au niveau lexical, le passage du *fokonolona* au *fokontany*, réalisé sous prétexte de révolution socialiste. Ce geste significatif ouvre au changement radical d'orientation: la fonction administrative remplace désormais la démocratie participative. »⁶¹³

De nos jours, le *fokonolona* remplit à la fois un rôle administratif et un rôle culturel et social. Dans sa fonction administrative, il est dirigé par la personne désignée par le ministre de la décentralisation territoriale comme présidente du *fokontany*. Avec ses assistants, le ou la président(e) du *fokontany* donne des services administratifs aux *fokonolona*. Les responsables du *fokontany* sont les relais du pouvoir central pour l'organisation des élections, la délivrance des certificats de résidences, la justification des contrats et la ratification des propriétés privées.

⁶¹² Ibid., p. 1.

⁶¹³ SeFaFi, « Référendum Constitutionnel : décentralisation et fokontany » dans *Communiqués*, Antananarivo, SeFaFi, 28 février 2007, disponible en ligne <http://sefafi.mg/fr/posts/referendum-constitutionnel-decentralisation-etfokontany--2> consult/. (Consulté le 7 septembre 2014).

Le *fokonolona* nomme les parents sages et vice versa, animé par les parents sages (*raiamandreny*), le *fokonolona* est ce lieu où les décisions viennent des communautés de base apportant leurs besoins pressants : l'hygiène publique, la sécurité du *fokontany* et l'organisation des activités communautaires.

Le *fokonolona* se charge de régler les conflits de voisinage et il sert au suivi des projets de développement, d'acheminement et de la distribution des aides humanitaires. Le *fokonolona* reste un lieu qui permet à la population locale d'exprimer ses inspirations, ses attentes et de s'initier à la gestion collective à la malagasy. Nous allons revenir sur ce sujet dans notre analyse proprement dite des discours des évêques.

Plusieurs *fokontany* forment une commune, celles-ci se constituent en districts. Les districts s'unissent en régions ; il en existe 22 à Madagascar. Ces institutions juridiques ont des responsables nommés par le pouvoir central ou élus par la population. Mais malgré ces organisations héritées du système colonial, il existe une interaction de la population gérée par les *raiamandreny* nationale. Nous reviendrons sur ce sujet plus tard.

En ce qui concerne l'implantation de la foi chrétienne dans ce contexte marqué par la place du *fokonolona*, les analystes confirment que « Églises et religion pèsent d'un poids déterminant sur la scène nationale »⁶¹⁴. Il faut tenir compte de l'équilibre des Églises sous deux aspects dans l'examen de cette place importante de leur présence dans la vie du pays. D'abord, il faut considérer le rôle stratégique d'Antananarivo, la plus grande ville et la capitale de Madagascar, là où se prennent les décisions des leaders qui gouvernent les *fokonolona* dans tout le pays. Dans cette ville d'environ deux millions d'habitants, 97 % de

⁶¹⁴ Confirmation de François Roubard et son équipe chercheuse dans le cadre du projet MADIO Voir François ROUBARD (1998), *Religion et Pratiques religieuses dans l'agglomération d'Antananarivo, la diversité dans la tolérance*, Antananarivo, rapport projet Madio, Instat, p. 1.

la population se réclament du christianisme : 46 % des fidèles sont issus de l'Église FJKM, suivis des catholiques à 39 %, des luthériens à 4 %, des Anglicans et des autres confessions qui comptent environ 9 % de la population chrétienne⁶¹⁵.

Ensuite, pour mieux saisir le contexte de tout le pays, nous tenons compte de la statistique générale des chrétiens sur l'île. En 2002, approximativement, 47,75 % de la population se déclaraient chrétiens dont 20,70 % de catholiques et 27,5 % de non catholiques venant des différentes Églises protestantes. 7 % de la population étaient musulmans ou appartenaient à d'autres religions et plus de 44,8 % appartenaient à la religion traditionnelle.⁶¹⁶

Dans cet univers social, l'engagement des chrétiens ne se cantonne plus au domaine purement religieux, mais s'ouvre à la participation au travail du développement. Ils essaient de promouvoir la justice et l'humanité malagasy. Par exemple, le Conseil des Églises a fondé le CNOE⁶¹⁷. En retour, ce dernier a demandé au Conseil des Églises de jouer son rôle de *raiamandreny*, c'est-à-dire des « parents sages » arbitrant les crises politiques que traverse l'île, depuis l'écroulement progressif du régime marxiste malagasy en 1989 et

⁶¹⁵ Rappelons ce qui a été déjà mentionné dans notre introduction générale que depuis octobre 1994, le gouvernement Malagasy avec des groupes de chercheurs affiliés à un regroupement des organismes, notamment DIAL (Développement, Institution et Analyse de Long Terme), l'INSTAT (Institut National de la Statistique de Madagascar) et l'ORSTOM (Office de la Recherche Scientifique et Technique d'Outre-Mer), se concentre sur la production de statistiques, l'analyse économique et les recherches scientifiques dans divers domaines de la réalité sociale de Madagascar. Les statistiques de la réalité religieuse d'Antananarivo sont publiées dans le rapport de 1998. C'est dans ce contexte que François Roubaud offre les résultats de ses enquêtes scientifiques appuyées par le projet MADIO (Madagascar-Dial-Instat-Orstom). Voir *ibid.*, p. 1 et p. 26.

⁶¹⁶ Ces données viennent du site *Info catho*, statistiques religieuses sur Madagascar du 1^{er} avril 2002. Ce site est hébergé par le site internet de l'Église Catholique en France édité par la Conférence des Évêques de France. Disponible sur URL www.eglise.catholique.fr. (Consulté le 20 octobre 2007).

⁶¹⁷ Fondé pour le bon déroulement des nombreuses élections programmées pour l'année 1989-1990 (présidentielle, législative et locale), le CNOE (Comité National d'Observation des Élections) s'inspire des principes de l'enseignement social de l'Église catholique: « multipartisme, séparation des pouvoirs, défense des corps intermédiaires, etc. » Voir Sylvain URFER (2006), *L'espoir et le doute : un quart de siècle malgache*, Antananarivo, Foi et justice, p. 168.

1990 et les autres crises politiques antérieures⁶¹⁸. Nous observons que depuis l'indépendance du pays, l'Église se fait présente. Nous voyons les leaders catholiques luttant pour un devenir meilleur chez les Malagasy. C'est dans cette perspective que le pape Jean-Paul II et les évêques parlent dans leurs discours.

⁶¹⁸ Rappelons que Didier Ratsiraka a été réélu pour un troisième mandat le 12 mars 1989. En 1990, le FFKM a initié une contestation qui aboutissait en concertation nationale en 1991 et un forum national en 1992 et donnait naissance à une nouvelle constitution et à l'avènement de la troisième république le 27 mars 1993. Albert Zafy est devenu président et il a été destitué le 16 décembre 1996, d'où le retour de Didier Ratsiraka jusqu'en 2001. Didier Ratsiraka cède à Marc Ravalomanana le pouvoir en 2002 après une contestation sans précédent. Ensuite, en 2009, Marc Ravalomanana a été remplacé par Andry Rajoelina qui est devenu le président de la Haute Autorité de la Transition.

2.3 Chapitre 4 : Trois fondements anthropologiques des Malagasy

Les évêques catholiques se déclarent *raiamandreny* de la nation dans leurs ESCL. Certes, ils sont des personnes *to teny*⁶¹⁹ dans le monde intellectuel, politique et chrétien⁶²⁰. Leurs déclarations proclament leur expérience à travers leurs visites pastorales sur l'île, de leur observation et interprétation des événements, de leur foi, de leur sagesse et de leur culture. Ils expriment une culture marquée par l'art oratoire local d'aujourd'hui. C'est pour cette raison, qu'il est important, avant l'analyse de la stratégie discursive des ESCL, de comprendre l'interrelation entre vision du monde des Malagasy contemporains (*Fihavanana*), autorité et *raiamandreny* et *kabary*.

La source principale pour la notion du *Fihavanana* se puise dans l'œuvre du théologien Hilaire Aurélien-Marie Raharilalao intitulé : *Église et Fihavanana à Madagascar*⁶²¹. Pour les indices qui décrivent les aspects qui lient le *raiamandreny*, le pouvoir local et le *Kabary*, nous nous référons surtout aux résultats de la recherche de Chiarella Mattern et Faraso Ravelomandeha dans leur article intitulé *Étude anthropologique exploratoire : L'organisation sociale et les structures politiques sur le*

⁶¹⁹ *To-teny* signifie que les paroles venant de ces personnes ne seront jamais remises en question par les membres de la société qui les reconnaissent comme *raiamandreny*. Dans le cas des évêques, ils sont surtout *to teny* pour la majorité des catholiques, certains chrétiens et certains intellectuels malagasy. Pour cette explication de la notion *toteny*, voir Chiarella MATTERN & Faraso RAVELOMANDEHA (2012), *Étude anthropologique exploratoire : L'organisation sociale et les structures politiques sur le plateau Mahafaly Madagascar, Région Atsimo Andrefana*,

Antananarivo, Action Contre la Faim (ACF), 59 pages. Disponible sur internet dans http://www.communeauterre.org/files/1372683560_Rapport-Anthropologique-Betioky-Mattern-RavelomandehaVF-201207.pdf. (Consulté le 20 aout 2014), p. 3.

⁶²⁰ Un rappel est ici utile. 50 % de la population à Madagascar se déclare chrétienne. La majorité des politiciens, des techniciens et des politiciens du pays sont des personnes baptisées. Nombreux sont ceux et celles qui ont bénéficié de l'instruction venant des écoles de la mission, un système éducatif développé depuis la période coloniale.

⁶²¹ Hilaire RAHARILALAO (2007), *Église et Fihavanana à Madagascar, une herméneutique malgache de la Réconciliation chrétienne selon Saint Paul*, Éditions Ambozontany, Analamahitsy, Antananarivo, 412 pages.

plateau Mahafaly Madagascar, Région Atsimo Andrefana publié en 2012⁶²². Ces sources s'étoffent en lisant Pierre Lupo et Robert Dubois.

⁶²² Voir Chierella MATTERN & Faraso RAVELOMANDEHA (2012), *Étude anthropologique exploratoire* : *L'organisation sociale et les structures politiques sur le plateau Mahafaly Madagascar, Région Atsimo Andrefana*, Antananarivo, Action Contre la Faim (ACF), *ibid.*, p. 587, 59 pages. Disponible sur internet dans http://www.communeauterre.org/files/1372683560_Rapport-Anthropologique-BetiokyMattern-Ravelomandeha-VF-201207.pdf. (Consulté le 20 août 2014).

2.3.1 Le *Fihavanana*

Le *Fihavanana* présente une notion qui exprime l'expérience de vie des Malagasy. Cette notion signifie l'unité de vie de tous ceux et celles qui se sentent d'une même appartenance : de la même racine, du même sang, de la même famille, d'une même demeure, du même *fokonolona*, des mêmes ancêtres, de la même terre des ancêtres, de la même source de vie ⁶²³. Selon l'anthropologue Robert Jaovelo-Dzao, « la notion de *Fihavanana* se veut très souple et extrêmement étendue à Madagascar. Elle désigne à la fois la parenté, la collatéralité, la consanguinité, l'alliance, l'amitié et les relations interpersonnelles »⁶²⁴.

Robert Dubois, un spécialiste de la nature anthropologique des Malagasy ajoute :

Il est éclairant de préciser d'emblée que le *fihavanana* indique cette chaîne de vie, cette unité entre les membres qui bénéficient du flux vital. En résumé, l'unité exprimée à partir de cet écoulement du flux vital qui se transmet entre les humains qu'on appelle *fihavanana*⁶²⁵. (Traduction libre)

Hilaire Raharilalao, un théologien malagasy spécialiste de la notion du *Fihavanana* précise que

« pour nous Malgaches, ce qui donne coloration à notre civilisation, son accent à notre philosophie essentiellement sociale, c'est le *Fihavanana*, le terme intraduisible en français mais dont le sens évoquerait, pour tout être humain, l'impérieuse obligation morale de considérer son voisin quelle que soit son origine qu'il soit comme son parent (*Havana*), comme frère »⁶²⁶.

⁶²³ DUBOIS, *Malagasy aho*, ibid., p. 70.

⁶²⁴ Robert JAOVELO-DZAO (1991), « La sagesse malgache » dans Recherche et Documentations, Recherche et Documentations n° 11, Antsiranana, ISTPM, p. 25.

⁶²⁵ Robert Dubois est un chercheur jésuite sur l'identité malagasy. Il est l'auteur de plusieurs livres sur la vision du monde des peuples de Madagascar. Version originale de la citation en malagasy : « *Tsara homarihina avy hatrany fa io tsy fisarahan'ny tohinaina sy ny fitambarana io no miteraka ny fihavanana malagasy. Raha azo fintinina amin'ny teny tsotra dia izao: ny fitambarana miaraka hita amin'ny tohiaina (noho ny fandini-panambatra) no votoatin'ny fihavanana malagasy* », dans DUBOIS, *Malagasy aho*, ibid., p. 26.

⁶²⁶ Hilaire Aurélien Marie Raharilalao est Frère des Écoles Chrétiens. Il est le fondateur et premier Directeur du Centre Lasalien Africain (CELAF), Département de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest (UCAO),

Abidjan. Il est un théologien d'origine malagasy, spécialiste en ecclésiologie et le *Fihavanana*. Auteur d'une série de communication sur la valeur culturelle malagasy du *Fihavanana* en contexte de mondialisation, il

Raharilalao explique qu'on peut saisir le sens fondamental de ce concept à partir de sa nature, sa fonction, ses aspects, ses agents et ses lieux d'expression. D'ailleurs, par sa nature, selon le théologien, le *Fihavanana* signifie « une parenté, une manière spécifique, une attitude, des relations interpersonnelles excellentes, une harmonie, une relation, une loi morale et une loi sociale »⁶²⁷.

Sa nature se manifeste alors par le biais d'« un être avec ou d'une relation avec »⁶²⁸ ou d'un « étant essentiellement en relation avec l'autre »⁶²⁹. En conséquence, Raharilalao explique que les Malagasy ne sauraient parler du *Fihavanana* d'une manière abstraite. Ils le situent par rapport à l'un ou l'autre cas de relation avec l'autre : *Fihavanana* familial, social, ancestral ou transcendantal.

De part cette nature, le *Fihavanana* stipule des fonctions comme « vivre, penser, porter à adopter, impliquer, imposer »⁶³⁰. Il concerne plusieurs aspects de la vie des malagasy notamment « les relations interpersonnelles, l'affections, l'amour, la qualité de relations, la qualité des rapports; un savoir-vivre malgache, une conscience de valeur malgache, le sang, les bonnes relations »⁶³¹.

Les agents et les lieux d'expression du *Fihavanana* se comprennent mieux à partir de la compréhension du milieu humain malagasy contemporain. Raharilalao le caractérise comme un milieu qui comporte « une vision communautaire du monde intégrant les vivants, les ancêtres et Dieu (*Ny zarahary sy ny razana*), un mode spécifique d'être au

est l'actuel Président du Groupe de Réflexion Théologique (GRT) à Madagascar et Membre correspondant de l'Académie Nationale Malagasy. Pour la citation ci-dessus, RAHARILALALAO, *Église et Fihavanana à Madagascar*, *ibid.*, p. 185.

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 128.

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 138.

⁶²⁹ *Ibid.*, p. 185.

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 128.

⁶³¹ *Ibid.*, p. 128.

monde (*Fihavanana*) et un projet culturel sur le sens de la vie (*Mamy ny miaina*) »⁶³².

C'est-à-dire, les Malagasy comprennent le monde comme

« un cosmos organisé en univers habité, visible et invisible, [qui] met en relief le rôle prépondérant de représentation et de présentification «ou représentation ou d'actualisation» qu'assume *Olombelona*, l'homme vivant, au sein de cette grande société où les autres éléments cosmobiologiques lui sont tout autant nécessaires pour exister »⁶³³.

Ces éléments cosmobiologiques comportent l'espace, le temps, les vivants, les ancêtres, les esprits, les puissances de l'Être suprême⁶³⁴. En effet, à partir de l'interrelation de ces éléments, en découle un système de relations multiples. Les Malagasy considèrent les personnes humaines comme les principaux agents du *Fihavanana*. Dans ce sens, le *Fihavanana* sousentend un art de vivre.

Les membres du *fokonolona* c'est-à-dire les parents, les membres d'une famille, les personnes, les vivants, les membres de sa communauté, les personnes qui nous entourent, tous les Malagasy qui se considèrent comme tels sont impliqués pour maintenir le *Fihavanana*, selon le théologien. Autrement dit : la constitution de la société malagasy est composée de plusieurs éléments; et le *Fihavanana* régit le réseau de ces éléments multiformes en relation, constituant la société malagasy en mettant les humains comme premiers responsables de son application et réalisation.

De ce fait, Robert Dubois précise à partir d'un tableau⁶³⁵ les caractéristiques de l'interconnexion de ces éléments constitutifs de la société malagasy : chez ce peuple, dans le monde invisible, le *Zanahary*, créateur de toute la réalité, l'Être Suprême, le Dieu

⁶³² Voir *ibid.*, p. 185 et p. 187.

⁶³³ *Ibid.*, p. 122.

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 184.

⁶³⁵ La conception malagasy de la réalité est résumée dans un tableau explicatif construit par Robert Dubois. Voir Robert DUBOIS (1978), *Olombelona, Essai sur l'existence personnelle et collective à Madagascar*, Paris, L'Harmattan, p. 9. Ce tableau a été repris par Raharilalao dans RAHARILALAO, *Église et Fihavanana à Madagascar*, *ibid.*, p. 123.

« Seigneur parfumé » (*Andriamanitra*), ainsi que les divinités, suivent les grands ancêtres (*Razambe*) et des ancêtres (*Razana*) parmi lesquels se retrouvent les aïeux morts; ils régissent l'univers. L'Être Suprême *Zanahary* ou *Andriamanitra* est le principe, la source de la vie, du flux vital et de toute existence⁶³⁶. Il est le Parent sage – *raimandreny* par excellence. Dans ce monde invisible, il existe des divinités, des grands ancêtres et des ancêtres qui incarnent les transmetteurs du *Hasina*⁶³⁷, le flux vital sacré (*Aina*) venant du *Zanahar*; ce sont les générateurs du *Hasina/Hasindrazana*, la bénédiction et le pouvoir sacré des *razana*, les ancêtres eux-mêmes.

Les Malagasy croient que participer au bon écoulement du flux vital est la raison d'être de leur existence sur terre avec le *Zanahary*. Le *Hasina* manifeste donc un mélange du sacrésaint, sacralité et sanctification. Il est attirant et redoutable, un état lié à la propriété surnaturelle de la personne humaine.

En outre, dans le monde malagasy, le *Hasina* est inné à l'intérieur de la personne. Il peut se perdre (*very Hasina*) quand la personne se souille par différentes sortes de pratiques comme prendre certains aliments sales ou adopter des comportements porteurs

⁶³⁶ Pietro Lupo est un professeur de l'histoire des mentalités et de religions à la Faculté des lettres de Tuléar et d'Antananarivo. Ce théoricien de l'identité malagasy a déjà effectué une étude comparative de la religion traditionnelle malagasy vis-à-vis des religions traditionnelles africaines et du christianisme. Dans ses études, le chercheur écrit que chez les malagasy: « Le terme *Andriamanitra* (Seigneur parfumé) qui est diffusé sur les Hautes Terres centrales, exprime une notion de Dieu partant de la suprématie de la royauté (*Andriana*), se rattachant à celle-ci, et consacre ainsi l'ordre social établi dans une sorte de complicité entre royauté et divinité, [...] le terme *Zanahary*, par contre, diffusé surtout dans les régions périphériques, et, autrefois, dans les milieux plus populaires de l'Imerina et désignant aussi l'Être Suprême, prend son point de départ dans le concept d'Ancêtre - procréateur, le chef fondateur et organisateur, et manifeste la continuité entre les sociétés, les rois-dieux, les ancêtres et (les) Dieu(x) ». Pietro LUPO (2006), *Dieu dans la tradition malgache, Approches comparées avec les religions africaines et le christianisme*, Paris, Karthala, p. 23.

⁶³⁷ Pierre-Loïc PACAUD, un anthropologue spécialiste du culte des ancêtres chez les malagasy donne des définitions concises du *Hasina* dans ses études sur le culte d'exhumation des morts à Madagascar. L'auteur précise que le *Hasina* est dérivé du vocable indonésien « asi » qui signifie honneur, faveur, respect et vénération. En même temps, l'adjectif *masina* signifie puissant, efficace, sacré et saint. Voir Pierre-Loïc PACAUD (2003), *Un culte d'exhumation des morts à Madagascar : le Famadihana, Anthropologie psychanalytique*, Paris, L'Harmattan, p. 271.

de séparation (*ota*) des liens entre l'invisible et le visible. La personne perd son *Hasina* quand elle devient anti*Fihavanana* et l'absence du *Fihavanana* est la source principale de la perte de l'harmonie sociale. En effet, dans une situation de conflit, les Malagasy préfèrent trouver une solution consensuelle en valorisant le rôle des *raiamandreny* comme médiateurs (*Marimaritra iraisana*)⁶³⁸.

C'est sur cette même veine que Dubois souligne la nature du *Zanahary*. Cet Être Suprême – Parent et Créateur – est présent à la fois dans le monde visible et invisible et, malgré son invisibilité, il a créé un monde visible qui comprend à la fois les personnes humaines, comme les parents, les aînés, les adultes, les jeunes et les enfants, ainsi que les autres créatures terrestres et cosmiques. Tous participent à la gestion de l'univers pour garder l'harmonie de l'écoulement du *Hasina*, ce flux vital venant de *Zanahary* qui rend la vie sur terre pleine de bonheur. La vision du monde est ici circulaire mais pas hiérarchique.

En résumé, le *Fihavanana* se manifeste à partir du consensus social régi par le sens de la convivialité, du partage et de l'hospitalité entre les membres de la collectivité. Les lieux où se vit le *Fihavanana* se trouvent au sein de la communauté parentale, la société, la famille, tout groupement humain de la même race ou non⁶³⁹. Sans le *Fihavanana*, l'existence perd sa signification et le *Fihavanana* implique donc en lui-même un motif primordial d'existence : la vie ou le flux vital (*Aina*). En fait, il est observé selon Raharilalao qu'« en famille, les parents s'adressent plus familièrement à leurs enfants en fonction de cet *Aina* en leur disant : *Ny aiko*, ma vie, *Ny sombin'ny aiko*, le morceau de ma vie, *Ny menaky ny aiko*, l'huile de ma vie »⁶⁴⁰.

⁶³⁸ Ibid., p. 271.

⁶³⁹ RAHARILALAO, *Église et Fihavanana à Madagascar*, ibid., p. 128.

⁶⁴⁰ Ibid., p. 185.

À partir de ses analyses du langage proverbiale malagasy sur le *Fihavanana*,
Raharilalao conclut que :

« Le *Fihavanana* est une réalité vérifiable, pensée et vécue; le *Fihavanana* n'est pas une réalité fixe, toute donnée, mais une manière de vivre qu'il faut sans cesse créer et recréer; le *Fihavanana* ne dépend pas d'un lieu indiqué ni d'une circonstance déterminée; il imprègne toute la vie; le *Fihavanana* n'est pas défini d'une manière objective; le schème de pensée malgache emploie plutôt des images empruntées soit à la nature, soit à l'existence quotidienne pour parler de ses exigences et de ses effets; pour bien vivre et réussir sa vie en ce monde, il est requis de se conformer à l'idéal du *Fihavanana*. »⁶⁴¹

En conclusion, nous disons que le *Fihavanana* fait partie du schème culturel des récepteurs des ESCL. Selon Raharilalao, l'horizon existentiel d'une personne Malagasy se présente ainsi : devenir une personne de *Fihavanana*, c'est-à-dire « être un *Havana* pour tous »⁶⁴². Le théologien explique que c'est pour cette raison que la perfection individuelle et sociale des Malagasy s'évalue communément à partir de la « capacité qu'a une personne ou un groupe de se mettre en relation harmonieuse, libre et féconde de vie-*Aina* avec l'autre »⁶⁴³. Dans une perspective de la pratique pastorale qui respecte l'inculturation, les membres de la CEM tiennent compte de cette importance du *Fihavanana* et leur prise en compte du *Fihavanana* se manifeste dans leur discours que nous allons étudier dans la troisième partie de cette recherche⁶⁴⁴.

⁶⁴¹ Voir les notes en bas de page de RAHARILALAO dans *ibid.*, p. 185.

⁶⁴² *Ibid.*, p. 187.

⁶⁴³ *Ibid.*, p. 187.

⁶⁴⁴ À titre d'exemple, en 1982, le Nonce Apostolique de Madagascar Mgr Sergio Sebastiani souligne: « Combien nous sommes fascinés par ce peuple noble. Nous admirons les qualités incomparables de son âme, la richesse de sa culture, la profondeur de sa sagesse. Le sens de la famille et de la solidarité, l'intégration de la personne dans la communauté humaine, le cosmos, les Ancêtres et le Créateur (*Ny Zanahary sy ny Razana*), le besoin de se sentir en harmonie avec l'entourage dans une confiance et un soutien réciproques (*Ny Fihavanana*), le goût de la vie exprimé par l'âme chantante et souriante de tout un peuple (*Mamy ny aina*), le don inné de l'hospitalité : voilà quelques facettes de la richesse culturelle du peuple malgache que nous avons la chance de rencontrer aujourd'hui [...] ». Cet extrait du discours du Doyen du Corps diplomatique, le Nonce Apostolique Mgr Sergio SEBASTIANI est cité par RAHARILALAO, *ibid.*, p. 186. L'auteur lui-même a cité cet extrait originellement publié dans le quotidien de Madagascar *Atrika*, numéro spécial du 11 janvier 1982, Antananarivo, pp. 7-8.

D'un part, les évêques sont bien familiers avec la notion du *Fihavanana* et les discours des leaders catholiques démontrent le respect qu'ils apportent à cette sagesse essentielle des Malagasy. D'autre part, toujours dans cette perspective de l'inculturation, le perfectionnement du *Fihavanana* et l'évangélisation du *Fihavanana* font partie des soucis pastoraux des évêques de Madagascar. Raharilalao explique d'ailleurs que, si le langage du *Fihavanana* est bien familier pour les habitants de Madagascar, « le nouveau *Havana* que lui propose l'Évangile – le Dieu de Jésus-Christ – l'est moins, n'étant pas inclus ni dans sa vision habituelle du monde ni dans sa typologie du *Fihavanana* »⁶⁴⁵.

Ainsi, il est impossible d'effectuer une analyse qui se veut contextuelle de discours des évêques, sans saisir la notion du *Fihavanana*. En conséquence, dans notre future lecture postcoloniale des discours épiscopaux, nous approfondirons largement l'usage de cet élément important de la culture malagasy dans leur stratégie discursive, en vérifiant de quelle manière cette notion a été mise en opération dans la construction des ESCL.

⁶⁴⁵ Ibid., p. 192.

2.3.2 Les *Raiamandreny* : les parents sages

Dans la langue malagasy, le terme *ray aman-dreny* (deux mots séparés) signifie père et mère, les deux personnes qui forment les parents d'une famille nucléaire. Le terme révèle l'insistance de l'union femme et homme pour manifester la nature du Dieu créateur *Zanahary*. Leur relation se fonde à partir du principe du *Fihavanana* par généalogie⁶⁴⁶.

Ce *Fihavanana* rend les parents et leurs descendants « un » jusqu'à la mort⁶⁴⁷. Par contre, le terme *raiamandreny*⁶⁴⁸ (un seul mot) est un mot composé de père (*ray*) et mère (*reny*). Le mot *raiamandreny* symbolise l'unité parentale. Ces individus jouent, dans la vie en société de la population locale, le rôle que les parents (père et mère) doivent accomplir dans la famille nucléaire. Ils sont donc des personnes reconnues en autorité dans la société malagasy. Ces sont des aînés et aînées venant de statuts sociaux aux noyaux différents et formant une gouvernance mobile, naturellement souple dans sa manière d'analyser les situations qui lui sont soumises dans la famille, la famille élargie, la vie des *fokonolona* et la vie nationale⁶⁴⁹.

Dans la société malagasy d'aujourd'hui, les *raiamandreny* demeurent des personnes respectées par les membres du *fokonolona*. Elles sont les pivots sociaux de la vie du groupe, elles constituent ainsi la base de la reproduction sociale. Le titre et la responsabilité de *raiamandreny* sont confiés à plusieurs personnes au sein du *fokonolona*

⁶⁴⁶ Voir tous les détails dans Robert DUBOIS (2002), *L'identité malgache. La tradition des Ancêtres*, Paris, Karthala, pp. 23-65.

⁶⁴⁷ Ibid., p. 87.

⁶⁴⁸ Chierella MATTERN et Faraso RAVELOMANDEHA écrivent que *raiamandreny* signifie « littéralement père et mère mais ici on l'utilise comme référence aux hommes qui ont le pouvoir de décision. » Voir MATTERN & RAVELOMANDEHA, *Étude anthropologique exploratoire : L'organisation sociale et les structures politiques sur le plateau Mahafaly Madagascar, Région Atsimo Andrefana*, ibid., p.3.

⁶⁴⁹ Pour la subdivision, l'organisation et l'interaction du regroupement politique de la population de Madagascar d'aujourd'hui, nous avons déjà mentionné les études de Robert Dubois dans la partie qui traite la place du *fokonolona* dans l'histoire politique de Madagascar, une partie de ce travail prenant référence à DUBOIS, *Malagasy aho*, ibid., pp. 110-118.

et au niveau national. C'est à dire, tous les *raiamandreny* puisent leur autorité à partir du respect du *fokonolona*⁶⁵⁰.

De plus, on identifie plusieurs sortes de *raiamandreny* dans la vie en société des Malagasy contemporains : les *raiamandreny* traditionnels qui incluent les *Ampanjaka* (Roi ou Reine), les *Tangalamena* (les personnes roitelettes), les *Zokiolona* (Ainés ou Ainées), les *Olobe*, les *Mpitana Hazomanga*, les *Sojabe* (Gardiens des coutumes et des reliques), et d'autres encore... Ces *raiamandreny* sont appelés par les évêques « les responsables dans les maisons des chefs. »⁶⁵¹

Il existe ensuite les *raiamandreny ara-panahy* ou *raiamandreny ampanahy* (les autorités religieuses), les *raiamandreny mahalala*, (les intellectuels), les *raiamandreny ara-panjakana*⁶⁵² (les personnes politiciennes, les élus, les personnes désignées par le pouvoir central comme représentantes du gouvernement et les *raiamandreny patabe* ou *Naodabe* (les riches *sponsors* du village ou du quartier).

Robert Dubois précise que les *raiamandreny* se disent à la fois chefs et enfants du *fokonolona*⁶⁵³ au sein d'une vie commune régie par le principe du *Fihavanana* par résidence⁶⁵⁴. Ils ont la responsabilité de transmettre le flux vital (*aina*). Ils obéissent aux transmetteurs de l'*aina* devenus la condition *sine qua non* pour alimenter la vie en société, le *fokonolona* a la responsabilité de veiller sur le bon écoulement de l'*aina*. Il identifie

⁶⁵⁰ Voir DUBOIS, *L'identité malgache. La Tradition des Anciens*, ibid., p. 80.

⁶⁵¹ CEM, « 29 novembre 1990 – Protégez la Vie », Volume 4, ibid., p. 31.

⁶⁵² *Fanjakana* signifie ici les personnes qui gouvernent (députés, ministres, etc.) Voir DUBOIS, *L'identité malgache. La tradition des Ancêtres*, ibid., p. 74

⁶⁵³ Ibid., p. 81.

⁶⁵⁴ Le *Fihavanana* par résidence est un principe qui fonde la relation des personnes « « habitants d'un même village » ce qui donc ne va pas durer jusqu'à la mort. » Ibid., p. 87. Mais elle puise toujours son fondement à partir de la pensée d'intégration du *Fihavanana* par généalogie. Ibid., p. 88. Ce qui spécifie le *Fihavanana* par résidence est la pluralité des membres qui l'unit. Ce sont des *fokonolona* - des cohabitants de la même *fokontany*, du même village, de la même ville ou nation. Ibid., pp. 87-88. Elle est donc le fondement de la démocratie malgache. Voir pp. 88-89.

certains de leurs membres comme premiers responsables de la réalisation de l'intégration, au sein même du *fokonolona*.

« L'autorité qui émane du chef ne provient ni de sa personne, ni de ses compétences, ni de son habileté, mais du *fokonolona*. »⁶⁵⁵

« Le père de famille transmet son *aina* à son enfant et, en même temps, il a autorité sur lui. C'est un rôle qui lui revient qui constitue réellement la parenté du père, le second est une conséquence du premier. Si donc le Malgache appelle « père » le chef dans le cadre du fanjakana, c'est qu'il sent qu'il fait vivre les cohabitants. Parce qu'il est la source de ce bienfait, on doit lui obéir. »⁶⁵⁶

Dubois précise que « c'est par son état d'enfant du *fokonolona* que le chef est le chef. Le *fokonolona* est le véritable père. Si donc le chef est appelé « père », c'est en tant que représentant du *fokonolona* »⁶⁵⁷. « Qui s'oppose au chef s'oppose donc au *fokonolona* et se trouve sanctionné par tout le monde. »⁶⁵⁸ En conséquence, « les Malgaches ne comprennent pas trop l'existence de ceux que l'on appelle « opposants légaux »⁶⁵⁹ dans le système démocratique occidental. Nous insisterons longuement sur ce sujet dans notre analyse de la stratégie discursive des évêques⁶⁶⁰.

Singulièrement, « les Malgaches osent parfois se débarrasser de leurs chefs »⁶⁶¹. Un *raiamandreny* est désigné parent sage du *fokonolona* car la personne est enfant de ce dernier, c'est-à-dire la personne obéit à la volonté du *fokonolona*⁶⁶². Si la personne n'assure plus le bon écoulement de l'*aina* par insolence ou par arrogance, elle sera renversée et

⁶⁵⁵ Ibid., p. 80.

⁶⁵⁶ Ibid., p. 75.

⁶⁵⁷ Ibid., p. 76.

⁶⁵⁸ Ibid., p. 79.

⁶⁵⁹ Ibid., p. 80.

⁶⁶⁰ DUBOIS, *Malagasy aho*, ibid., p. 57.

⁶⁶¹ DUBOIS, *L'identité malgache. La Tradition des Anciens*, ibid., p. 75.

⁶⁶² Ibid., p. 75.

redeviendra simple membre du *fokonolona*⁶⁶³. Après sa destitution, si le *raiamandreny* renversé garde son identité d'enfant et obéit au *fokonolona*, la personne reste intégrée dans la société. Par contre, si la personne s'oppose à la volonté du *fokonolona*, elle se coupe de la chaîne du *Fihavanana*. Elle ne bénéficiera plus de l'écoulement de l'*aina*⁶⁶⁴.

Comme responsabilité, les *raiamandreny* guident la société, règlent les interdits et les permis dans le quotidien. En conséquence, la notion de *raiamandreny* se tisse en lien avec le pouvoir. Dans la société malagasy actuelle, en observant la dynamique qui encadre la relation des personnes qui détiennent le pouvoir, Mattern et Ravelomandeha précisent d'abord que :

« Dans cette société où l'État est quasiment inexistant en termes de prise en charge sociale (assurance santé, scolarisation), les liens claniques et lignagers constituent l'unique système de sécurité sociale dans la famille qui, en cas de problèmes n'ont que rarement les ressources nécessaires pour faire face. Le recours à la famille nucléaire ou élargie est donc un moyen de minimiser la vulnérabilité des ménages. »⁶⁶⁵

Dans ce recours, les *raiamandreny* se proclament comme personnes qui détiennent une décision de vie ou de mort envers les membres des *fianakaviana* ou des *fokonolona*. Ces parents sages occupent ainsi une position importante dans la vie en société des malagasy. En addition, les deux chercheurs notent dans leur observation de la vie des *fokonolona* chez les *Mahafaly* :

« La société Mahafaly est fortement hiérarchisée et les pouvoirs en place sont en mouvement constant. Malgré l'apparente homogénéité des villageois au sein d'un *fokontany* [...], il existe une forte différenciation au sein de ces sociétés villageoises. Bien que les structures de pouvoir restent les mêmes au fil du temps (pouvoir d'État, pouvoir traditionnel, pouvoir des associations), les allers et retours

⁶⁶³ Dubois explique qu'un *raiamandreny* est un chef et « c'est au chef, leur représentant, que les cohabitants doivent obéir. Mais s'ils sentent qu'il se conduit en despote, il n'est plus le représentant du peuple. Il est du devoir des cohabitants en tant qu'hommes de renverser un chef despote. » Ibid., p. 84.

⁶⁶⁴ Ibid., p. 80.

⁶⁶⁵ MATTERN & RAVELOMANDEHA, *Étude anthropologique exploratoire : L'organisation sociale et les structures politiques sur le plateau Mahafaly Madagascar*, ibid., p. 14.

sont constants d'une structure à une autre et certaines nouvelles figures apparaissent, tandis que d'autres sont évincées. »⁶⁶⁶

En fait, il est important de souligner que dans la société malagasy, des nouveaux *raiamandreny* apparaissent continuellement et certains *raiamandreny* perdent leur influence et leur pouvoir vis-à-vis de la société. Des critères dictent les choix des *fokonolona* pour la reconnaissance d'une personne de devenir un ou une *raiamandreny*. Des critères dictent l'éradication d'une personne non considérée comme parent sage⁶⁶⁷.

Ce qui ressort de ces considérations est l'importance de la place que les *raiamandreny* détiennent dans la société malagasy contemporaine, ainsi que, le pouvoir des *fokonolona* de reconnaître ou d'évincer les *raiamandreny*. De plus, les *raiamandreny* reconnus par les *fokonolona* sont appelés à prouver leur sagesse pour obtenir respect, écoute et consultation en tant que parents sages.

Selon nous, certaines questions méritent d'être soulevées pour mieux saisir la notion de *raiamandreny* chez les Malagasy. Comment le système de *raiamandreny* s'est-il constitué dans l'univers social de Madagascar? Qui nomme les *raiamandreny* et quels sont les critères qui conduisent une personne à être reconnue ou détrônée comme *raiamandreny*? Quels sont les rôles des *raiamandreny* dans la vie des *fokonolona*?

En 2013, pendant la période de la transition et le débat public concernant la légitimité ou non de la Haute Autorité de la Transition présidée par Andry Rajoelina, Olivia Rajerison, une juriste, membre du barreau de Madagascar a effectué une étude sur les sources de légitimation du pouvoir dans la société malagasy. Bénéficiaire du programme

⁶⁶⁶ Ibid., p. 14

⁶⁶⁷ Robert Dubois écrit « *Indraindray aongan'ny fokonolona ny raiamandreny* », c'est-à-dire, des fois le *fokonolona* détrône les *raiamandreny*. DUBOIS, *Malagasy aho*, ibid., p. 57.

de la fondation *Friedrich Ebert*⁶⁶⁸, elle a mené une analyse approfondie des rapports qui se tissent entre le pouvoir, les dirigeants et les personnes attirées *raiamandreny* tout au long de l'histoire malagasy⁶⁶⁹. Elle a constaté que :

« Durant du temps des *Ntaolo*, la gérontocratie a été le mode de pouvoir du peuple malgache. Les aînés concoctaient, organisaient, dirigeaient et la plèbe réalisait. La peur du *Zanahary*, le respect des *raiamandreny* et des aînés (*zokiolona*), l'entraide et surtout le Fihavanana telles étaient les lois fondamentales et légitimes qui géraient la communauté malgache. »⁶⁷⁰

Rajerison préconise que durant cette période, la décision était prise à partir d'un consensus (*marimaritra iraisana*) des *raiamandreny* au sein du *fokonolona*. Elle précise que dans la société traditionnelle malagasy, les *fokonolona* étaient des personnes qui constituaient une société vivant ensemble sur le même territoire (*fokontany*). Ces personnes descendaient souvent de la même lignée familiale, ayant le même ancêtre. Dans ce système, les *raiamandreny* exerçaient une autorité non seulement d'ordre temporel mais aussi spirituel car ils représentaient le lien de la communauté avec les ancêtres, les *razana* eux-mêmes intermédiaires entre les mortels et Dieu ou *Zanahary*⁶⁷¹.

Rajerison rappelle ensuite que, comme dans toute société humaine, l'organisation du vivre ensemble à Madagascar n'est pas statique. Ainsi l'organisation en *fokonolona* mutait progressivement : « partant des liens de parenté et des clans, la gérontocratie laissa la place à la féodalité. Ce qui modifia énormément la structure politique des *Ntaolo*. Le

⁶⁶⁸ La fondation Friedrich Ebert (*Friedrich-Ebert-Stiftung* en Allemand) est la plus ancienne organisation de l'Allemagne pour la promotion de la démocratie. Elle s'applique principalement à l'éducation politique et développe les capacités intellectuelles des étudiants souvent devenus des personnalités exceptionnelles dans plus de 100 pays dans le monde. Basée à Bonn et Berlin, cette fondation finance et encourage les jeunes chercheurs de Madagascar à s'appliquer dans la recherche et la promotion de la démocratie à Madagascar. Voir <http://www.fesdc.org/content/aboutus.htm>. (Consulté le 10 mars 2014).

⁶⁶⁹ Selon Rajerison, « le pouvoir est utilisé concrètement au bénéfice de l'intérêt général et du bien commun, etc. ». Elle entend « le terme « dirigeants » comme la classe dirigeante ou les élites au pouvoir ». Voir RAJERISON, *La légitimation démocratique du pouvoir à Madagascar*, ibid., p. 8.

⁶⁷⁰ Selon Rajerison, l'étymologie du mot *Ntaolo* serait « tau » - « ulu » (les « hommes premiers » car tau signifierait « hommes » et ulu : « tête » en proto-Malayo-Polynésien). Ibid., p. 3.

⁶⁷¹ Ibid., p.3.

pouvoir était détenu par les monarques. Chaque fief avait son roi »⁶⁷². Dans cette structure politique, Rajerison écrit que :

« Pour asseoir leur pouvoir, les rois ont instrumentalisé les concepts de *raiamandreny* et de *Fihavanana*. En effet, malgré leur perte de pouvoir au profit des rois, les *raiamandreny* n'ont pas pour autant perdu leur légitimité et influence. Le pouvoir royal a ainsi été légitimé par le biais des croyances et rites des anciens, l'illustration en est la reprise du culte des ancêtres muté progressivement en culte des reliques des ancêtres royaux. »⁶⁷³

Rajerison démontre ensuite que « le même procédé sera utilisé par les souverains merina puis par les colonisateurs pour fonder leur pouvoir, même si cela s'est fait de manière différente »⁶⁷⁴. En effet, pour comprendre à quel point le système colonial a fait usage du système de *raiamandreny* malagasy, il suffit d'observer l'existence de l'expression « *la Frantsa reny malala* » traduit littéralement par : La France, ma bien-aimée maman, ou la traduction du terme colonisation en *fanjanahantany* (littéralement traduite : rendre un autre territoire enfant).

Après le départ des colons, Rajerison identifie une mutation dans l'attribution du titre de *raiamandreny* au sein de la société malagasy. Elle affirme que ce titre joue un rôle clé dans l'acquisition de l'influence et du pouvoir dans la société malagasy contemporaine. Ce ne sont plus les *fokonolona* qui donnent aux dirigeants le titre *raiamandreny*. Ce sont les personnes qui ont acquis le pouvoir qui s'efforcent d'être appelées *raiamandreny*. Ainsi, l'usurpation du titre de *raiamandreny* devient un trait partagé par tous les pouvoirs contemporains à Madagascar. La juriste note :

« Après l'Indépendance, les dirigeants successifs, quels que soient les échelons, se sont tous appropriés le titre de *raiamandreny*. Cette position de *raiamandreny* s'est étendue à ceux qui détiennent l'expérience, l'âge, la fortune, un titre ou une fonction d'influence leur conférant autorité et leur permettant de prodiguer services, conseils et aides diverses. Ceux qui en bénéficient ou tout simplement les admirent leur

⁶⁷² Ibid., p. 3.

⁶⁷³ Ibid., p. 3.

⁶⁷⁴ Ibid., p. 3.

témoignent soumission, loyauté ou allégeance et se positionnent vis-à-vis d'eux comme enfants. Dans l'inconscient, cette loyauté et cette allégeance revêtent un caractère presque sacré, comme en témoigne la nostalgie des partisans de *deba*, ou la quasi – vénération des *Zanak'i Dada*, le transfert et l'extension de la loyauté à *Neny*. »⁶⁷⁵

L'acquisition du titre de *raiamandreny* fait donc partie de la priorité des dirigeants politiques post-indépendants, pour assurer la longévité de leur contrôle vis-à-vis du peuple. Les dirigeants s'autoproclament ainsi *raiamandreny* – une stratégie qui assure le respect de la population. C'est-à-dire, être *raiamandreny* ouvre la porte à la possibilité de dire et de faire ce qui convient aux intérêts propres des personnes en position d'autorité. Rajerison précise :

« Les différents Présidents de la République qui se sont succédés se sont accaparé le pouvoir et n'ont eu de cesse que de changer ou amender la Constitution à leur convenance pour consolider leur pouvoir et/ou exclure leurs ennemis politiques. »⁶⁷⁶

La juriste écrit par exemple:

« dans l'histoire constitutionnelle malgache l'adoption de la Constitution de la IIème République en 1975 par Didier Ratsiraka, ensuite celle de la IIIème République sous Zafy Albert en 1992, puis les « révisions constitutionnelles » initiées en 1993 par ce dernier encore, en 1998 par Didier Ratsiraka, en 2007 puis en 2009 par Marc Ravalomanana, puis l'adoption d'une nouvelle constitution en 2010 par Andry Rajoelina »⁶⁷⁷.

De nos jours, s'autoproclamer *raiamandreny* est devenu une stratégie de domination pour les dirigeants malagasy. En d'autres termes, en s'appropriant le titre des *raiamandreny*, les différents Présidents de la République de Madagascar osent modifier

⁶⁷⁵ *Deba* désigne Didier Ratsiraka. Ce titre est réservé à toute personne fortunée qui incarne la force, la capacité de protéger et qui démontre de la grandeur (les chefs de bandes). Selon Olivia Rajerison, *Zanak'i Dada* est traduit littéralement par « Les enfants de Papa » et *Neny* désigne les partisans de Lalao Ravalomanana, la femme de l'ancien président de Madagascar exilé en Afrique du Sud entre les années 2009 et 2014 et de retour d'une manière mystérieuse à Madagascar. Pour la citation de Rajerison, voir Ibid., pp. 3-4.

⁶⁷⁶ Ibid., p. 5.

⁶⁷⁷ Ibid., p. 5.

« la Constitution au gré de leurs besoins »⁶⁷⁸ en reconnaissant que l’imaginaire collectif des Malagasy est marqué profondément par le respect du *Fihavanana* et des *raiamandreny*. Rajerison évoque dans son analyse l’impact de cette hégémonie, une manipulation de l’imaginaire collectif local dans le processus de l’acquisition du pouvoir. Elle observe les faits et considère deux points majeurs :

« D’un côté, jouer sur le *Fihavanana* pour faire passer ses erreurs, et jouer aux *Raiamandreny* pour se mettre hors de portée des critiques et avoir l’amour inconditionnel du peuple, car même si les *raiamandreny* sont indignes, on ne peut ni les contester, ni arrêter de les chérir. »⁶⁷⁹

De l’autre côté, l’horizon épistémologique du *raiamandreny* s’étend de la personne étant au pouvoir à son domaine de juridiction. Rajerison écrit :

« Quand la tradition devient effective, elle devient une routine et une manière habituelle de faire les choses. C’est par exemple l’assimilation de l’État à un *raiamandreny*, ou de faire du storytelling politique en asseyant la légitimité de l’État sur une mobilisation sociale historique (comme par exemple la lutte pour l’Indépendance). La notion de *Fanjakana raiamandreny* est ancrée dans l’esprit de la majorité des Malgaches qui pensent que l’État doit jouer un rôle de tuteur vis-à-vis des citoyens. »⁶⁸⁰

Il est éclairant ici de retenir ces observations de Rajerison, quand les évêques catholiques s’autoproclament *raiamandreny* des habitants de Madagascar dans leurs ESCL. Nous reviendrons sur ce sujet dans notre analyse postcoloniale.

En fait, le système du *raiamandreny* annonce le résultat d’un long processus du peuplement de Madagascar. Sa constitution pourrait être saisie dans sa mise en dialogue du processus du peuplement de Madagascar avec son histoire politique, une rubrique déjà abordée auparavant dans ce travail. Rappelons que l’histoire de la Grande île révèle une dynamique populaire d’organisation autour de sa propre vision du monde. Cette dynamique

⁶⁷⁸ Ibid., p. 5.

⁶⁷⁹ Ibid., p. 16.

⁶⁸⁰ Ibid., pp. 11-12.

motive l'interprétation de son expérience quotidienne traduite dans des structures sociales et des enseignements éthiques qui donnent sens à son existence, tout en assurant celle du groupe.

À travers cette interprétation symbolique, la collectivité s'ajuste en permanence avec la nouvelle réalité de la vie. Les personnes malagasy construisent une charpente culturelle qui protège le vivre-ensemble. En suivant cette logique, il est éclairant de mentionner que depuis l'arrivée des Austronésiens et des Islamisés, des *raiamandreny* ont été choisis pour protéger et pérenniser la vie collective sur l'île. Ce sont des leaders sociaux, issus des différentes classes sociales, des chefs du *fokonolona* ou plus tard des membres de la royauté.

Des théoriciens comme Pietro Lupo dans ses recherches sur *Dieu dans la tradition malgache, approches comparées avec les religions africaines et le christianisme*⁶⁸¹, Robert Dubois, dans ses études sur *L'identité malgache, la tradition des Ancêtres*⁶⁸², et Solo Raharinjanahary, dans son analyse sur *L'identité malagasy et mondialisation*⁶⁸³, ou encore Pierre Loïc Picaud dans son ouvrage sur *Un culte d'exhumation des morts à Madagascar : le Famadihana, Anthropologie psychanalytique*, tous offrent certains éléments qui permettent de peindre un tableau global de l'origine et du fonctionnement de la place des *raiamandreny* dans la population contemporaine de l'île. Les quatre chercheurs présentés dans cette partie affirment que la vision du monde de ce peuple commence par la perception de l'existence, dans la société, d'une unité entre un monde invisible et un monde visible.

⁶⁸¹ Pietro LUPO (2006), *Dieu dans la tradition malgache, Approches comparées avec les religions africaines et le christianisme*, Paris, Karthala, pp 25-123. Lupo offre une synthèse sur la structure mentale des malagasy à partir de ses études sur le discours concernant Dieu.

⁶⁸² DUBOIS, *L'identité malgache, la tradition des Ancêtres*, *ibid.*, 5-92, Dubois donnent des analyses détaillées sur les grandes lignes de ce qui fait un peuple « malagasy ».

⁶⁸³ RAHARINJANAHARY, « L'identité malagasy et mondialisation » n° 11, *ibid.*, pp. 49-82.

Dans le monde invisible, le *Zanahary*, créateur de toute la réalité, l'Être Suprême, le Dieu « Seigneur parfumé » (*Andriamanitra*), ainsi que les divinités suivies des grands ancêtres (*Razambe*) et des ancêtres (*Razana*) parmi lesquels se retrouvent les aïeux morts, régissent l'univers. L'Être Suprême *Zanahary* ou *Andriamanitra* tient le principe, la source de la vie et de toute existence. Il se révèle le Parent sage – *raiamandreny* par excellence. Dans ce monde invisible, les divinités, les grands ancêtres et les ancêtres sont les transmetteurs du *Hasina*⁶⁸⁴, le flux vital sacré venant du *Zanahary*, générateurs du *Hasina/Hasindrazana*, la bénédiction et le pouvoir sacré des *razana*, les ancêtres eux-mêmes.

Pietro Lupo précise que chez les Malagasy, les termes *Zanahary* et *Andriamanitra* désignent Dieu mais manifestent des réalités complémentaires. Dans l'univers mental de la population, Dieu est à la fois le créateur et le fondement de l'harmonie sociale. Lupo écrit : « Le terme *Andriamanitra* (Seigneur parfumé) qui est diffusé sur les Hautes Terres centrales, exprime une notion de Dieu partant de la suprématie de la royauté (*Andriana*), se rattachant à celle-ci, et consacre ainsi l'ordre social établi dans une sorte de complicité entre royauté et divinité, [...] le terme *Zanahary*, par contre, diffusé surtout dans les régions périphériques, et, autrefois, dans les milieux plus populaires de l'Imerina et désignant aussi l'Être Suprême, prend son point de départ dans le concept d'Ancêtre – procréateur, le chef

⁶⁸⁴ Pierre-Loïc Picaud donne des définitions concises du *hasina* dans ses études sur le culte d'exhumation des morts à Madagascar. L'auteur précise que le *hasina* est dérivé du vocable indonésien « asi » qui signifie honneur, faveur, respect et vénération. En même temps, l'adjectif *masina* signifie puissant, efficace, sacré et saint. Voir PICAUD, *Un culte d'exhumation des morts à Madagascar : le Famadihana, Anthropologie psychanalytique*, Paris, L'Harmattan, ibid., p. 271. Le *hasina* manifeste donc un mélange du sacré-saint-sacralité et sanctifié.

fondateur et organisateur, et manifeste la continuité entre les sociétés, les rois-dieux, les ancêtres et (les) Dieu(x) »⁶⁸⁵.

De ce fait, selon Lupo, la compréhension de ce monothéisme ontologique⁶⁸⁶ est exprimée par différents attributs dans les rites; d'où l'existence d'un polythéisme liturgique à Madagascar. La population locale croit que Dieu est tellement grand et grande et insaisissable que plus on utilise de termes pour exprimer sa plénitude, et plus son impersonnalité et son essence deviennent saisissables par le groupe. Par exemple, Dieu est homme (*Zanahary lahy*) et femme (*Zanahary vavy*) en même temps. Il est père et mère à la fois, géniteur et génitrice. Il est énergie et silence. L'Être Suprême est immanent, *Zanahary* est présent partout. Cet Être est universel en dehors de tout ce qui est perceptible et le Dieu des Malagasy se perçoit comme un Être qui transcende le temps.

Zanahary est présent dans le monde visible et invisible. Malgré son invisibilité, il a créé un monde visible qui comprend à la fois les personnes humaines comme les parents et les aînés, les adultes, les jeunes et les enfants et les autres créatures terrestres et cosmiques; toutes ces créatures participent à la gestion de l'univers gardant l'harmonie de l'écoulement du *hasina*, ce flux vital venant de *Zanahary*, et rend la vie pleine de bonheur sur terre.

Dans ce monde visible, les *ray aman-dreny* (parents généalogiques), ainsi que, les parents sages (*raiamandreny* dont l'autorité découle directement du *hasina* des ancêtres) sont les premiers responsables politiques et religieux de la collectivité. Dans cet univers

⁶⁸⁵ LUPU, *Dieu dans la tradition malgache, Approches comparées avec les religions africaines et le christianisme*, ibid., p. 23.

⁶⁸⁶ Le terme « monothéisme ontologique » est adopté par Lupo pour exprimer la notion d'un Dieu unique chez les Malagasy en contraste avec les différents attributs réservés pour exprimer ce même Dieu dans les célébrations liturgiques de la collectivité (polythéisme liturgique). Voir ibid., p.70.

mental, les *raiamandreny* reflètent la bonté d'*Andriamanitra Andriananahary* et assurent le bon fonctionnement de la société. Les *raiamandreny* incarnent ainsi le pouvoir temporel et politique du Noble ou Seigneur Parfumé *Andriamanitra*. Ce pouvoir spirituel du Dieu créateur *Zanahary* au sein du *fokonolona*⁶⁸⁷. Mais les *raiamandreny* sont désignés par les *fokonolona* et destitués par ces derniers.

La nomination des raiamandreny

Généralement, les *raiamandreny* sont choisis par les membres de la société (*fokonolona*) à cause de leurs capacités de faire écouler le flux vital, d'assurer l'harmonie, l'unité des membres dans la vie commune (*fihavanana*), de démontrer sa capacité de proclamer les *kabary*. Dans leur investigation, Mattern et Ravelomandeha constatent ce qui suit, chez les *Mahafaly* :

On définit un *raiamandreny* par son degré de respectabilité au sein du *fokontany*, ou par la délégation, par un *Ondaty be* de ces responsabilités. Le *raiamandreny* a eu par le passé l'occasion de démontrer ses capacités rhétoriques dans les résolutions de conflits et il revendique le bien-être communautaire comme étant sa priorité. Il est souvent décrit comme un homme de confiance, un sage, son titre ni spécialement lié à son niveau de richesse, ni à son lignage d'appartenance (même si ça peut aider). Toute personne peut devenir *raiamandreny*, on en trouve une dizaine par *fokontany*⁶⁸⁸.

Ainsi, proclamé membre de parents sages ne dépend pas de la force guerrière ou de la richesse, qu'une personne a pu accumuler dans sa vie. L'accès au rang des parents sages ne dépend pas du nombre des années que l'individu a vécues même si la plupart sont des personnes âgées. L'accès dépend de la bonne conduite de toute personne responsable⁶⁸⁹.

⁶⁸⁷ Notons que la notion de la sécularisation est impensable dans cette manière de comprendre la réalité.

⁶⁸⁸ MATTERN & RAVELOMANDEHA, *Étude anthropologique exploratoire : L'organisation sociale et les structures politiques sur le plateau Mahafaly Madagascar, Région Atsimo Andrefana*, ibid., p. 16.

⁶⁸⁹ Mattern et Ravelomandeha montrent dans leur étude anthropologique sur le pouvoir traditionnel, le lien des *raiamandreny* et du *fokonolona* avec le pouvoir local dans les prises de décisions en comité; chez les *Mahafaly*, les *Ondaty be*, les *raiamandreny* et le *fokonolona* prennent ensemble certaines décisions concernant la vie commune. Selon les chercheuses, *Ondaty be* signifie ici des personnes, faisant partie des *raiamandreny* mais qui ont plus de 60 ans. Ils jouent surtout la fonction symbolique et représentative. Ils font

Certes, la responsabilité des *raiamandreny* exige un certain niveau de connaissance surtout quand ceux-ci jouent le rôle intermédiaire entre les élus politiques et l'organisation sociale traditionnelle du *fokonolona*. Mais ce n'est pas le nombre des diplômés qui pousse le *fokonolona* à désigner une personne devenant leur *raiamandreny*. Mattern et Ravelomandeha écrivent :

« [...] nombreux sont les jeux de pouvoir entre eux. A l'intérieur même du groupe de *raiamandreny*, les hommes sont classés selon une hiérarchie stricte mais mouvante : à la tête il y aura l'homme instruit (qui pourra donc jouer l'intermédiaire tant avec la sphère étatique qu'avec les acteurs de développement), à la palabre facile (éventuellement *mpikabary*) »⁶⁹⁰.

Se faire reconnaître *raiamandreny* est un mérite donné par le *fokonolona* à la qualité d'une personne pour ses exploits, sa sagesse, sa capacité d'assurer la bonne intégration de chaque cohabitant au sein du *fokonolona*. La personne est reconnue capable de travailler en équipe. Elle est honnête et fiable tout en protégeant la collectivité. On la perçoit compétente de faire le lien entre *Zanahary* et les ancêtres au monde visible (*olom-pihavanana*). Elle se charge de la bénédiction (*tso-dranon-draiamandreny*). Elle est capable de maudire en même temps. Elle est la personne de bon conseil (*tompon'ny teny, to teny*), joue le rôle de l'arbitrage (*tso miangatra*), sachant respecter les droits de chaque membre et donne la priorité à la survie de la collectivité et du bien commun (*mandala ny fomban-drazana*).

le « lien entre le monde des ancêtres et des vivants ». Ensuite, les *raiamandreny* sont des personnes entre 25 et 60 ans, ils sont souvent descendants des *Ondaty* mais pas nécessairement. Leurs qualités oratoires, leur position d'ainé, leur preuve de sagesse et leur confiance font partie des critères qui aident le *fokonolona* à désigner une personne comme *raiamandreny*. Enfin, le *fokonolona* est l'assemblée des personnes qui vivent ensemble dans le même *fokontany*. Il est constitué des personnes plus de 18 ans chez les Mahafaly et tient le rôle du pouvoir exécutif. Dans la vie commune, il est un regroupement politique qui exerce le rôle de consultation. Voir *ibid.*, p. 16.

⁶⁹⁰ *Ibid.*, p. 16.

Les personnes âgées qui ne se considèrent pas comme membres des *raiamandreny* sont les aînés (*Zokiolona*). Ces *Zokiolona* (aînés) jouent le rôle des *raiamandreny*, dans leur famille immédiate. Par exemple, ils sont les gardiens des coutumes ancestrales dans leur famille. Ils peuvent bénir les membres de leur groupe, mais ils ne seront pas consultés directement durant les moments de crises au niveau plus large⁶⁹¹.

Les rôles des raiamandreny dans la vie des fokonolona

Dans le contexte malagasy, la responsabilité des *raiamandreny* vient de leur sagesse et de leur capacité de protéger la dynamique du *Fihavanana*. C'est-à-dire, les Malagasy donne la notoriété de *raiamandreny* à une personne quand les membres de la société sans exception (*tsy vakivolo*)⁶⁹², identifient qu'une personne peut assumer la responsabilité de parent sage. Dans ce sens, la reconnaissance d'un *raiamandreny* est attribuée à celui ou celle capable de donner le bon exemple à la collectivité pour le maintien du bon fonctionnement de l'interrelation du groupe à partir d'une mentalité pacifique cherchant toujours un consensus devant les litiges éventuels (*marimaritra hiraisana*).

Les *raiamandreny* gèrent la réalité politique et économique du groupe en veillant à la présence de la justice, dans l'interrelation entre les membres de la communauté, l'environnement de celle-ci et l'Être Suprême. Ce rôle politique est validé à partir de la présence ou non d'un équilibre cosmique et environnemental, d'un bon fonctionnement de l'administration politicoéconomique traduit par une bonne protection du bien commun et,

⁶⁹¹ Les *Zokiolona* qui ne sont pas nécessairement des parents sages sont acceptés comme acteurs de la transmission de la sagesse ancestrale. Ils sont des aînés qui transmettent les coutumes mais ne font pas partie des *raiamandreny* qui détiennent le droit de questionner, compléter ou censurer les us et coutumes en usage au sein d'une microsociété locale ou au niveau national.

⁶⁹² C'est-à-dire, la reconnaissance d'un *raiamandreny* vient donc d'un accord commun – un consensus de la part de tous les membres de la société locale mais pas tout simplement d'une partie de la société (*marimaritra hiraisana*).

d'un souci permanent de la protection de l'harmonie (*Fihavanana*), de la relation entre les vivants eux-mêmes et, entre les vivants et les non-vivants dans la vie quotidienne.

À l'inverse, à partir d'une mutation récente de l'univers politique malagasy postindépendance, les politiciens élus par le peuple depuis la rentrée du système du suffrage universel au pays accèdent au rang du *raiamandreny*. Contrairement aux *raiamandreny* non politiciens, ces élus ne jouent pas de rôle religieux – ce qui est une partie de la responsabilité des parents sages. Ensuite, depuis la fin du XIX^e siècle, les leaders religieux des différentes religions – surtout chrétiens et musulman – sont considérés comme des *raiamandreny*. De nos jours, la plupart de ces leaders religieux ne jouent pas le rôle politique des élus, mais ils sont des dignes personnes (*olo-be*), des pères et mères spirituels (*raiamandreny am-panahy*), des conseillers (*fondi*). Ces personnes considérées comme des sages non élues politiquement, tout de même consultées aux moments de crise nationale.

Les *raiamandreny* traditionnels – non élus et sans appartenance à des groupes religieux – possèdent pleinement un rôle religieux (les *Tangalamena*, les *Mpitankazomanga* et les *Soja be*). Ils ont la responsabilité de *re*-lier le monde visible et le monde invisible dans le quotidien. Ainsi, ils maintiennent la prière, le *kao-drazana*, le dialogue entre les ancêtres et les descendants. Ces *raiamandreny* transmettent le *hasina*, via la bénédiction et les enseignements sociaux, aux autres membres vivants du groupe.

La présence et l'efficacité de cette bénédiction se vérifie, à partir de la présence du *Fihavanana* au sein du *fokonolona*, ce consensus social régi par le sens de la convivialité, du partage et de l'hospitalité entre les membres de la collectivité. Ces *raiamandreny* non élus puisent leur autorité religieuse à partir du respect du *fokonolona*. Ils ratifient les nouvelles coutumes acceptables et significatives pour tous, inventent des pratiques jugées

favorables à l'amélioration de la qualité de vie du groupe. En d'autres termes, les *raiamandreny* sont en même temps faiseurs et gardiens de la tradition dans la société malagasy.

Quant à l'organisation économique proprement dite, les adultes acceptent le rôle de responsables des biens matériels. Tandis que les jeunes acceptent du même coup, la responsabilité de se former pour devenir membres efficaces pour la survie, l'harmonie et la paix du groupe⁶⁹³. Notons que les parents sages contrôlent la vie économique, le partage des biens, avec l'exploitation des ressources naturelles. Ils assurent la bonne coexistence des vivants visibles, des vivants non visibles ou des *zavatra*, les non-vivants visibles et invisibles, tous vecteurs de la sacralité et du flux vital dans la société.

Dans cette dynamique, l'harmonie et la paix de la société dépendent principalement de la sagesse des *raiamandreny*. Ceux-ci veillent sur la bonne intégration de chaque membre, dans la société et sur la bonne relation entre Dieu, la personne humaine, le monde et la société elle-même. D'où il s'ensuit que les *raiamandreny* incarnent la puissance divine et remplissent une fonction symbolique, pour le maintien de l'identité du groupe. Les parents sages se perçoivent comme habités par *Zanahary*, cet Être unique qui est gouvernant et religieux par Excellence; Père et Mère de nature, invisible mais perceptible à partir des actions et de la présence des parents sages.

⁶⁹³ Eugène Régis MANGALAZA, un ethnologue notoire de Madagascar, explique que la reconnaissance de la réussite d'une vie par la société à Madagascar se manifeste pendant le rite funéraire. Il souligne que, dans la culture malagasy en général, une personne a bien vécu sa vie quand elle est enterrée dans son tombeau familial (*tsy very faty*) et quand elle a bénéficié d'une belle cérémonie funéraire (*tsara levenana*). La beauté de ses funérailles dépend énormément du nombre de membres de la famille et de connaissances qui sont venus. Ainsi, le signe de la réussite d'une vie sur terre d'une personne malagasy se mesure par la mobilisation collective des survivants lors des funérailles. Cette mobilisation est comprise aussi comme gage de réussite en vue de la pleine insertion sociale du nouveau défunt au sein de la communauté des ancêtres. Voir Eugène R. MANGALAZA, « *Anthropologie de la mort* », <<http://www.ethnology.gasy/article.Php>>. (Consulté le 10 avril 2007), p. 1.

De surcroît, dans l'univers mental malagasy, réussir ne signifie pas acquérir une place supérieure dans la collectivité, mais bien s'intégrer, dans la position que la société attribue à chaque membre : homme, femme ou comme aînés sages, parents, adultes, jeunes ou enfants, ou encore comme animaux, arbres, terre, océan, *zavatra*, en étant chemin et récepteur du *hasina*, le flux vital et pouvoir sacré venant de Dieu *Zanahary* et des ancêtres *razana*. Les *raiamandreny* deviennent les premiers responsables du bon déroulement de cette dynamique.

De ces différentes positions, il n'existe pas encore de statut étatique ou juridique reconnaissant la place des *raiamandreny* dans le pays. Mais une tendance collective s'oriente vers la reconnaissance officielle d'un comité des sages qui inclurait les religieux et les nonreligieux, les politiciens et les non-politiciens. À travers l'histoire politique de Madagascar, apparaît une volonté forte dirigée vers la société en faveur d'une consultation des groupes de personnes identifiées « *raiamandreny* » durant les crises politiques que le pays a traversées en 1972, 1991, 2002 et 2009.

On peut conclure qu'il existe encore une conviction profonde chez les Malagasy contemporains à l'effet que les *raiamandreny* sont les mieux placés pour réparer ou soigner les relations parfois perturbées entre Dieu, la personne, le cosmos en général et la réalité socioéconomique et politique du pays. Ils sont les garants du *Fihavanana* chez la population de Madagascar contemporaine, comme le rappelle Raharilalao :

« L'ensemble des mœurs et coutumes malgaches, dans sa double forme de prescription et de coercition, est l'expression d'une aspiration fondamentale pour se réaliser en tant qu'un homme dont la spiritualité est d'être en quête de *Fihavanana*, facteur principal de l'harmonie et de bien-être. »⁶⁹⁴

⁶⁹⁴ RAHARILALAO, *Église et Fihavanana à Madagascar*, ibid., p. 185.

2.3.3 Le *kabary*

Dans l'introduction du registre international de la mémoire du monde déposé à l'Unesco par la responsable du registre de la bibliothèque nationale malagasy, Émeline Raharimanana souligne l'importance de la tradition orale :

« Pays de tradition Orale (sic), Madagascar possède un très riche Patrimoine littéraire Oral dont chaque élément est une véritable œuvre d'art verbal. Un des éléments les plus connus et les plus appréciés de ce patrimoine, très vivace, est le *kabary*. A l'origine, le *Kabary* était un moyen utilisé pour transmettre au Peuple les informations sur la politique et l'administration royale. Plus tard, il fut utilisé pour marquer différents aspects de la vie tels que : mariage, funérailles et autres cérémonies et circonstances familiales. »⁶⁹⁵

Selon Raharimanana, le *kabary* tient une place très importante dans la société malagasy :

« Le *kabary* est indissociable des grands événements de la vie. Il est donc respecté pour son association avec des personnes et des événements importants. Le *Mpikabary* doit avoir un statut social particulier. Aucun orateur n'a droit à la parole sans avoir été autorisé et, même autorisé, il doit présenter des excuses (*miala tsiny*) reconnaissant ainsi son imperfection et exprimant son respect. »⁶⁹⁶

Pour le lien entre l'identité des Malagasy et le *kabary*, Raharimanana précise:

Le *kabary* agit en tout temps, tel un genre rituel en un certain sens. C'est-à-dire qu'il s'exécute ordinairement dans des contextes précis de la vie quotidienne. Il préconise seulement sa fonction d'exprimer des valeurs et pensées, lesquelles donnent une signification collective aux faits matériels⁶⁹⁷.

Tout d'abord, notons que le terme *kabary* prend plusieurs significations dans la langue malagasy. Son usage varie selon les circonstances et les situations à partir desquelles il est utilisé. Par exemple, les histoires ou les problèmes créés par des tiers sont désignés comme des *kabary*. Ou bien, demandant des nouvelles d'une personne, les

⁶⁹⁵ Émilienne RAHARIMANANA, *Registre internationale de la mémoire du monde, Le kabary (Madagascar)*, Antananarivo, Bibliothèque nationale, document déposé à l'Unesco, n° 62, 2012.

http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CI/CI/pdf/mow/nomination_forms/madagascar_the_kab_ary_fr.pdf. (Consulté le 15 janvier 2015).

⁶⁹⁶ Ibid., p. 4.

⁶⁹⁷ Ibid., p. 3.

habitants de Madagascar posent la question à l'intéressé : *Inona kabariao* ? (Littéralement : quel est ton *kabary*?) En outre, Raharimanana écrit dans sa présentation du *kabary* comme patrimoine des Malagasy :

Du point de vue sémantique, le mot *kabary* a diverses significations suivant les régions et les milieux. Parfois le mot est utilisé pour exprimer l'ennui « *Mahabe kabary* », parfois il désigne un discours d'état « *Kabarin'Andriana* ». Dans certaines régions le mot traduit simplement la familiarité, par exemple, « *ino kabaronareo* » qui veut dire quoi de neuf⁶⁹⁸.

Dans la conversation quotidienne, on entend souvent des expressions comme *Kabary re izao nataony ahy tao* (littéralement : il ou elle a créé envers moi des histoires) ou *lasa kabary be ilay resaka* (littéralement : la situation est devenue un grand problème). Les enfants et les jeunes qui se font gronder par leurs parents partagent à leurs amis leur expérience et disent souvent *Za nokabarian'izy ireo tao* (littéralement : ils m'ont fait des sermons sans fondement).

L'usage du terme *kabary* pourrait signifier aussi la dévalorisation d'une personne par suite de sa trahison d'un pacte relationnel quelconque et de son incohérence entre sa parole et ses actes : *Olon tsy misy kabarin'ny* (littéralement : une personne qui n'a plus de valeurs). Les individus qui parlent beaucoup sans passer aux actes dans leur vie sont appelés des *Olon be kabary fotsiny* (littéralement : une personne qui ne fait que parler).

Pour signifier les événements ou les situations qui dépassent les Malagasy, ils disent souvent *Izany indray kabarin-dRanahary*, proche dans sa signification de l'expression

⁶⁹⁸ RAHARIMANANA, *Registre internationale de la mémoire du monde, Le kabary*, ibid., p. 2.

Arabe *Inshaa Allah* ou Inch Allah des Musulmans (littéralement : selon la volonté du *Zanahary*).

Le terme *kabary* pourrait ainsi signifier : nouvelle, histoire, valeur, parole, sermon, volonté, etc. Dans une étude anthropologique menée sur le terrain par deux chercheuses, Chierella Mattern et Faraso Ravelomandeha, en 2012, sur l'organisation sociale et sur les structures politiques sur les plateaux Mahafaly dans le sud-est de Madagascar, il a été repéré que *kabary* peut signifier aussi un rassemblement communautaire ou un discours cérémonial prononcé au sein de la communauté locale⁶⁹⁹.

La considération du *kabary* intéresse notre analyse comme discours cérémonial prononcé par les *raiamandreny*. Dans ce sens, Lalao François Rabenandrasana, un spécialiste renommé des études concernant cet art oratoire à Madagascar, écrit que le *kabary* est un discours, des propos bien structurés, des paroles fluides et des propos intéressants à entendre sortant de la bouche d'un *mpikabary*⁷⁰⁰. Sa fluidité le rend captivant et convaincant, selon l'auteur⁷⁰¹.

Par ailleurs, la charte du *kabary* Malagasy, reconnue par le gouvernement de Madagascar, statue que :

« Le mot malgache *kabary* vient de l'arabe *kabar* signifiant « discours ». Mais le *kabary* n'est pas un discours ordinaire, car il s'agit d'une forme oratoire, prononcée à haute voix, illustrée de contes, de proverbes et de maximes afin de charmer un auditoire. Dans sa forme littéraire, le *kabary* permet de garder et de sauvegarder la langue et les termes spécifiquement malgaches, surtout ceux inusités au quotidien, tels que les proverbes et les maximes. Dans la société malgache, le *kabary* est lié à des événements importants de la vie, comme la naissance, le mariage, la mort, etc.

⁶⁹⁹ La cérémonie communautaire considérée comme un *kabary* est largement analysée dans la recherche de MATTERN & RAVELOMANDEHA, *Étude anthropologique exploratoire : L'organisation sociale et les structures politiques sur le plateau Mahafaly Madagascar, Région Atsimo Andrefana*, ibid., 59 pages.

⁷⁰⁰ Le contenu de l'art oratoire prononcé dans ce mode communicationnel particulier malagasy s'appelle *kabary* et le *raiamandreny*, la personne désignée pour le prononcer est connu sous le titre d'un *mpikabary*.

⁷⁰¹ L'observation citée ci-dessus se trouve dans Lalao François RABENANDRASANA (2006), *Kabary « Fantsakana » Tovizin-tsy lany antsakain-tsy mba ritra* », Antananarivo, imprimerie 2000, p. 17.

La valeur culturelle du *kabary* est importante à Madagascar et mérite d'être préservée. »⁷⁰²

Cette charte précise la nature du *kabary* et indique les fonctions de cet art oratoire qui tient une place importante dans le quotidien de la population de Madagascar. La même charte indique que le *kabary* est illustré par des proverbes (*ohabolana*), des jeux de mots, des maximes (*hainteny*), des expressions imagées, des allégories colorées et poétiques. La fonction première du *kabary* est de transmettre des informations d'aspect particulier de la vie commune, du niveau de la famille, du *fokonolona*⁷⁰³ et au niveau national. Le *kabary* pourrait être un souhait, une félicitation, une annonce, des enseignements sociaux, des paroles de consolation, des informations, ou bien des paroles d'accueil ou de remerciement.

Dans la même veine, Hajaina Naomy Andrianasolo, une spécialiste et enseignante du *kabary* comme art oratoire à Madagascar, précise dans son livre⁷⁰⁴ qu'une cérémonie (*fihaonambahoaka*) sans *kabary* à Madagascar est devenue une cérémonie insignifiante⁷⁰⁵.

Raharimanana apporte une précision de plus:

« *Kabary*, discours prononcé lors des grands événements de la vie du Malgache, présente une grande habileté dans l'utilisation imagée de la langue nationale. Chaque région a sa propre originalité. Exemple: le *Sokela* (chez les Betsileo), le

⁷⁰² RÉPUBLIQUE DE MADAGASCAR, *Madagascar. Arrêté n° 14631/ 2013 portant charte du Kabary et des Mpikabary*, disponible sur internet dans <http://www.axl.cefan.ulaval.ca/afrique/madagascar-arrete-14631-2013.htm>. (Consulté le 10 juillet 2014).

⁷⁰³ A titre de rappel le *fokontany* est un territoire où vit le *Fokonolona*, un groupement politique plus large que la famille et plus restreint que le *Mpiray Tanindrazana* (littéralement « même nation »). Les *fokonolona* sont les *vahoaka* (le peuple – l'Assemblée), toutes les personnes qui se réunissent et reconnaissent avoir des parents sages, *raiamandreny*. Pour les détails, voir Robert DUBOIS (1998), *Malagasy aho*, Antananarivo, Edisiôna Md Paoly, pp.110-118.

⁷⁰⁴ Hajaina Naomy Andrianasolo fait partie des rares femmes instructrices et chercheuses concernant le *Kabary* Malagasy. Pendant plusieurs années, elle a occupé le poste de présidente du Centre FIMPIMA (*Fikambanan'ny Mpikabary eto Madagascar* ou Association des *Mpikabary* à Madagascar). Elle est l'auteure du petit manuel simple et adapté au grand public qui s'intéresse au *Kabary Malagasy*. Voir Hajaina Naomy ANDRIANASOLO (2010), *Atrana : Ireo fampianarana folo hahafehezana « kabary » sy lahateny imasombahoaka*, Antananarivo, FIMPIMA, 32 pages. Traduction libre du titre: *Application : Les dix enseignements qui permettent de maîtriser le «Kabary» et l'art oratoire en public*.

⁷⁰⁵ La citation ci-dessus est tirée de la version originale en malagasy : « *Raha lanonana tsy misy kabary dia toa maivana* ». Voir *ibid.*, p. 2.

Rasavolana (chez les Sihanaka et les Betsimisaraka). Cette diversité culturelle ne fait que témoigner sa richesse. »⁷⁰⁶

Par ce fait, sa stratégie discursive reflète la nature de la vision du monde des Malagasy. Ainsi, un court *kabary* va être présenté pour déceler certains éléments essentiels qui qualifient une activité communicationnelle considérée comme un *kabary*. Le *kabary* choisi comme exemple ici a été élaboré par les élèves de la classe Première Scientifique du Lycée Français Ambatobe Antananarivo dans un projet intitulé « Projet RAFIRINGA, Une fleur de Madagascar »⁷⁰⁷. Ce *kabary* a été prononcé le 28 mai 2014 devant la Nécropole nationale Rembercourt-aux-Pots en France lors de la cérémonie honorant la mémoire des soldats et travailleurs de Madagascar morts pour la France pendant la Première Guerre mondiale.

Ce discours est important pour notre analyse, car il a été prononcé devant une audience non malagasy en tenant compte que les ESCL, objet d'études de cette recherche, utilisent certains éléments du style de *kabary* en suivant la logique d'un discours théologique étranger au mode communicationnel malagasy. Similairement dans cette illustration, la structure du *kabary* prononcé devant une audience française ici respecte les éléments constitutifs d'un *kabary* malagasy mais elle a été adaptée à la logique de la manière de penser française. En conséquence, observer sa stratégie discursive permet de faire ressortir les nuances entre la logique de la manière de penser de la population de

⁷⁰⁶ RAHARIMANANA, *Registre internationale de la mémoire du monde, Le kabary*, ibid., p. 1.

⁷⁰⁷ Voir : Les élèves 1S2, *Projet RAFIRINGA, Une fleur de Madagascar*, Antananarivo, Lycée Français. L'intégralité de ce *Kabary* vient du site de l'Ambassade de France à Madagascar dans <http://www.ambafrancemada.org/IMG/pdf/kabary.pdf>. (Consulté le 13 juillet 2014).

Madagascar et l'univers mental occidental « selon le schème de pensée d'un public des lettrés »⁷⁰⁸.

« Mesdames, Messieurs, honorable assistance,

Comme on dit à Madagascar, les paroles ne se confient ni à l'herbe qui peut brûler, ni au bois qui peut pourrir, ni à la terre qui est muette et finira par nous ensevelir. Confiées aux héritiers elles sont éternelles. Mais les paroles sont comme la toile d'araignée: pour l'orateur habile, elles sont un abri; pour le maladroit, elles sont un piège.

Veuillez nous excuser de prendre la parole devant vous aujourd'hui. Nous ne sommes ni des aînés, ni des adultes, ni même des majeurs. Nous ne sommes pas non plus de très habiles discoureurs.

Pardon d'avance à ceux que nous pourrions blesser sans le vouloir par nos paroles. On dit en malgache que le chagrin est comme le riz dans le grenier : chaque jour il diminue un peu. Nous sommes réunis en ce mercredi 28 mai 2014 autour de la tombe du tirailleur malgache RAFIRINGA, décédé il y a presque cent ans, le 28 février 1918. Plus de 40 000 soldats et travailleurs de Madagascar et dépendances participent à la Première Guerre mondiale. 10% de ces hommes n'ont jamais revu l'océan Indien; parmi eux, 80% périssent de maladie, victimes du froid et des virus européens. Près d'un millier d'hommes perdent la vie hors du sol français, disparus en mer lors de torpillages, morts sur le front d'Orient ou en Afrique du Nord. On trouve des noms malgaches dans les nécropoles de 18 pays d'Europe et de Méditerranée, de l'Algérie à la Russie, de l'Allemagne à la Turquie. Près de 300 Malgaches périssent sur le seul sol grec.

Ici même, dans ce cimetière militaire de Rembercourt, 35 hommes de la Grande Île sont enterrés. 32 autres se trouvent dans d'autres nécropoles de la Meuse. Si nous avons choisi RAFIRINGA, c'est parce qu'il est né dans le quartier d'Ambatobe, où se trouve notre Lycée Français de Tananarive. Son destin ne diffère pas beaucoup de celui des autres Malgaches impliqués dans cette guerre. Nous en connaissons une partie par sa fiche qui figure dans le registre des « morts pour la France » du Ministère de la Défense, et par le journal du bataillon où il a servi.

Ce soldat 2^e classe, né vers 1886 à Ambatobe, a été recruté à Tananarive sous le matricule 24992. Il avait 30 ans quand il s'est embarqué pour Marseille. Il a dû affronter une traversée éprouvante sur le pont d'un navire postal où s'entassaient les recrues des colonies. Arrivé sur la Côte-d'Azur après quatre semaines en mer, il s'est retrouvé au « dépôt des isolés coloniaux » avec d'autres Malgaches, des Sénégalais, des Indochinois, des Somalis ou des Canaques. Il a ensuite été affecté au 23^e Bataillon de Tirailleurs Malgaches, formé en octobre 1917. Il a embarqué pour la Voie Sacrée le mois suivant. En décembre, de nombreuses affections des voies respiratoires ont été constatées dans son bataillon et le nombre de malades était de 246 sur un effectif d'un millier.

En janvier 1918, un détachement de 100 travailleurs du 23^e BTM a été mis à la disposition du 13^e Régiment de Chemins de fer américain pour la construction d'un quai à la gare de Souilly. RAFIRINGA en faisait partie. Il a travaillé dans des conditions de température qu'il n'avait jamais connues et n'a pas échappé lui aussi à la maladie, qui l'a terrassé le 28 février 1918 à l'hôpital

⁷⁰⁸ Cette expression vient de la réflexion de l'Ethnologue linguistique malagasy Eugene Mangalaza dans son analyse sur la place que tient l'art oratoire dans la société *Betsimisaraka* de Madagascar. Voir Eugène MANGALAZA, Thierry WENDLING, « La parole va, comme le lémurien, de branche en branche », les jeux de l'oralité chez les Betsimisaraka de Madagascar », dans *ethnographiques.org*, Numéro 4 - novembre 2003, URL: <http://www.ethnographiques.org/2003/Mangalaza.Wendling#3>. (Consulté le 6 février 2015).

d'opération et d'évacuation n°4 du centre hospitalier de Souilly. Ses proches sont probablement restés sans nouvelle de lui pendant plus d'un an. Ils ont vu revenir petit à petit après l'armistice les premiers tirailleurs.

En mars 1919, l'acte de décès de RAFIRINGA est envoyé à son domicile, à Ambatobe. Sa famille n'a vraisemblablement jamais su où il reposait. Après avoir été enterré à Souilly, son corps a été transféré dans cette Nécropole Nationale de Rembercourt-aux-Pots.

RAFIRINGA repose sous une stèle musulmane, comme beaucoup de ses camarades malgaches dans ce cimetière. Des recherches sont en cours pour vérifier la confession déclarée de ces soldats de la Grande île. Nous ne connaissons pas sa famille restée à Madagascar. Avait-il des enfants? Des frères et sœurs? Probablement si on se réfère à son âge au moment de son départ. Comment ses proches ont-ils pu faire le deuil?

Dans la tradition malgache, il est essentiel pour les vivants d'honorer les morts. Un proverbe dit : « Les morts ne sont vraiment morts que lorsque les vivants les ont oubliés ». Un autre dit : « Le souvenir qu'on vous porte vaut mieux que le présent lui-même ».

Nous espérons que cette cérémonie permette de conserver vivante la mémoire de RAFIRINGA et de tous les Malgaches qui reposent à ses côtés. Le passé est aussi là pour éclairer le présent. A Madagascar, on dit qu'il faut faire comme le caméléon : regarder en arrière pour mieux avancer.

Nous souhaitons tout particulièrement saluer les élèves de 1ES2 du Lycée de Bar-le-Duc, Monsieur et Madame SCHWINDT et toutes les autres personnes impliquées dans la réalisation de ce geste hautement symbolique.

Nous remercions toutes les personnes présentes aujourd'hui de nous avoir écoutés. Passons maintenant aux témoignages individuels [...] »

Dans ses études, Rabenandrasana identifie plusieurs types de *kabary* et précise que, malgré les différentes formes de cet art oratoire, il existe une structure commune qui les constitue comme une unité de discours bien ordonné issue de la créativité culturelle malagasy. « Le *kabary* contient des parties hiérarchisées qu'on ne peut pas interchanger ou omettre jusqu'à l'explication de la raison du rassemblement. »⁷⁰⁹ Sur ce sujet, Andrianasolo souligne que, d'une manière générale, un *kabary* est structuré en huit parties bien distinctes : (1) *Ny Tari-dresaka* ou L'introduction (2) *Ny Alasarona* ou Le dévoilement, (3) *Ny Azafady* ou Le pardon, (4) *Ny Fialantsiny* ou L'excuse, (5) *Ny Hasina* (rendre l'audience sacrée) *sy arahaba* (saluer l'audience), (6) *Ny Firariantsoa* ou Le souhait, (7)

⁷⁰⁹ « *Ny kabary dia misy ambaratongan-Drafitra tsy azo ampifamadihana na dingana, mandra-pahatonga eo amin'ny fototra tena antom-pihaonana.* » Voir RABENANDRASANA, *Kabary « Fantsakana » Tovizintsy lany antsakain-tsy mba ritra* », *ibid.*, p. 36.

Ny Ranjan-kabary ou le corps du *kabary* et (8) *Ny Fisaorana* (Le remerciement) sy *Famaranana* (La conclusion)⁷¹⁰.

(1) *Ny Tari-dresaka* ou L'introduction : Un *kabary* commence toujours par une introduction bien conçue – un paragraphe accrocheur qui vise à attirer les auditeurs à bien écouter celui ou celle qui prononce le *kabary* (*Mpikabary*) et à bien saisir le contenu de son message. Cette introduction contient souvent des jeux de mots ou des proverbes attrayants, selon Andrianasolo⁷¹¹. Cette introduction est identifiée dans la première partie de notre illustration :

« Comme on dit à Madagascar, les paroles ne se confient ni à l'herbe qui peut brûler, ni au bois qui peut pourrir, ni à la terre qui est muette et finira par nous ensevelir. Confiées aux héritiers elles sont éternelles. Mais les paroles sont comme la toile d'araignée: pour l'orateur habile, elles sont un abri; pour le maladroit, elles sont un piège. »⁷¹²

Cette pratique manifeste à la fois la valeur et le respect d'un discours dans la mentalité des Malagasy. Un *kabary* lie les humains avec leur environnement; et il a comme fonction de consolider la relation harmonieuse entre la population, le monde visible et invisible. Dans la pratique du *kabary*, la valorisation de la parole se fait toujours à partir de proverbes et de paroles imagées car « elle vise d'abord à susciter l'imaginaire de l'audience pour que chaque personne présente comprenne tout de suite le sens du message émis par l'orateur »⁷¹³. (Traduction libre)

(2) *Ny Alasarona* ou Le dévoilement (enlever la voile) : Cette partie vise à souligner la raison pour laquelle l'assemblée se réunit et pourquoi celui ou celle qui parle

⁷¹⁰ ANDRIANASOLO, *Atrana : Ireo fampianarana folo hahafehezana « kabary » sy lahateny imasom-bahoaka*, ibid., pp. 8-13.

⁷¹¹ Ibid., p. 8.

⁷¹² Une partie de l'introduction du *Kabary* étudié dans cette partie.

⁷¹³ « *Fa raha lazaina an'ohatra ny teny, dia mamelona ny sary ao an-tsaina ka toy ny manatri-maso, satria sady mahafinaritra ny mihaino azy, ary fantatra avy hatrany izay hevitra raiketin'ny sary ao an'eritreritra.* » RABENANDRASANA, *Kabary « Fantsakana » Tovizin-tsy lany antsakain-tsy mba ritra* », ibid., p. 38.

est choisi comme *Mpikabary* (porte-parole) chargé de prononcer le discours durant ce jour de rassemblement, selon Andrianasolo⁷¹⁴.

(3) *Ny Azafady* ou Le pardon : Cette partie sert au *mpikabary* à demander la permission de prendre la parole devant toutes les personnes présentes. Rabenandrasana explique que, dans cette partie du « *Azafady* », le mot « *fady* » désigne des interdits et « *Azafady* » signifie littéralement « Qu'on puisse transgresser⁷¹⁵ ». Andrianasolo note que la demande du pardon ici est adressée au *raiamandreny*, aux aînés, à toutes personnes de même niveau de vie et de la même génération que le *mpikabary* et aux jeunes et enfants, futur et avenir de la société⁷¹⁶. C'est-à-dire, en prononçant un *kabary*, la personne transgresse un tabou et elle devrait demander le pardon de l'Assemblée – *fokonolona* – principale détentrice de la parole.

(4) *Ny Fialantsiny* ou L'excuse : Elle consiste à jeter le *Tsiny* – une malédiction due à un acte de transgression d'un interdit ou une accusation due à des erreurs du *mpikabary*. Dans cette étape, le *mpikabary* rappelle qu'il n'existe pas de *kabary* parfait. Le *mpikabary* s'excuse d'emblée de son incapacité et de ses probables maladresses⁷¹⁷. La personne s'excuse car elle est en train de commettre un acte de transgression en prenant la parole qui appartient au *fokonolona*. Soulignons ici que dans l'attitude mentale des Malagasy vis-à-vis de l'art oralitaire, le *Zanahary* reste l'auteur et le garant de la véracité des messages énoncés, et l'individu qui parle n'est qu'un simple messenger participant à la garantie de l'existence de l'harmonie. La dynamique de la production des nouveaux

⁷¹⁴ ANDRIANASOLO, *Atrana : Ireo fampianarana folo hahafehezana « kabary » sy lahateny imasombahoaka*, ibid., p. 8.

⁷¹⁵ RABENANDRASANA, *Kabary « Fantsakana » Tovizin-tsy lany antsakain-tsy mba ritra* », ibid., p. 38.

⁷¹⁶ ANDRIANASOLO, *Atrana : Ireo fampianarana folo hahafehezana « kabary » sy lahateny imasombahoaka*, ibid., p.9.

⁷¹⁷ Ibid., p.10.

kabary, *ohabolana*, ou autre parole imagée est donc considérée comme un acte divin. De toute évidence, la personne s'excuse à chaque fois qu'elle prend la parole dans un discours cérémonieux de Madagascar (*miala tsiny*)⁷¹⁸.

L'*Alasarona* (enlever la voile), l'*Azafady* (demande de pardon) et le *fialan-tsiny* (excuse) sont identifiées dans notre illustration :

Veillez nous excuser de prendre la parole devant vous aujourd'hui. Nous ne sommes ni des aînés, ni des adultes, ni même des majeurs. Nous ne sommes pas non plus de très habiles discoureurs. Pardon d'avance à ceux que nous pourrions blesser sans le vouloir par nos paroles. On dit en malgache que le chagrin est comme le riz dans le grenier : chaque jour il diminue un peu. Nous sommes réunis en ce mercredi 28 mai 2014 autour de la tombe du tirailleur malgache RAFIRINGA, décédé il y a presque cent ans, le 28 février 1918. Plus de 40 000 soldats et travailleurs de Madagascar et dépendances participent à la Première Guerre mondiale. 10% de ces hommes n'ont jamais revu l'océan Indien; parmi eux, 80% périssent de maladie, victimes du froid et des virus européens. Près d'un millier d'hommes perdent la vie hors du sol français, disparus en mer lors de torpillages, morts sur le front d'Orient ou en Afrique du Nord. On trouve des noms malgaches dans les nécropoles de 18 pays d'Europe et de Méditerranée, de l'Algérie à la Russie, de l'Allemagne à la Turquie. Près de 300 Malgaches périssent sur le seul sol grec.

Cette partie manifeste une attitude bien particulière, comme le souligne Pierre André Randrianaivoson, un ethnologue qui a effectué des études sur le *Hiragasy* (danse traditionnelle et populaire malagasy) et sur le *kabary* comme arts communicationnels de Madagascar. L'auteur écrit :

« Le *Mpikabary* attire l'attention de son audience et démontre sa capacité à maîtriser l'art oratoire à partir de son attitude humble et son art de s'excuser en se considérant lui-même comme incapable et novice dans la matière. »⁷¹⁹ (Traduction libre)

⁷¹⁸ Comme il est déjà mentionné, *miala tsiny* est traduit littéralement par « éviter les malédictions ». L'orateur doit s'excuser parce que la personne est en train de commettre un acte explicitement transgressif. L'anthropologue Pierre-Loïc Picaud compare cet acte de prendre la parole à une « usurpation violente d'un pouvoir magique ». Chez les Malagasy, disait le chercheur, la parole cérémoniale appartient au *Zanahary* et aux ancêtres. Celle ou celui qui prend la parole à leur place doit s'excuser devant tout le monde. Il ou Elle doit adopter un acte incessant d'humilité en s'excusant sans arrêt dans sa prise de la parole (*miala tsiny*). Voir les détails dans PICAUD, *Un culte d'exhumation des morts à Madagascar : le Famadihana*, *Anthropologie psychanalytique*, ibid., p. 311.

⁷¹⁹ Pierre André Ranaivoarison est un prêtre jésuite et ethnologue de formation. Il a soutenu sa thèse de doctorat à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales en France. Voir Pierre André RANAIVOARISON (1998), *Les Mpihiragasy : Chanteur populaire de Madagascar*, Paris, EHSS, thèse de doctorat en ethnologie. Pour la précision citée ci-dessus, sa version originale : « *Mampiseho ny fahaizany mikabary amin'ny alalan'ny fietreny tena ho tsy mahay mandahan-teny ny mpikabary hisintonany ny mpijery.* » se trouve dans Pierre André RANAIVOARISON (2000), *Ny hiragasy*, Antananarivo, Editiôna Md Paoly, pp. 8-9.

L'adoption de cette attitude d'humilité manifeste l'imaginaire paradoxal des Malagasy difficilement compréhensible par les non Malagasy. Elle fait partie des valeurs fondamentales de l'éthos du *Fihavanana* de cette population qui considère que la sagesse et l'honneur s'acquièrent à partir de la patience et de la négation de soi. Cette mentalité touche le comportement exigé par la société, le *fokonolona* – l'audience d'un *kabary*. C'est-à-dire, un *kabary* bien réussi s'évalue à partir de la beauté des énoncés prononcés de la part du *mpikabary*. Il réitère maintes fois dans son discours qu'il n'est pas digne d'être désignée comme porte-parole devant le public propriétaire du *kabary*. Les évêques adoptent parfois cette attitude dans leur stratégie discursive quand ils construisent les ESCL. Ainsi, cet aspect de l'*Alasarona* (enlever la voile), de l'*Azafady* (demande de pardon) et du *fialantsiny* (excuse) sera dans l'arrière-plan de notre analyse textuelle.

(5) *Ny Hasina* (rendre l'audience sacrée) *sy arahaba* (saluer l'audience). Cette étape est le moment de la salutation suivi d'un hommage donné au *fokonolona* en le considérant comme une unité sacrée c'est-à-dire représentant des ancêtres et représentant du flux vital divin. Dans la structure du *kabary* malagasy, cette partie vient en cinquième position. Dans la logique occidentale, elle se fait au commencement du discours. En langue malagasy, elle est souvent exprimée en *Tompokolahy sy Tompokovavy*, traduit littéralement par : Seigneurs messieurs et Seigneurs mesdames. En français, elle est exprimée par l'expression « Mesdames, Messieurs, honorable assistance » prononcée au début du discours qui met plus l'accent sur le respect et l'honneur que sur la sacralité de l'audience.

(6) *Ny Firariantsoa* ou Le souhait. Le *mpikabary* apporte ensuite son souhait à son audience et à tout le peuple en général. Notons que cette partie est placée un peu plus tard dans le contenu du discours prononcé devant une audience française. Rabenandrasana

précise que, dans le *kabary*, le souhait comme « *Veloma* » (Au revoir) se fait tout de suite après la salutation mais pas à la dernière partie du *kabary*⁷²⁰.

« Nous espérons que cette cérémonie permette de conserver vivante la mémoire de RAFIRINGA et de tous les Malgaches qui reposent à ses côtés. Le passé est aussi là pour éclairer le présent. A Madagascar, on dit qu'il faut faire comme le caméléon : regarder en arrière pour mieux avancer. »

« Nous souhaitons tout particulièrement saluer les élèves de 1ES2 du Lycée de Bar-leDuc, Monsieur et Madame SCHWINDT et toutes les autres personnes impliquées dans la réalisation de ce geste hautement symbolique. »

(7) *Ny Ranjan-kabary* ou le contenu du *kabary*. Cette étape contient les « idées fondatrices du message du *kabary*, une étape très importante constituée de proverbes et d'expressions bien soignées visent à faciliter la compréhension de l'essentiel du message. Dans notre illustration, elle commence par le paragraphe :

« Ici même, dans ce cimetière militaire de Rembercourt, 35 hommes de la Grande Île sont enterrés. 32 autres se trouvent dans d'autres nécropoles de la Meuse. Si nous avons choisi RAFIRINGA, c'est parce qu'il est né dans le quartier d'Ambatobe, où se trouve notre Lycée Français de Tananarive. Son destin ne diffère pas beaucoup de celui des autres Malgaches impliqués dans cette guerre. Nous en connaissons une partie par sa fiche qui figure dans le registre des « morts pour la France » du Ministère de la Défense, et par le journal du bataillon où il a servi. »

Le *Ranjan-kabary* se termine par le paragraphe : « Dans la tradition malgache, il est essentiel pour les vivants d'honorer les morts. Un proverbe dit : « Les morts ne sont vraiment morts que lorsque les vivants les ont oubliés ». Un autre dit : « Le souvenir qu'on vous porte vaut mieux que le présent lui-même ».

(8) *Ny Fisaorana* (Le remerciement) *sy Famaranana* (La conclusion)

Cette partie remercie l'audience venue assister à la cérémonie. Durant ce remerciement, le *mpikabary* souligne la grande attention et la patience dont chaque personne a témoigné durant le *kabary*. Ensuite, un *kabary* se termine par un résumé de ce

⁷²⁰ RABENANDRASANA, *Kabary* « *Fantsakana* » *Tovizin-tsy lany antsakain-tsy mba ritra* », *ibid.*, p. 41.

qui a été dit au *Ranjan-kabary* ou un mot de transition pour la suite de la cérémonie⁷²¹. Il manifeste le mouvement circulaire de la pensée malagasy. Le *mpikabary* reprend souvent ce qui a été dit auparavant avant d'avancer à une autre idée. Dans notre illustration, il annonce la suite de la cérémonie : « Nous remercions toutes les personnes présentes aujourd'hui de nous avoir écoutés. Passons maintenant aux témoignages individuels [...] ».

La fonction première du *kabary* transmet des messages informatifs sur un aspect particulier de la vie commune au niveau de la famille, du *fokonolona* ou au niveau national. Dans un souci de l'inculturation, les évêques font usage de plusieurs éléments du *kabary* en transmettant leurs enseignements sociaux. Nous reviendrons sur ce sujet dans notre analyse postcoloniale.

Le *kabary* pourrait être un souhait, une félicitation, une annonce, des paroles de consolation, des informations, des guides sociaux, des paroles d'accueil ou de remerciement. Rabenandrasana souligne ensuite un élément important :

Le *mpikabary* ne prononce pas par cœur son discours, la personne qui prononce le discours est enseignante, correctrice, guide, elle est bien consciente de ce qu'elle est en train de dire. Son audience n'a pas le droit de la juger à partir de la parole qu'elle prononce ou à partir de sa vie quotidienne car elle a sa dignité grâce à sa bonne attitude. Elle est en bonne relation avec tout le monde dans la société⁷²².
(Traduction libre)

Le *mpikabary* est choisi parmi les *raiamandreny* pour sa qualité rhétorique et sa bonne conduite dans la société. A partir de leur recherche, Mattern et Ravelomandeha apportent au moins trois remarques importantes. Premièrement, pour le lien qui existe entre la nature, la fonction du *kabary* et le choix d'un *mpikabary*, les chercheuses constatent que :

⁷²¹ Ibid., p. 43.

⁷²² Version originale: « [...] ny *Mpiakabary* dia tsy mpanao tsianjery na mapnao anjorombony, fa mpampianatra, mpanitsy, mpanoro lalana, mahalala ny zavatra ambarany. Tsy azon'olona tsaraina amin'ny teny aloaky ny vavany sy ny fiainany andavanandro izy, satria manana ny fahamendrehany amin'ireo toetra tsara ananany. » Voir RABENANDRASANA (2006), *Kabary « Fantsakana » Tovizin-tsy lany antsakain-tsy mba ritra », ibid., p. 32.*

Le *kabary* est tout d'abord un lieu où se réaffirment les forces en place : *raiamandreny* au niveau micro local, *mpikabary* au niveau communal. La qualité oratoire demande l'unique levier : celui de l'écoute dans le respecté. Ces *kabary* mettent en évidence l'importance du « vivre ensemble » et du lien social. Sans leurs participations, les individus se trouvent totalement démunis dans ces sociétés sans État⁷²³.

Ainsi, le *kabary* fait partie des responsabilités premières des *raiamandreny*. Sa pratique exige un savoir-faire, elle permet de consolider à la fois la position d'une personne comme *raiamandreny* et l'unité du *fokonolona* dans la logique du *Fihavanana* comme un seul peuple en harmonie avec Dieu le *Zanahary*, le Parent sage par excellence, son environnement visible et invisible. Mattern et Ravelomandeha affirment en plus que :

Ces qualités rhétoriques et oratoires inspirent un don, elles ne s'achètent pas et ne se créent pas. Ce don apparaît cependant le plus souvent dans les familles où il y a déjà un *mpikabary*. Car un père *mpikabary* aidera l'enfant à développer le don qu'il a reçu. Ce don peut se percevoir dès le plus jeune âge « on reconnaît un *mpikabary* dès qu'il a l'âge de parler »⁷²⁴. Mais il faudra attendre que le père disparaisse pour pratiquer le « métier », comme nous l'a dit un interlocuteur: « tant que ton père est *mpikabary*, tu ne dois pas être un bon orateur car tu ne dois pas saper l'autorité de ton père. »⁷²⁵

Deuxièmement, les *raiamandreny* détiennent un pouvoir dans la société et la qualité de leur art oratoire fait partie des critères qui poussent les *fokonolona* à choisir une personne pour devenir *raiamandreny*. Mattern et Ravelomandeha précisent :

« Les *raiamandreny* ont un rôle essentiel dans la bonne marche de la séance de *kabary* et dans la prise de décision. Ils seront toujours choisis pour leur capacité oratoire et leur grande sagesse (qui relègue un « simple » *raiamandreny* au rang de *to-teny*). Le fait qu'ils soient bons *mpikabary* est donc une compétence valorisée sur le terrain. Celle-ci est de plus en plus prisée sur le terrain, pour tous types de poste (comités de gestions, *kabary*, etc.). Les différents leaders de pouvoir

⁷²³ MATTERN & RAVELOMANDEHA, *Étude anthropologique exploratoire : L'organisation sociale et les structures politiques sur le plateau Mahafaly Madagascar, Région Atsimo Andrefana*, ibid., p. 24

⁷²⁴ Ibid., p. 24.

⁷²⁵ Ibid., p. 20.

rencontrés se vantent d'être fils d'un grand *mpikabary*, ou être soi-même un *mpikabary* reconnu dans la région. On pourrait donc imaginer que cette figure de pouvoir prendra de l'importance dans les prochaines années. »⁷²⁶

Troisièmement, Mattern et Ravelomandeha apportent une nuance et remarquent deux types de *mpikabary* désignés à prononcer les discours :

« Nous avons pu observer deux types de Mpikabary : il y a d'une part celui pour lequel l'art oratoire est une compétence importante mais qui n'agira qu'à l'échelle du fokontany. Il n'en fera pas son métier. Il sera le conseiller et rapporteur des raiamandreny. D'autre part, il y a le Mpikabary officiel : celui-ci sera reconnu à l'échelle de la Commune et listé dans les mairies pour ses qualités oratoires exceptionnelles. »⁷²⁷

Pour la nature du *kabary*, le guide d'études de pays élaboré par le *Federal Research*

Division des États Unis destinés à ses agents note que:

« At fokonolona meetings, it is possible to see one of Madagascar's most striking cultural expressions, the kabary (discourse), a lengthy speech in which a speaker uses flowery and poetic language to make a critical point in a most indirect fashion. The people will listen silently from beginning to end. Those who disagree will not express their opinion but will counter with a speech that at first seems to support the first speaker but that actually contains a hidden counterproposal. Speakers may express their views by telling jokes. If people laugh or if they simply act according to the second speaker's proposal, the first has lost. Rarely if ever does an open confrontation between speakers occur. »⁷²⁸

La présente analyse de la structure d'un *kabary* fait ressortir des indications qui permettent de saisir certains aspects spécifiques de la vision du monde malagasy. Cette vision apporte un éclairage sur la nature et les fonctions des discours dans la société malagasy. Elle permet de saisir le rôle que tiennent les *mpikabary* ou *raiamandreny* vis-à-vis d'un *kabary*.

De toutes nos informations, il est éclairant de souligner que de nos jours, dans l'univers de la communication chez la société malagasy, les orateurs et les auteur(e)s des

⁷²⁶ Ibid., p. 23.

⁷²⁷ Ibid., p. 20.

⁷²⁸ METZ, *Indian Ocean: Five Island Countries*, ibid., p. 1.

discours littéraires contemporains font usage de plusieurs éléments du *kabary* sans suivre la structure de ce discours. C'est-à-dire, au sein de leur message public, ils insèrent en plusieurs reprises des proverbes, des paroles imagées et des maximes (*hainteny*), souvent utilisés dans les *kabary* sans effectuer un *kabary* proprement dit. Cette pratique est devenue à la mode, souvent utilisée, par les personnes en campagne électorale, fiévreuses de pouvoir pour capter leur auditoire. Elle se nomme stratégie bien prisée par les personnes, qui souhaitent être entendues par leurs interlocuteurs malagasy. Nous allons vérifier, dans notre analyse, la manière de faire des évêques par rapport à cette affirmation.

2.4 Conclusion

Cette deuxième partie montre les aspects historiques et anthropologiques qui fortifient la manière dont la société malagasy s'auto-organise en permanence. Elle entrevoit la nécessité de saisir le contexte à partir duquel les évêques construisent leurs enseignements sociaux. Cette analyse permet aussi de comprendre certains aspects importants de la vision du monde des destinataires des ESCL. Les précisions dans cette rubrique balisent en fait notre recherche : trouver les raisons menant à l'insuffisance de la pertinence des discours des évêques quand il s'agit d'accompagner la population locale dans leur recherche de réinventer une structure sociopolitique et économique répondant mieux à leurs besoins.

Nous remarquons durant cette deuxième partie de la thèse que les Malagasy proviennent du processus de plusieurs siècles de métissage. À travers son processus de peuplement, une structure sociale locale se pérennise : le *fokonolona*. Cette organisation sociale en *fokonolona* fut progressivement fortifiée avant la période coloniale. Ensuite, pendant 64 ans, la France imposa sa politique d'assimilation aux Malagasy – similaire à ce que la plupart des Africains ont subi⁷²⁹.

⁷²⁹ À ce propos, pour le problème d'assimilation des peuples colonisés, Musa DUBE s'inspire de ses prédécesseurs comme Frantz FANON (1967), *The Wretched of the Earth*, England, Penguin et de NGUGI Wa Thiongo (1986), *Decolonizing the Mind : The Politics of Language in African Literature*, New York, Maryknoll, Orbis books, et développe sa propre analyse de cette théorie d'assimilation de la colonisation dans son ouvrage Musa DUBE, (2000), *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, St Louis, Missouri, Chalice Press, pp. 47-56. Pour la réalité de l'exploitation économique de Madagascar par la France, des documents anciens témoignent du déroulement de cette décision d'annexion – une agression ratifiée par la décision de l'Assemblée Nationale à Paris en 1896. Des écrits expliquant la motivation et les stratégies utilisées pour cet envahissement territorial existent dans les archives coloniales françaises. Par exemple, dans le *Journal officiel français*, le Général Galléni, parmi les pionniers de l'établissement du système colonial à Madagascar, a donné sa version officielle de la situation intitulée « Rapport d'ensemble du Général Galléni » dans le *Journal Officiel*, 6 mai – 3 juin 1899 à Paris. Ernest Lavis se approfondit ce rapport de Galléni dans Ernest LAVISSE (1899), « Une méthode coloniale. L'armée et la Colonisation » dans *Revue de Paris*, 15 juin 1899, pp. 681-698. Plusieurs chercheurs se sont déjà penchés sur l'aspect de l'exploitation des ressources et du travail des indigènes dans le processus historique de la colonisation à Madagascar. Signalons l'existence du document dans les archives de l'IRD (Institut de Recherche pour le Développement) d'une publication de

Les étrangers ont exploité effrontément les ressources naturelles au détriment du bien-être de la population et de son organisation sociale. La structure sociale en *fokonolona* s'est faite discrètement et la société malagasy, divisée entre les côtiers (majoritairement des personnes qui ont des traits physiques autres qu'asiatiques) et les Hauts Plateaux (majoritairement des personnes d'une apparence physique asiatique), fut organisée administrativement à partir de la Loi cadre coloniale française. Mais cette volonté de diviser, de démolir les *fokonolona* et cette domination culturelle du système colonial ne réussit pas à éradiquer le *fokonolona* dans l'imaginaire collectif de ce peuple.

Progressivement, à partir de 1960, l'année de la proclamation de l'indépendance politique de Madagascar, l'importance du *fokonolona* fut rétablie et hautement proclamée dans l'univers social de Madagascar dans les années 1970. Actuellement, il existe au pays une constitution écrite. Elle porte haut la vie nationale et aide la population à réaliser l'intérêt général. Cette constitution définit les institutions, règle leur fonctionnement et précise les rôles incontournables des responsables. Elle encadre la vie nationale de l'État malagasy. Elle reconnaît le *fokonolona* comme cellule sociale vivante de par la base. Ceux et celles qui osent braver les encadrements légaux méritent sanctions par les autorités juridiques appuyés d'un code pénal.

« La mise au pas est venue avec Didier Ratsiraka qui, voyant dans le *fokonolona* une « communauté socialiste et démocratique » (art. 1 de la Constitution de 1975), a fait du *fokontany* la collective décentralisée de base. Cette récupération idéologique avait pourtant conservé l'essentiel, à savoir l'élection au suffrage universel des responsables du *fokontany*, alors que les autres responsables des collectivités décentralisées étaient élus au suffrage indirect. La III^e République d'Albert Zafy restaure la démocratie locale en spécifiant que tous les responsables des collectivités décentralisées sont élus au suffrage universel direct (Constitution

l'ORSTOM (Office de la Recherche Scientifique et Technique d'Outre-mer) sur la relation entre la colonisation et l'exploitation économique à Madagascar en prenant l'exemple de l'exploitation coloniale dans la région du Menabe. Voir Bernard SCHLEMMER (1983), *Le Menabe : histoire d'une colonisation*, Paris, travaux et documents d'ORSTOM, n°164, 267 pages.

de 1992, art. 128 et 129); par contre, il n'y est pas fait mention du *fokontany*, dont les responsables continuent pourtant à être élus au suffrage universel direct. »⁷³⁰

De nos jours, les Malagasy s'organisent dans une structure socioéconomique en tant que *ankohonana* ou *fianakaviambe* et *fokonolona*. Cette structure sociale est régie par des normes et par des règles d'entraide de réciprocité entre les individus formant la collectivité⁷³¹. La structure de l'Église locale suit cette organisation sociale et tient compte de l'importance du *Fihavanana* dans les différents archidiocèses, diocèses, districts, paroisses, *zanampiangonana* (stations missionnaires) et quartiers (communautés de bases).

Les littératures consultées dans cette partie soutiennent l'idée que, malgré le mouvement perpétuel de la formation de l'identité malagasy dans son processus de métissage et d'agressivité de la colonisation, il existe des aspects communs qui définissent – la malagasité – les représentations collectives de la réalité de la part de la population locale à Madagascar. Le peuple Malagasy contemporain possède un noyau identitaire, une structure mentale, une manière de s'organiser en société, des dénominateurs culturels communs, un état d'esprit et un imaginaire collectif. Les personnes chercheuses devraient saisir cette référence de la malagasité dans leurs recherches académiques aujourd'hui.

⁷³⁰ SeFaFi, *Qui veut la mort des Fokontany et des communes?* Antananarivo, Observatoire de la vie publique de Madagascar, série Communiqué, 12 mars 2016, disponible dans URL : <http://sefafi.mg/fr/posts/qui-veut-la-mort-des-fokontany-et-des-communes> . (Consulté le 4 avril 2016).

⁷³¹ La collectivité malagasy est constituée d'une mosaïque de microsociétés qui pourraient être *fianakaviana*, *ankohonana*, *fianakaviambe* et *fokonolona* selon leur grandeur en nombre des membres constituants. Les *ankohonana* et *fianakaviambe* s'organisent dans un milieu social appelé lui-même *fianakaviana*. Le terme *fianakaviana* signifie littéralement famille, ainsi la relation entre les membres au sein des *ankohonana* et des *fianakaviambe* est organisée à partir des liens de parenté. Les premiers *raiamandreny* sont donc les grands parents et les parents des membres. Par contre, le *fokonolona* est plutôt une organisation de microsociété qui rassemble plusieurs personnes qui ne sont pas nécessairement des personnes issues d'une même lignée familiale mais qui se considèrent comme « *iray aina* » même appartenance du flux vital, « *iray vatsy* », même sort et destinée et qui vivent dans un même *fokontany* – un même lieu de vie. Les *raiamandreny* dans cette organisation sociale sont identifiés par les membres. Des fois, ils sont élus, des fois ils sont acclamés par unanimité, des fois, ils ont acquis leur notoriété naturellement grâce à leur sagesse et savoir-vivre.

Toutes les aspirations naturelles de la population locale de nos jours prennent appui sur cette malagasyté.

Cette identité malagasy s'ancre dans la notion du *Fihavanana*, une conscience de l'importance de la vie (*aina*). Un flux vital s'écoule dans deux mondes complémentaires : le visible et l'invisible formant une même famille. La vie prend sa source dans le monde invisible à partir de l'Être Suprême l'Andriamanitra *Andriananahary* et circule en permanence à travers les Grands Ancêtres, les ancêtres et les êtres invisibles pour être transmise au monde visible. Ce flux vital est symbolisé dans l'imaginaire collectif dans deux aspects : (1) le *Hasina*, sacralité vivifiante, raison d'être de l'existence, en tant de bénéficiaires d'une même bénédiction d'un *Zanahary* - Créateur procréateur (Parent), et (2) le *Tso-drano*, la bénédiction, énergie fortifiante, garante de l'harmonie sociale et condition *sine qua non* pour affronter la réalité de la vie des *fokonolona* de tous les jours.

L'accueil de l'écoulement du flux vital venant du monde invisible dans les membres du monde visible unit la population dans une perception de la vie, laquelle donne priorité à la cohabitation dite *Fihavanana* et à une vision du monde plutôt circulaire que hiérarchisée, en tenant compte de l'importance des *raiamandreny* qui sont à la fois parents sages et enfants du *fokonolona*.

Dans la compréhension de l'organisation sociale des Malagasy en *fokonolona*, il a été déjà mentionné qu'il n'y a pas de place pour des opposants légaux. La compréhension de la démocratie est perçue sous l'angle d'un consensus social entre personnes qui incluent en même temps les membres de la collectivité et les *raiamandreny*⁷³². Saisir cette manière de voir le monde ouvre l'importance de notre recherche. Cela nous aide à comprendre la

⁷³² Pour tous les détails, voir DUBOIS, *L'identité malgache. La tradition des Ancêtres*, ibid., p. 80.

manière dont les évêques font usage de la cosmogonie locale dans leur stratégie discursive, quand ils font face au processus de la démocratisation et à la libéralisation de l'économie de Madagascar.

Les Malagasy croient qu'en vivant ensemble, il existe une partie de l'autre en soi, la personne partage le même *aina* venant du Créateur *Zanahary* (Parent) qui se trouve dans tous les existants, qui vivent sur le même terroir. Les cohabitants, bénéficiant de la dynamique du *Fihavanana*, sont devenus des parentés (*mpihavana*). Ces personnes sont issues de la même source de vie (*loharanon'aina*). Il est observé ici, que vice versa, ce sentiment d'appartenance aux mêmes parents engendre ensuite une unité communautaire fondée sur l'éthos du *Fihavanana*⁷³³, une solution organisationnelle soudée sur un idéal d'harmonie en *fokonolona* et d'entente mutuelle dans une recherche permanente d'un consensus social pour favorisant le bon écoulement de l'*aina*.

Au sein du *fokonolona*, les membres choisissent entre eux des groupes de personnes – des *raiamandreny* – qui à la fois sont expérimentés (sages) et acceptent de jouer le rôle des aînés (parents); ce sont des personnes qui aiment le *Fihavanana* (*liam-pihavanana*), maîtrisant les règles de l'art oratoire, surtout le *kabary*. Ces *raiamandreny* se

⁷³³ Plusieurs auteurs ont déjà effectué des recherches anthropologiques sur l'éthos du *Fihavanana*. Par exemple, Rabemananjara donne sa description de la mutation sociale privée du *Fihavanana* et évoque sa nostalgie : « On était solidaire parce qu'on se réclamait de la même lignée. On était solidaire en raison du voisinage et de la proximité, face aux périls et aux nécessités. L'aide mutuelle s'exerçait spontanément dans de nombreux domaines et de nombreuses circonstances. On était ensemble pour le travail des rizières, pour l'entretien des terres des personnes malades ou absentes. On était ensemble pour réparer ou construire les tombeaux. On portait secours aux vieillards, aux infirmes, aux souffrants. En cas de décès, c'était la communauté qui se chargeait de tout. Dans le contrat social, on était les uns pour les autres. » Raymond William RABEMANANJARA (2001), *Le monde malgache, Sociabilité et culte des ancêtres*, Paris, L'Harmattan, p. 27. La thèse du jésuite François de Paul Randriamanalina, élabore encore davantage la notion du *Fihavanana* du point de vue théologique. Voir François de Paul RANDRIAMANALINA (1999), *Essai sur l'inculturation de l'Évangile à Madagascar. Du Famadihana à la christologie pascale*, Ottawa, Université d'Ottawa & Saint-Paul (Thèse), pp. 229-256. En page 253, l'auteur affirme que « [...] nous nous estimons en droit d'affirmer, non seulement que le *Fihavanana*, garant de l'*aina*, est la pièce la plus précieuse reçue de l'héritage des ancêtres malgaches, mais aussi qu'il n'est pas fréquent de trouver un comportement qui prépare d'une façon aussi directe à la pratique de la charité chrétienne. »

responsabilisent. Ils assurent la solidité des liens communautaires, chemin et réceptacle du flux vital.

Ces parents sages se présentent comme chefs au sein de la collectivité en enfants obéissants dans la société; ils doivent en effet se doter d'une grande capacité d'humilité et d'obéissance pour réaliser la destinée de la communauté dictée par le consensus de cohabitation. Il est important de souligner ici, qu'à partir d'un long processus de consultation, un *raiamandreny* pourrait perdre sa sacralité (*very hasina*), c'est-à-dire : ne plus être parent sage, s'il prononce des discours qui n'apportent pas la consolidation à la vie sociale, ou s'il commet dans sa vie des actes inacceptables trahissant les conventions communes.

Il existe aussi des consensus, non écrits, des lois et manières de vivre en société rythmés par le *Fihavanana*. Cette constitution, non dite et non écrite, se vit et s'applique sous l'autorité des *raiamandreny* et du *fokonolona*. Dans la cosmogonie malagasy, ceux et celles qui osent contredire cette constitution non dite, recevront la malédiction venant du *Zanahary* et des ancêtres. L'application de cette constitution provient de croyance des *Tsiny, Tody, Vintana, Lahatra et Anjara*. Le pouvoir des évêques, comme parents sages, se présente et s'enracine dans cette perspective. Dans l'univers mental des chrétiens catholiques, il n'est pas recommandable, en effet, de remettre en question les discours de ces parents sages.

Ce chapitre intéressant note à toute fin que la réalité sociale actuelle sur l'île montre une similarité significative avec l'«africanité» malgré la discrétion totale sur ce sujet. D'un côté, le quotidien des Malagasy et leur imaginaire collectif manifestent que leur identité est influencée par les cultures du continent africain. En plus, leur condition économique

marquée par des souffrances inutiles se marie bien avec à celle de leurs voisins de l'Afrique subsaharienne.

La prise en compte des études théologiques effectuées sur le continent africain nous apparaît indispensable, pour toute interprétation théologique, qui souhaite être 'contextuelle' à Madagascar. C'est pour cette raison, que cette recherche emprunte la manière d'approcher et d'interpréter les textes bibliques de Musa Dube dans son analyse des ESCL. La bibliste, à partir de son contexte essaye de bâtir une relation juste quand elle lit et interprète les Écritures Saintes.

Comme déjà mentionné *supra*, les Malagasy sont un peuple issu de plusieurs siècles de métissage. Ils ont leur manière de se situer dans le monde. Dans ce contexte, d'un côté, il faut tenir compte de l'influence culturelle asiatique sur la population. Par ce fait, il existe à Madagascar une persistance de la circulation d'un courant de pensée négative sur ce qui touche l'Afrique. De l'autre côté, il faut tenir compte de l'africanité dans la situation marquée par l'injustice sociale des Malagasy. Toute interprétation théologique qui souhaite participer à une recherche d'une relation juste entre les humains dans le contexte de Madagascar amène donc inmanquablement à tenir compte de cette interaction, entre les éléments symboliques, qui constituent le milieu de vie et l'identité du peuple Malagasy contemporain.

TROISIEME PARTIE : ANALYSE POSTCOLONIALE DES ENSEIGNEMENTS SOCIAUX CATHOLIQUES LOCAUX

3.1 Introduction

Dans une perspective des théologies contextuelles attentives aux situations d'oppression, de pauvreté, d'injustice et des souffrances inutiles, cette troisième partie concerne l'étude proprement dite des discours de leaders catholiques qui portent sur la situation de Madagascar. Elle étudie surtout les manières épiscopales d'interpréter les événements sociopolitiques locaux en rapport avec la vision du monde malagasy, combinées avec les grands principes des enseignements sociaux de l'Église catholique romaine durant le processus de la libéralisation de l'économie et de la démocratisation sur l'île.

La visée de notre analyse porte en fait sur l'ensemble du dispositif de communication dans lequel les ESCL s'inscrivent : la réalité sociohistorique et politique de leur production, le statut institutionnel et les options théoriques des auteurs, les formulations utilisées fréquemment dans les ESCL et les différents styles d'énonciation de même que leurs associations avec le schème mental de leurs audiences.

Une première lecture des ESCL – celle que nous avons faite durant la première partie de cette thèse laisse, l'impression de prises de parole inclusives, d'un épiscopat qui souhaite converser avec l'ensemble de la société civile et de discours orientés vers des éléments anthropologiques locaux. Mais une analyse plus attentive confirme-t-elle cette impression ? Ainsi, à partir d'une lecture postcoloniale des ESCL, l'analyse textuelle consiste à identifier certains indices qui aident à saisir la stratégie des leaders catholiques de produire leurs discours en rapport avec le *Fihavanana*, le *raiamandreny* et le *kabary*.

Les processus de la démocratie et de la libéralisation de l'économie enveloppent deux évènements. Ils donnent lieu à l'écriture de l'ensemble des ESCL analysés dans cette thèse⁷³⁴. À la lumière des idées clés de Musa Dube, nous allons vérifier la présence de la tendance à la généralisation, à la formulation des affirmations non fondées, à la dichotomie et à la hiérarchisation dans les textes des évêques. En conséquence, l'analyse se subdivise en deux chapitres.

Le premier chapitre vérifie la présence de ces catégories coloniales dans les enseignements sociaux qui s'intéressent à la situation économique des Malagasy. Le deuxième chapitre essaye de repérer ces mêmes catégories coloniales dans les ESCL parlant de la situation politique de Madagascar. Dans chacun des deux chapitres, l'étude discursive porte une intention spéciale sur la dynamique de ces catégories coloniales avec l'usage des évêques de la notion du *Fihavanana*, des *raiamandreny* et des éléments du *kabary*.

⁷³⁴ Rappelons que les déclarations papales sur Madagascar, les exhortations apostoliques des évêques aux habitants de la Grande île et les lettres pastorales et les déclarations collectives des évêques locaux publiées dans les années 1982-2002 sont les sources premières de cette analyse.

3.2 CHAPITRE 5 : La structure discursive des ESCL liée à la libéralisation économique

Ce chapitre vérifie la présence de catégories coloniales dans les ESCL. Elle accompagne la population de Madagascar dans l'option d'adopter l'économie du marché durant le régime marxiste-léniniste et d'accepter le renforcement du programme d'ajustement structurel durant la période démocratique. Musa Dube soutient que le colonialisme et l'impérialisme sont issus de l'idée qui normalise l'oppression des humains par d'autres êtres humains. Dans la relation internationale, cette domination s'enracine à partir de la violence culturelle. La relation injuste s'enracine dans un mécanisme de l'homogénéisation.

Selon Dube, dans ce mécanisme, les colonisateurs et les impérialistes veulent d'abord conquérir des groupes de nations. Ensuite, ils imposent aux nations conquises leur vision du monde, leur système économique et leur système de pouvoir pour leur propre bénéfice. La légitimité et la pérennité de cette relation injuste marquée par la subordination des humains entre eux sont entretenues par de multiples discours universitaires occidentaux et par des méthodes d'interprétation des textes (anciens et nouveaux)⁷³⁵. La théologienne l'identifie comme une violence culturelle. Les auteurs de ces discours adoptent une manière de penser provenant d'une tendance masculine et patriarcale conclut la féministe.

Dube explique que dans leurs discours, les colonisateurs et les impérialistes normalisent leur domination des vaincus à partir d'une formulation des généralisations des idées et des affirmations non-fondées⁷³⁶. Ensuite, en fracturant la réalité en deux pôles opposés en permanence (homme-femme, civilisé-sauvage, maître-esclave, pauvre-riche,

⁷³⁵ DUBE, « Postcolonialism & Liberation », *ibid.*, p. 289.

⁷³⁶ DUBE, « Écriture, féminisme et contextes postcoloniaux », *ibid.*, p. 29.

Dieu-démon, centre-périphérie), ils formulent leur argumentation à partir d'un schème mental qui promeut la suprématie du genre masculin, des cultures souvent occidentales. Ils promeuvent à la fois la suprématie de certaines idéologies venant de groupes d'humains se posant comme supérieurs aux autres êtres humains. Ils insistent en disant que les faibles ont besoin des plus forts pour les sauver.

Dube souligne que dans le processus, ces groupes se présentent comme des personnes humaines civilisées, les seules détentrices de la lumière, de la connaissance, de la vérité et de la justice héritées de Dieu⁷³⁷. Ils sont envoyés dans le monde entier pour sortir les arriérés de leur obscurité. C'est de cette manière de penser que les missionnaires et les biblistes classiques deviennent acteurs du colonialisme et de l'impérialisme moderne selon la théologienne. Avec les groupes dominants, dans leurs discours, ils présentent les peuples vaincus à leur manière pour construire leur identité comme supérieure aux autres.

Dube précise cette manière injuste de rentrer en relation entre les humains a été observée durant la période coloniale. Toutefois, de nos jours, elle se manifeste dans le processus de la globalisation néolibérale. Dans son contexte, elle l'expérimente à partir de sa relation avec des personnes qui construisent, développent et véhiculent des discours qui représentent une Afrique autre que sa réalité⁷³⁸.

C'est dans cette même ligne d'idée que nous allons vérifier la tendance à la généralisation, à la formulation des affirmations non fondées, à la dichotomie et à la hiérarchisation des leaders catholiques, dans leur stratégie discursive. Les ESCL prennent-ils en compte la diversité des perspectives et des liens possibles dans une société aussi complexe que toute autre, et aussi porteuse de ses richesses et ressources culturelles quand

⁷³⁷ Ibid., pp. 61-72.

⁷³⁸ DUBE, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, ibid., p. 8.

ils abordent la situation économique des Malagasy ? Il faut remonter des énoncés aux structures de pensée pour le vérifier.

3.2.1 La déduction généralisante de la situation économique malagasy

En 1982, après l'adoption de l'économie du marché de la part du gouvernement marxiste-léniniste de Didier Ratsiraka, les conséquences de l'inflation inondent à Madagascar. Face à une pénurie généralisée des produits de premières nécessités (PPN) et à un appauvrissement de la majorité de la population, le pape Jean-Paul II adresse son allocution aux évêques de Madagascar. Dans son discours titré « 21 mai 1982 – La défense des valeurs spirituelles et sociales », le pape exhorte qu'

« Il faut [...] annoncer sans relâche au peuple malgache la Bonne Nouvelle de l'amour de Dieu, lui permettre de bien la saisir et de l'accueillir pour qu'elle pénètre vraiment son langage, sa mentalité et sa façon concrète de vivre, personnellement, en famille, à l'école, dans la société. »⁷³⁹

C'est dans cette même ligne d'idée que les évêques publient leur lettre pastorale titré « 27 septembre 1984 – Le pouvoir au service de la société ». Les auteurs de cette lettre, au tout début, se présentent comme les parents sages de tous les habitants de Madagascar. Ils se déclarent *raiamandreny* des catholiques et des non catholiques. Ils écrivent qu'en tant qu'« évêques de l'Église catholique, nous voulons adresser un message à tout le peuple malgache et spécialement à vous qui recevez la Bonne Nouvelle dans le quotidien »⁷⁴⁰. Ils généralisent ainsi leurs auditeurs⁷⁴¹.

Ensuite, les évêques analysent la situation économique du pays et présument d'emblée que la société malagasy était une société anarchique constituée de personnes

⁷³⁹ JEAN-PAUL II « 21 mai 1982 – La défense des valeurs spirituelles et sociales », Volume 3, p. 118.

⁷⁴⁰ CEM, « 27 septembre 1984 – Le pouvoir au service de la société », Volume 3, *ibid.*, p. 162.

⁷⁴¹ Un autre exemple, les évêques adressent leur lettre « à vous, tous chers concitoyens » pour exhorter un changement de mentalité. Voir CEM, « 10 décembre 1992 – Pour le changement ne soit pas un vœu pieux », dans CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha-monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Foi et Justice, Volume 3, p.69. « Changement de mentalité et désir de changement : que ce soit réalité! », *ibid.*, p. 73. Version en malagasy: « *Niverimberina foana ny fitenenana fiovana toetsaina. Aoka tsy ho teny foana izany.* », *ibid.*, p. 72. Cette version originale comporte un ton autoritaire, une exhortation adressée à tous les citoyens de Madagascar.

égoïstes et esclaves de l'argent: « il faut en effet, éviter le retour à l'anarchie, à l'égoïsme sans frein et à la domination de l'argent »⁷⁴². Il est nécessaire de changer les structures et les mentalités et « de même nous nous réjouissons de percevoir quelques signes du grand changement auquel aspirait le peuple. Il faut espérer que cela aboutisse au renouvellement des responsables douteux et à l'assainissement des pratiques contestables »⁷⁴³, concluent les évêques.

Dans cette lettre pastorale qui porte sur le pouvoir, les évêques construisent ensuite des arguments à partir d'une généralisation réductrice. Par exemple, ils abordent les sources du « malaise » national et écrivent :

« En effet, nombreux sont les faits inquiétants susceptibles d'être sources de malaise pour la nation : ce sont les injustices, l'illégalité, les abus de pouvoirs sous toutes les formes, le mépris et l'avilissement des citoyens, la marginalisation de la masse laborieuse, l'égoïsme de ceux qui ne veulent pas voir les aspirations et l'appauvrissement des autres. »⁷⁴⁴

Les évêques dénoncent la « marginalisation de la masse laborieuse » dans ce paragraphe. Par ailleurs en 1984, au moment où les évêques élaborent leur lettre, la majorité des personnes au pouvoir sont issues des couches pauvres de la société. Dans l'histoire politique de Madagascar entre 1975 et 1992, ce sont des anciens de la « masse laborieuse » coloniale et du prolétariat de la Première République qui forment l'équipe révolutionnaire du régime révolutionnaire de la Deuxième République. C'est-à-dire la majorité des personnes propulsées au pouvoir par le mouvement de la révolution socialiste se considéreraient comme personnes venant des couches populaires. Les chefs *fokontany*, les

⁷⁴² Ibid., p. 172.

⁷⁴³ Ibid., p. 174.

⁷⁴⁴ Ibid., p. 169.

responsables communaux, régionaux et provinciaux (*firaisana, fivondronana, faritany*) sont issus majoritairement du *vahoaka* – de la « masse laborieuse ».

Ces personnes se sont engagées dans une vaste campagne de nationalisation des entreprises. Elles étaient encore en grande partie, sous le contrôle des anciens colons durant la Première République. Au nom de la révolution du prolétariat d’abord, et au nom de la libéralisation économique ensuite, les dirigeants socialistes révolutionnaires malagasy ont marginalisé à la fois les grands propriétaires terriens, les propriétaires des compagnies privées, les investisseurs privés de la Première République et leurs propres concitoyens majoritairement pauvres.

Comme conséquence : Plusieurs personnes ont été expulsées de force à l’extérieur de l’île. Leurs compagnies et leurs propriétés privées ont été nationalisées au nom de la révolution socialiste marxiste de la masse laborieuse. Ce sont ces personnes que les évêques identifient comme membres d’un bloc homogène, « la masse laborieuse ».

Dans leur construction de discours, les évêques tombent à leur tour dans une généralisation réductrice et typiquement marxiste. Ils ne reconnaissent point l’existence de plusieurs personnes victimes du système politique dictateur durant l’élaboration de cette lettre pastorale. Il y a notamment les masses laborieuses mais il y a aussi des anciens propriétaires privés qui ont perdu leurs biens nationalisés par les masses laborieuses devenues les classes dirigeantes.

L’analyse sociale des évêques manifestée dans leur stratégie discursive opère ici, à partir d’un schème mental spécifique. Celui-ci occulte certaines victimes du régime en place, lesquelles incluent les anciens riches, les mulâtres (*zanatany*) et les lointains descendants des colons, souvent de riches héritiers des capitalistes de la Première République, et les étrangers qui possédaient des terres et des compagnies à Madagascar

avant le processus de la nationalisation à partir de 1975. Ils ne font pas partie de la « masse laborieuse » mais la majorité sont des chrétiens marginalisés et par l'analyse sociale des évêques, et par le système politique du régime socialiste marxiste révolutionnaire.

Il est évident que les évêques écrivent cette lettre pastorale dénonçant l'appauvrissement général de la population. Les anciens riches appauvris par le système politique dictateur éprouvent aussi « les mêmes souffrances et les mêmes inquiétudes » que la « masse laborieuse »⁷⁴⁵ marginalisée. Les inclure dans l'analyse sociale des ESCL leur apporterait de la reconnaissance et favoriserait « tout effort de rapprochement, de dialogue, de partage fraternel pour redresser ensemble notre patrie »⁷⁴⁶. Cette stratégie discursive se rapproche mieux de la logique du *Fihavanana* malagasy⁷⁴⁷.

Dans cette manière de construire les discours, la reconnaissance de ces personnes exclues favoriserait davantage le souhait de mobilisation de tous les citoyens et de toutes les citoyennes vers un changement des structures et des mentalités dans une fraternité harmonieuse au sein de laquelle se développe « l'entraide florissante ». Un souhait émis par les évêques : éliminer « toute tentation d'abus de pouvoir et de démobilisation »⁷⁴⁸.

La généralisation de leurs auditoires se trouve aussi dans la lettre pastorale « 25 mars 1994 – La démocratie ». Les évêques adressent leurs enseignements « à tous les gens

⁷⁴⁵ L'expression « marginalisation de la masse laborieuse » vient du discours des évêques et sert à exprimer le raisonnement des travailleurs pauvres en grand nombre dans le pays.

⁷⁴⁶ Ibid., p. 174.

⁷⁴⁷ Concernant ce *Fihavanana*, aspiration naturelle des Malagasy, le pape Jean-Paul II écrit : « Parmi les aspirations profondes de l'âme malgache, on ne manque pas de souligner le besoin de vivre l'unité, la solidarité et la réconciliation. Ces valeurs correspondent à ce que vous nommez *Fihavanana*; elles prennent racine dans la famille entendue au sens large : les différentes générations reliées aux lointains ancêtres. Elles inspirent l'existence individuelle et collective ». Jean-Paul II, « 17 avril 1993 – Jean-Paul II : apporter sa coopération à un ordre social plus juste », dans CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha-monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Foi et Justice, Volume 4, p. 85.

⁷⁴⁸ Ibid., p. 174.

de notre pays »⁷⁴⁹. Elle invite tous les Malagasy à changer de mentalité⁷⁵⁰ et « [...] nous vous invitons tous à vous initier à la vie en société [...] »⁷⁵¹. Ils invitent tous les citoyens « à faire attention aux élus qui seront proches de nous, dans nos villages et nos quartiers, dans nos régions »⁷⁵² : « L’Aujourd’hui des Malgaches devient alors vraiment l’aujourd’hui de Dieu de Jésus-Christ »⁷⁵³.

Cette généralisation de leurs auditoires se repère aussi dans la lettre pastorale du « 13 février 2002 – La lutte contre la corruption et la promotion de la justice ». Cette lettre pastorale s’adresse à « tous les habitants de Madagascar », c’est-à-dire « aux chrétiens catholiques, à tous les disciples de Christ, à toutes les personnes de bonne volonté »⁷⁵⁴. Les évêques réitèrent que cette lettre est une exhortation à « tous les chrétiens sans exception, et nous nous adressons également à tous les hommes (sic) de bonne volonté »⁷⁵⁵.

Dans leur manière d’aborder la problématique de la corruption, les évêques font d’emblée une représentation de la corruption comme généralisée à Madagascar. Ils font « le constat de la corruption générale qui ronge la vie de la nation »⁷⁵⁶. Par ailleurs, concluant ce portrait social généralement sombre de la situation de la Grande île, les évêques déplorent la perte des valeurs traditionnelles :

« Tout le triste constat que nous avons fait montre que notre nation est profondément blessée dans les différents aspects de sa vie; elle a besoin d’un secours d’urgence. En effet, la justice est dans la pénombre, sinon complètement dans le noir; la vie sociale a une santé branlante, les valeurs culturelles

⁷⁴⁹ CEM, « 25 mars 1994 – La démocratie », dans Volume 4, *ibid.*, p. 107.

⁷⁵⁰ Les évêques notent que « le changement que nous avons entrepris pour le redressement national, c’est celui qui atteint surtout nos mentalités » voir *ibid.*, p. 109.

⁷⁵¹ *Ibid.*, p. 135.

⁷⁵² *Ibid.*, p. 109.

⁷⁵³ *Ibid.*, p. 141.

⁷⁵⁴ CEM, « 13 février 2002 – La lutte contre la corruption et la promotion de la justice », dans Volume 6, *ibid.*, p. 23.

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p. 67.

⁷⁵⁶ *Ibid.*, p. 23.

traditionnelles qui constituent notre identité malgache sont laissées aux oubliettes. »⁷⁵⁷

Dans cette déclaration, affirmer que « les valeurs culturelles traditionnelles »⁷⁵⁸ sont « laissées aux oubliettes » se considère comme une affirmation non fondée. Cette lettre a été écrite et publiée en 2002, une année marquante durant laquelle la population malgache a déployé d'une manière considérable le principe du *Fihavanana*. En effet, les deux camps politiques pro-Ratsiraka et pro-Ravalomanana se sont disputés le résultat de l'élection présidentielle. Or, malgré la gravité d'une crise postélectorale, c'est au nom du *Fihavanana* que la majorité de la population a refusé de s'entretuer, tout spécialement les membres des corps armés, malgré leurs divergences politiques et les ordres de leurs supérieurs.

Par la suite, les leaders politiques se doivent trouver des accords pacifiques (*marimaritra iraisana*). Ces ententes ont été nourries par la sagesse traditionnelle malgache et africaine⁷⁵⁹. Il n'a été prouvé nulle part que « les valeurs culturelles traditionnelles, qui constituent notre identité malgache, sont laissées aux oubliettes ».

Cette vision de la généralisation de la corruption occupe une place importante dans le discours des évêques. Par la suite, ils écrivent :

« L'on peut donc dire que la vraie source de la corruption, c'est cette mentalité qui ne pense qu'à ses intérêts personnels, qui n'a ni respect ni estime des autres, et qui ne sait pas non plus entrer en relation avec Dieu. Il en est ainsi, soit parce que la volonté est trop faible et trop timide, soit parce que la conscience mal formée se désoriente facilement ou que, asservie par les vices, elle n'a plus de vigueur propre; arrivée à ce stade, elle devient le lieu d'élection de la corruption. De plus, elle doit faire face aux sollicitations et aux tentations venant de l'extérieur. »⁷⁶⁰

⁷⁵⁷ Ibid., p. 45.

⁷⁵⁸ Notons que, parmi les valeurs culturelles traditionnelles que les évêques souhaitent évoquer ici, se trouvent « le savoir-vivre selon la sagesse ancestrale, le culte du *fihavanana*, le respect des droits de l'homme ». Voir *ibid.*, p. 61.

⁷⁵⁹ Voir par exemple la référence historique de l'accord de Dakar dans « Rapport de la médiation sur la crise Malgache, fait à Dakar, le 9 juin 2002 », *Human Rights Library*, Minnesota, University of Minnesota, URL : <https://www1.umn.edu/humanrts/africa/Fmalgachereport.html>. (Consulté le 20 mars 2015).

⁷⁶⁰ Ibid., p. 35.

Le contenu de ce paragraphe, issu de cette lettre adressée à « tous les habitants de Madagascar », nous amène à observer que les évêques se permettent à la fois de dépeindre une généralisation de la corruption et d'avoir une vision restreinte de la « vraie source » de la corruption. C'est une affirmation non fondée. Ils identifient les possibles raisons de cette corruption généralisée : « soit parce que la volonté est trop faible et trop timide, soit parce que la conscience mal formée se désoriente facilement ». En rapport avec cette situation, il est important de se rappeler ce que Musa Dube indique :

« Globalization or the so called global village should not be read as a just system, where we are all close, caring and friendly neighbors. Rather, we have entered a time when profit takes precedence over people and life as a whole, leading to cultural, political and economic insecurity and more violence. [...] in globalization era instead of asking what is the most economically efficient means of establishing a just society, we are now asking how much social justice are we prepared to tolerate. »⁷⁶¹

En d'autres termes, les évêques font une lecture idéaliste de la société à promouvoir et ne démontre pas suffisamment d'attention à la structure nécessairement injuste des économies néolibérales. Au lieu de désigner le processus de la globalisation comme faisant partie du système, qui génère la situation corrompue ici évoquée par Dube, ils adoptent une vision générale de leur contexte et formulent une analyse restreinte de la « vraie source » de la corruption.

Dans cette analyse, les pauvres aussi doivent porter la responsabilité principale de la corruption, qui relève essentiellement de vices du cœur humain. Par conséquent, cette lettre, qui vise à libérer les Malagasy de l'enchaînement de la corruption, met plutôt la population locale dans une position de vulnérabilité faisant en sorte qu'il est difficile pour eux de faire face au processus de l'économie du marché. En effet, parce que même en

⁷⁶¹ Voir Musa DUBE, « Talita Cum! Calling the Girl-Child and Women to Life in the HIV/AIDS & Globalization Era », *ibid.*, p. 10.

faisant preuve d'une probité morale sans faille, les pauvres ne pourraient rien changer aux causes principales de la corruption⁷⁶².

Plusieurs discours dans les autres ESCL publiés entre 1992 et 2002 contiennent des passages qui prennent pour audience tous les habitants de Madagascar en insistant sur la destitution ou sur la méfiance envers les dirigeants politiques locaux. L'introduction de la lettre pastorale « 20 juillet 1991 – Construire une civilisation d'amour » manifeste cette généralisation des destinataires. Elle commence par les termes « à tous les fils et filles de cette île »⁷⁶³.

Les évêques constatent que la situation que Madagascar est en train de traverser en 1991 est « grave et délicate »⁷⁶⁴ et ils s'adressent à « vous, fils et filles de l'Église catholique, à vous fils et filles des autres Églises chrétiennes, en recherche d'unité en Christ avec l'Église catholique, à vous fils et filles de ce pays, unis dans la même foi en un seul Dieu créateur »⁷⁶⁵. L'enseignement des évêques concernant le référendum et les élections de 1992 se termine par « nous, vos *Ray amandreny* [sic] »⁷⁶⁶.

Nous observons aussi que, dans certains ESCL, les évêques s'adressent à une audience plus large et mettent l'accent sur l'analyse morale. Par exemple, dans leur lettre qui porte sur la corruption, ils rappellent d'abord que cette lettre a été écrite dans le contexte d'un long effort des évêques pour dénoncer la « généralisation de la méchanceté et de la corruption »⁷⁶⁷ à Madagascar. « Méchanceté » sous-tend ici une analyse morale.

⁷⁶² Comme on dit : « Petits moyens, petits péchés; gros moyens, gros péchés ».

⁷⁶³ CEM, « 20 juillet 1991 – Construire une civilisation de l'amour », dans Volume 4, *ibid.*, p. 37.

⁷⁶⁴ *Ibid.*, p. 39.

⁷⁶⁵ *Ibid.*, p. 39.

⁷⁶⁶ Mgr Armand RAZAFINDRATANDRA & Michel MALO, « 21 mai 1992 – Référendum et élection », dans Volume 4, *ibid.*, p. 63.

⁷⁶⁷ Une expression de la part des évêques de Madagascar pour désigner la gravité de la situation de Madagascar en 2002. Voir CEM, « 13 février 2002 – La lutte contre la corruption et la promotion de la justice », dans Volume 6, *ibid.*, p. 25.

En effet, les évêques jugent qu'« il est bon et utile de faire un examen de conscience, pour reconnaître humblement ce qui, à présent, dans la vie de notre nation, va à l'encontre de la volonté de Dieu [...] »⁷⁶⁸. En plus, pour l'éradication de « cette pandémie morale »⁷⁶⁹, les évêques proposent :

« Il faut que tous et chacun réfléchissent, prennent conscience et soient déterminés à combattre cette odieuse maladie qui, sous ses différentes manifestations, dégrade le peuple et la nation ! Il n'est pas question de réprover les autres, mais de se stimuler soi-même à examiner cet abcès qui ronge la nation, et à prendre la responsabilité qui lui revient. »⁷⁷⁰

Les évêques offrent leur dernière analyse et souligne que « c'est le peuple malgache lui-même qui est le principal agent et de l'expansion de la corruption et du combat qu'il faut livrer pour l'éradiquer »⁷⁷¹. Dans cette même lettre, ils soulignent à plusieurs reprises la responsabilité de chaque Malagasy de prendre conscience du sérieux de la corruption. Par exemple, ils écrivent : « La vie sociale ne retrouvera pas sa norme propre si on ne l'établit pas sur les valeurs spirituelles constitutives de la personne humaine »⁷⁷². Pour cela, « il faut que chacun et chacune s'arment de courage et d'audace en vue du redressement effectif de la déplorable situation que nous vivons actuellement. »⁷⁷³

De plus, les évêques affirment que « c'est du cœur de chacun que provient la corruption »⁷⁷⁴; la nation malagasy est « profondément blessée dans les différents aspects de sa vie, elle a besoin d'un secours d'urgence »⁷⁷⁵. Tous les habitants de Madagascar ont l'obligation de « travailler à éradiquer cette pandémie morale »⁷⁷⁶ en tenant compte que

⁷⁶⁸ Ibid., p. 25.

⁷⁶⁹ Expression utilisée par les membres de la CEM pour qualifier la corruption à Madagascar dans *ibid.*, p. 45.

⁷⁷⁰ Ibid., p. 53.

⁷⁷¹ Ibid., p. 67.

⁷⁷² Ibid., p. 52. (traduction libre du « *ny fanahy no maha-olona no zary fototra iorenan'ny fiarahamonina* »)

⁷⁷³ Ibid., p. 53

⁷⁷⁴ Ibid., p. 35.

⁷⁷⁵ Ibid., p. 45.

⁷⁷⁶ Ibid., p. 45.

« [...] beaucoup de problèmes du continent (africain) sont la conséquence d'une manière de gouverner souvent entachée de corruption. Il faut un vigoureux réveil de conscience, avec une ferme détermination de la volonté, pour mettre en œuvre des solutions qu'il n'est désormais plus possible de remettre à plus tard. »⁷⁷⁷

Face à cette insistance, il est important de mentionner que la responsabilité de faire sa part pour éradiquer la corruption n'équivaut pas à celle des agents de la corruption. Pour les évêques, à partir d'une perspective morale : le chef politique, le banquier, l'artisan et le mendiant doivent faire le même *mea culpa*. Il est observé ici que les membres de la CEM arrivent à affirmer que c'est le comportement immoral de la population locale – la corruption – qui engendre la présence de la « pauvreté indigente »⁷⁷⁸ à Madagascar. Cette affirmation montre le summum de l'aveuglement sur les facteurs structurels de l'endettement.

Comme l'écrit l'éditeur de la collection « *Église et société à Madagascar* », « on regrettera aussi qu'il n'y soit fait aucune mention du « péché social », ni des « structures de péché » qui pourtant qualifient si bien la corruption généralisée ici décrite »⁷⁷⁹. Edward Said et Musa Dube soulignent dans leurs études que ces structures injustes – surtout dans les relations internationales – sont motivées par l'esprit hégémonique et la domination et qu'elles sont aussi parmi les principaux agents de la corruption dans l'adoption d'un système économique néolibérale.

L'analyse des évêques semble pertinente dans leur manière de dénoncer la pratique de la corruption mais celle-ci donne à des victimes la même responsabilité de lutter contre la corruption que s'il s'agissait de dirigeants politiques ou de membres des élites économiques, ce qui revient à les condamner à un échec dont ils seront réputés

⁷⁷⁷ Ibid., p. 45.

⁷⁷⁸ Ibid., p. 43.

⁷⁷⁹ Ibid., p. 23.

responsables. Les évêques généralisent ainsi les responsables de la pratique de la corruption. En fait, à partir des faits tirés d'une analyse sociale restreinte à l'angle moral, les auteurs des ESCL tombent dans une analyse morale dominante et dénigrante des Malagasy.

Il est repéré que la stratégie discursive des leaders catholiques entretient une relation non libératrice avec la population locale. Cette situation rappelle l'histoire de Naomi et Ruth et la relation entre Juda (Naomi) et Moab (Ruth) étudiée par Musa Dube – une relation porteuse de souffrance due à la domination dénigrante de Juda⁷⁸⁰. Selon la théologienne:

« The relationship [...] is not one of liberating interdependence, since Judah is unwilling to contribute equally to Moab. Judah rejects Moab's right to benefit equally from their relationship – as indicated by the death of three Israelite men and the portrayal of Moab as a wife, Ruth, who must be subordinated. »⁷⁸¹

Il est observé dans cette lettre de 2002, que de plus, cette habitude d'élargir leur autorité de *raiamandreny* à tous les Malagasy est renforcée par une tendance à généraliser des faits, surtout quand il s'agit de l'étendue de ceux-ci dans l'espace. Dans les discours des évêques en 2002, à partir de cette constatation de la pratique de la corruption qui s'est répandue dans tout le pays, ils construisent leur argumentation et avancent que « le doute est général et des questions se posent. [...]. La nation est appauvrie, la génération future est sans lendemain »⁷⁸². En plus, ils énumèrent plusieurs faits négatifs présentés comme des réalités généralisées dans le contexte local. Par exemple :

« Les valeurs sacrées de la personne humaine se perdent. Quand l'acquisition du profit et de l'intérêt égoïste (sic) deviennent le centre de l'existence, il n'y a plus d'autres priorités que la recherche de l'argent et de la richesse. [...] Toutes les relations humaines deviennent objet de commerce à vendre au marché [...] car avec

⁷⁸⁰ Pour l'analyse de Musa Dube, voir MUSA DUBE, « Divining Ruth for International Relations », dans MUSA DUBE (ed) (2001), *Other Ways of Reading. African Women and the Bible*, Atlanta, Society of Biblical Literature, Geneva, WCC Publication, pp. 192-194.

⁷⁸¹ Ibid., p. 194.

⁷⁸² CEM, « 13 février 2002 – La lutte contre la corruption et la promotion de la justice », dans Volume 6, ibid., p. 43.

l'argent on peut tout faire. [...] L'organisation structurelle de la société traditionnelle a été bouleversée. [...] la justice est dans la pénombre, sinon complètement dans le noir; la vie sociale a une santé branlante, les valeurs culturelles traditionnelles qui constituent notre identité malgache sont laissées aux oubliettes. [...] La relation tant familiale que sociale est subjuguée par l'argent et le souci exclusif de s'enrichir. »⁷⁸³

C'est par cette stratégie discursive qu'ils construisent une image laquelle évoque ce que les évêques comprennent comme étant la nature de la société malgasy. À partir d'une constatation de ces faits négatifs qui retentissent dans tout Madagascar, ils construisent une fausse image de l'univers social des Malagasy et se permettent de porter un jugement à l'avenant, en tant que leaders religieux. Cette lettre pastorale positionne les Malagasy comme étrangers à leur culture. La population locale ne connaît plus sur quelle culture elle devrait fonder leur existence.

À partir d'une observation simpliste, les évêques se déclarent *raiamandreny* affirmant que « les valeurs culturelles traditionnelles, qui constituent notre identité malgache sont laissées aux oubliettes ». Ce reproche est d'autant plus notable que plusieurs des évêques qui l'endossent sont d'origine étrangère. Cette manière de lire la réalité manifeste un autre aspect du colonialisme, l'appropriation culturelle. Ils méconnaissent ainsi l'importance de la référence au *Fihavanana* par la population locale.

En fait, cette fausse image négative de la société fortifie la position des *raiamandreny* spirituels comme leaders moraux. Par la suite, ce pouvoir moral permet aux évêques d'entretenir leur position hiérarchique comme détenteurs de la lumière à montrer à tous les habitants de la Grande île, corrompus et encore dans l'obscurité, donc les évangéliser.

⁷⁸³ Ibid., p. 41 et p. 45.

Ainsi, dans leur souci de libérer la population locale de la corruption, les évêques généralisent la pratique de la corruption. Dans leur présentation de la responsabilité des pauvres vis-à-vis de la corruption, autant en ce qui concerne l'état de la corruption que les possibilités de s'y attaquer efficacement, ils formulent des affirmations non fondées.

Comme nous l'avons montré précédemment, le processus de la globalisation engendre la pauvreté et la paupérisation. Cette situation de pauvreté déclenche ensuite un réflexe de survie qui peut mener à toutes sortes de corruptions individuelles. Cependant, cette lettre pastorale renverse les choses : « On peut affirmer, en principe, que c'est la corruption qui engendre cette pauvreté indigente de notre pays. »⁷⁸⁴ Elle ajoute : « Ne fait-on pas déjà allusion ici et là au fait que la pauvreté matérielle, la pauvreté économique qui nous frappe, n'est que le signe et le symptôme de notre pauvreté morale ? »⁷⁸⁵ Cette affirmation non fondée ne peut que conduire à une conclusion dépréciative au sujet des pauvres : leur pauvreté matérielle serait le résultat de leur pauvreté morale.

D'où l'importance de rappeler dans notre analyse, concernant les effets socioculturels de la globalisation : l'égoïsme et l'enfermement sur soi de nombreux habitants Madagascar. Ces attitudes sont en partie des conséquences d'une injustice structurelle internationale. Parfois, les pauvres deviennent corrompus à leur échelle pour survivre.

La corruption des pauvres découle en partie d'une conséquence de l'exploitation générée par la globalisation et du système socioéconomique développé à Madagascar après l'écroulement du régime marxiste-léniniste en 1992. La « mentalité qui ne pense qu'à ses intérêts personnels » est le résultat d'un système corrompu, mais elle n'en est pas la « vraie

⁷⁸⁴ Ibid., p. 43.

⁷⁸⁵ Ibid., p. 61.

source ». La conséquence directe de ce discours provient de l'infériorisation de la population locale. Celle-ci demeure véritable victime de l'injustice internationale qu'on accuse aussi d'être la « vraie source » de la corruption.

Dans la foulée, les critiques concernant les personnes chrétiennes victimes de la corruption sont virulentes. Les évêques évoquent le fait, par exemple, que leurs fidèles « sont nombreux à venir prier à l'église les dimanches, mais on n'en voit guère les effets dans la vie de tous les jours »⁷⁸⁶. Dans cette déclaration, on identifie clairement les chrétiens pratiquants comme auteurs de la corruption.

Un risque perçu : Cette manière de généraliser et de faire des lectures aussi peu fondées que dépréciatives serait la cause du rejet des propositions épiscopales venant de la communauté. Il est ainsi probable que la personne qui reçoit les ESCL mettra en doute l'importance de l'enseignement sociale de la CEM qui parle de la corruption. Face à l'incohérence de la parole et des actes des évêques, les leaders catholiques pourraient perdre leur statut de *raiamandreny* devant leurs auditeurs. Cette perte enlèvera, du même coup, toute crédibilité à cette lettre pastorale. Dans ce cas, il est possible que la tendance à généraliser les faits, les lectures peu fondées de la situation de Madagascar, les analyse dépréciatives, l'incohérence des évêques dans leur discours sur la corruption, rendent leurs enseignements non pertinents chez la population locale⁷⁸⁷.

Cette généralisation des faits étendus dans l'espace dans la stratégie discursive des leaders catholiques se voit repérée dans plusieurs autres discours, lesquels constituent le corpus des ESCL entre 1982 et 2002. Par exemple, dans le document « 29 novembre 1990

⁷⁸⁶ Ibid., p. 59.

⁷⁸⁷ Ce risque entrevu pourrait être vérifié par des chercheurs qui s'intéressent aux études terrains concernant la réception des ESCL au sein de la population locale. Ce qui est clair, la pratique de la corruption continue à Madagascar malgré la publication de cette lettre pastorale.

– Protégez la Vie »⁷⁸⁸, cette lettre rappelle avec force aux habitants de Madagascar l'importance de la vie humaine en temps des troubles et de la transition politique en 1990, les évêques déclarent :

« Hélas, les hommes s'entretuent et se battent comme des sauterelles enfermées dans un panier, car ils s'abandonnent à la discrimination tribale et raciale. Face à cette situation, nous ne pouvons pas, quant à nous, ne pas publier ce que nous avons vu et entendu. »⁷⁸⁹

Nous observons : durant les années 1989 et 1990, Madagascar est marquée par la pauvreté, la haine, la chasse aux sorcières des anciens dirigeants marxistes léninistes et divers conflits régionaux, associés à la pratique de la justice populaire (agressions, tribunaux populaires, lynchage). Toutefois, cette violence ne se généralise pas et les Malagasy ne se battent pas « comme des sauterelles enfermées dans un panier ». Au contraire, durant cette période plusieurs communautés de base, des paroisses et des citoyens, s'unissent dans la prière en attendant l'orientation nouvelle proposée par les politiciens et les élites réunis en forum et en concertation nationale.

Dans leur manière de présenter la situation du pays, les évêques ouvrent leur enseignement sur la violence comme générale pour construire ensuite leur « appel, à nous tous »⁷⁹⁰ [...] « nous sommes tous Malgaches, nous sommes faits pour vivre ensemble sur cette Ile, en un seul peuple régi par le *Fihavanana* [...] ». Ils invitent à la pratique de la justice⁷⁹¹ et donnent leurs directives à tous les Malagasy – chrétien(ne)s et non chrétien(ne)s : « [...] ne faites pas de cette terre (sic), une terre sans État. N'en faites pas

⁷⁸⁸ Le contenu intégral de ce discours se trouve dans l'appel solennel de la Conférence épiscopale de Madagascar intitulé « 29 novembre 1990 – protégez la Vie » dans CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Édition Foi et Justice, Volume 4, 1995, pp. 16-31.

⁷⁸⁹ CEM, « 29 novembre 1990 – Protégez la Vie », Volume 4, *ibid.*, p.19.

⁷⁹⁰ Les évêques écrivent: « Alors, sachons toujours pratiquer la justice. Levons-nous pour faire vivre et rassembler les enfants de ce peuple, car c'est la vie qui est en jeu. », dans *ibid.*, p. 31.

⁷⁹¹ *Ibid.*, p. 31.

une terre sans loi, tel le miel sans protection, soumise à tous. [...] Rappelons-nous ce que Dieu disait à Caïn : « Écoute le sang de ton frère crier vers moi du sol » (Gen 4, 10) »⁷⁹².

Cette stratégie discursive rappelle l'observation d'Edward Said dans son analyse des œuvres de Silvestre de Sacy et d'Ernest Renan, au sujet des orientalistes nourrissant un stéréotype selon lequel des « peuplades lointaines ne sont pas comme « nous » et n'acceptent pas « nos » valeurs. »⁷⁹³ Ici comme ailleurs à travers les ESCL, à force de vouloir distinguer les Malagasy des « autres », les évêques développent un stéréotype analogue, qui semble valoriser les Malagasy, mais qui en réalité minimise la complexité de l'interaction sociale des habitants de cette Ile. Encore une fois, il est observé dans cette stratégie discursive que l'imaginaire collectif des évêques se fonde sur une perception négative généralisée de la société malagasy.

⁷⁹² Ibid., p. 31.

⁷⁹³ SAID, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, ibid., pp. iii - iv.

3.2.2 Les deux classes sociales antagonistes

Dans leur analyse de la situation économique, plusieurs discours des évêques manifestent une tendance à la présentation de deux classes sociales antagonistes dans la vie en société. Par exemple, leur manière d'observer les faits dans la lettre pastorale « 27 septembre 1984 – Le pouvoir au service de la société » expose d'emblée une fracture sociale qui traverse la société de Madagascar :

« Deux classes surgissent dans la nation : d'un côté le clan des possédants qui jouit de tous les pouvoirs, s'arrogeant un quasi-monopole dans le domaine politique, économique et social et s'identifiant à l'État; de l'autre côté, la masse qui s'appauvrit et se marginalise de plus en plus; dépourvue de toute expression et résignée dans sa misère. »⁷⁹⁴

En fait, le propos des évêques en 1984 montre bien qu'ils effectuent leur analyse sociale de façon dichotomique, en divisant la population en deux groupes : celui des riches et celui des pauvres⁷⁹⁵. La première question qui surgit de la part des pauvres pourrait porter sur l'appartenance des évêques eux-mêmes : font-ils partie du clan des riches ou de celui des pauvres?⁷⁹⁶

Dans la lettre pastorale de la Conférence épiscopale de Madagascar intitulée « 29 novembre 1987 – Le redressement de la nation », les évêques constatent :

« L'argent tue le *Fanahy maha-olona*. Aussi la population du pays est-elle divisée en deux catégories : une minorité de nantis baigne dans l'opulence tandis que la grande majorité est obligée de vivre d'expédients, entraînée dans un processus de paupérisation dont il est difficile de dire où il s'arrêtera, d'autant plus que les pauvres subissent leur sort avec résignation. »⁷⁹⁷

⁷⁹⁴ CEM, « 27 septembre 1984 – Le pouvoir au service de la société », dans Volume 3, *ibid.*, p. 165.

⁷⁹⁵ Comme il a été relevé plus haut, les évêques sont influencés par une perspective marxiste typique de l'époque : on généralisait et on pensait de manière dualiste.

⁷⁹⁶ Ce que nous souhaitons démontrer ici à partir de ce questionnement est l'existence de groupes multiples dans la société malagasy en 1984. Surement, il existait des privilégiés et des victimes du système durant l'élaboration de cette lettre qui porte sur le pouvoir économique et politique, mais il existait aussi des groupes de personnes qui ne sont ni privilégiés complètement ni victimes entièrement du régime. Les évêques font partie de ces groupes de personnes et penser en dichotomie comme ils le font fausse la réalité que les malagasy vivaient.

⁷⁹⁷ CEM, « 29 novembre 1987 – Le redressement de la nation », dans Volume 3, *ibid.*, p. 217.

Cette dichotomie se trouve aussi dans le document intitulé « 24 octobre 1995 – A tous les responsables de la nation » quand les évêques proposent des enseignements sur l'honnêteté intellectuelle et la conversion des Malagasy au sein de l'économie du marché.

Ils écrivent :

« La réussite d'une telle entreprise ne pourra être garantie que par la réalisation d'un dialogue sincère et d'une collaboration active entre Régions et État, élus et électeurs, pouvoirs traditionnels et nouvelles entités politiques, villes et campagnes, provinces et capitale, intellectuels et décideurs économiques, secteur privé et secteur public, jeunes et adultes, etc... On pourrait compléter à loisir cette brève énumération; mais l'important est de provoquer un sursaut national qui sorte notre société de l'immobilisme dangereux de la masse et de l'affairisme parfois sans scrupule d'une minorité. »⁷⁹⁸

Parfois, cette dichotomie est accompagnée d'une généralisation de la situation de Madagascar. Par exemple :

« La minorité des nantis, affairistes et courtisans, ignore la masse qui s'enfoncé dans la misère : qu'ils voient dans la déchéance matérielle à laquelle sont réduits les pauvres la hideur [sic] de leur propre déchéance morale. »⁷⁹⁹

Ce n'est pas tout simplement la masse qui s'enfoncé dans la misère, suivent de riches investisseurs locaux, d'entrepreneurs victimes de l'ajustement structurel imposé par les bailleurs de fonds. Un rappel est ici utile. Le nouveau système économique imposé par la BM et le FMI à Madagascar génère plusieurs victimes locales à cause de l'inégalité des capitaux et des moyens apportés par les compagnies multinationales. Dans plusieurs secteurs de l'économie, les compagnies locales disparaissent dans la compétition du marché introduite par le système économique imposé par les bailleurs de fonds. Dans leur analyse, les évêques n'éclairent pas l'analyse profonde de cette réalité générée, par une relation économique internationale injuste.

⁷⁹⁸ CEM, « 24 octobre 1995 – A tous les responsables de la nation », dans Volume 5, *ibid.*, p. 53.

⁷⁹⁹ *Ibid.*, p. 218.

Dans la lettre pastorale du « 13 février 2002 – La lutte contre la corruption et la promotion de la justice », les évêques font une présentation complexe de la société malagasy en deux niveaux. D’abord, la vie commune locale est constituée des riches et des pauvres, Madagascar vit dans une pauvreté généralisée. Cette vie misérable résulte de la corruption qui habite les cœurs des citoyens. Les auteurs notent que « la dégradation spirituelle ronge fatalement la vie de la nation »⁸⁰⁰ et que « les valeurs sacrées de la personne humaine se perdent »⁸⁰¹ dans le pays. La justice est bafouée partout à Madagascar et « si la justice et le droit sont agressés, il appartient au chrétien de s’y opposer de toutes ses forces, d’où que vienne l’agression »⁸⁰².

Les évêques affirment : la corruption est « au cœur et dans les structures peccamineuses de la société, et il est évident que le devoir et l’obligation qui nous attendent est de travailler à éradiquer cette pandémie morale »⁸⁰³. Ainsi, devant ce constat général⁸⁰⁴, les évêques se donnent le mandat d’interpeler tous les Malagasy : ils rappellent que les habitants de Sodome et de Gomorrhe étaient totalement corrompus et que « Dieu décida de les punir par une destruction totale »⁸⁰⁵ c’est-à-dire : méfiez-vous, les Malagasy corrompus, si vous continuez à agir ainsi, *anathème*, vous serez détruits complètement comme les habitants de Sodome et Gomorrhe.

Dans cette même lettre, les évêques écrivent que la vie commune internationale se constitue des pays riches et des pays pauvres. Les évêques rappellent que les pays riches sont les anciens colonisateurs et que « l’histoire n’efface rien; au contraire, nous ressentons

⁸⁰⁰ CEM, « 13 février 2002 – La lutte contre la corruption et la promotion de la justice », dans Volume 6, *ibid.*, p. 27.

⁸⁰¹ *Ibid.*, p. 41.

⁸⁰² *Ibid.*, p. 57.

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 45.

⁸⁰⁴ *Ibid.*, p. 23.

⁸⁰⁵ *Ibid.*, p. 25.

encore et maintenant toutes les conséquences de la colonisation durant laquelle on a spolié les peuples colonisés de leur richesse »⁸⁰⁶. Ils notent que « les banques des pays riches servent de coffre-fort aux citoyens malgaches sans scrupule car ces banques mettent en sureté leur richesse mal acquise »⁸⁰⁷.

Dans cette stratégie qui oppose les nations pauvres aux nations riches, ils prennent position pour les nations pauvres et revendiquent une réparation pour Madagascar. Les pays riches ont l'obligation « de remettre l'argent et les avoirs nationaux qu'ils ont dans leurs banques aux peuples qui en sont propriétaires »⁸⁰⁸. Soulignons que, dans la plupart des documents publiés entre 1982 et 2002, dans leur analyse les évêques ignorent la dimension internationale des problèmes de Madagascar. Il est important de préciser que ce discours fait exception, les évêques s'adressant ici aux pays riches comme complices des dirigeants sans scrupules locaux. Leur insistance se pose plus sur les riches que sur les impérialistes, dans ce propos.

Les évêques parlent ainsi au nom des pauvres et perçoivent les riches comme ceux qui doivent payer leurs dettes aux peuples exploités. On observe ici que les évêques construisent un discours qui « nous » campe, innocents, colonisés, pauvres et victimes de la corruption et de la colonisation, en opposition à « vous », les corrompus, les pays riches, les colonisateurs, les faux dirigeants malagasy sans scrupules, en complicité avec les pays riches et privilégiés du système. Les évêques optent pour les pauvres et interpellent toute la population.

⁸⁰⁶ Ibid., p. 65.

⁸⁰⁷ Ibid., p. 67.

⁸⁰⁸ Ibid., p. 67.

Bien sûr, cette analyse semble défendre les intérêts des colonisés. Mais les évêques restreignent leur vision du monde dichotomique en opposant les colonisés aux colonisateurs et les pays pauvres aux pays riches et à leurs complices. Cette logique contribue à aveugler la population locale devant la diversité des positions en son sein quant aux pratiques de corruption.

Comme le fait observer Said à propos de Marx :

« Marx ne fait pas exception. Il est plus facile pour lui d'utiliser l'Orient collectif pour illustrer une théorie que des identités humaines existentielles. Car, entre l'Orient et l'Occident, comme par enchantement, seule importe, ou existe, la vaste collectivité anonyme. Aucun autre type de relation n'était disponible, même pour un rôle secondaire. »⁸⁰⁹

Notre constatation ici ne consiste pas à nier l'injustice de l'exploitation des êtres humains par d'autres êtres humains, ou à nier les faits historiques liés à la colonisation. Il a été déjà observé que cette réalité se perpétue dans le système économique de la conjoncture mondiale actuelle. Ce que nous souhaitons démontrer concerne la logique discursive elle-même, en son caractère dichotomique, préalable à tout ce qui pourra être énoncé du côté des conclusions.

Tellement marqués par l'esprit dichotomique, les évêques ont tendance à éclipser le fait qu'il existe à Madagascar des pauvres qui en dominent d'autres, et des citoyens malagasy qui exploitent leurs compatriotes. De même, la pratique bancaire locale n'est pas meilleure que la pratique bancaire internationale. Il nous semble pertinent de porter attention à tous ces traits et vision du monde dichotomique qui oppose colonisés/colonisateurs et pays pauvres/pays riches, au lieu de l'endosser comme un préalable qui irait de soi.

⁸⁰⁹ SAID, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, ibid., p. 180.

La lettre des évêques de 2002 manifeste aussi une vision du monde qui appréhende la société malagasy comme régie par une polarité : l'Église et l'État⁸¹⁰. Les évêques déclarent qu'il sera nécessaire de lutter contre la corruption. Que l'Église collabore avec l'État. Pour réussir au combat, ils proposent que ces deux pôles ne soient plus en opposition : « il s'agit de collaborer comme partenaires ayant chacun leurs droits et leurs devoirs vis-à-vis de la Nation commune »⁸¹¹. Dans cet enseignement, la manière de construire les discours est limitée, dans cette compréhension de la société comme une entité constituée de deux autorités.

En dépassant l'esprit dichotomique, les évêques auraient dû inclure la société civile comme partenaire de l'Église et de l'État dans leur lutte contre la corruption. De plus, leur manière de construire leurs discours pourrait s'arrimer avec la vision du monde locale qui comprend la société comme une entité constituée de multiples éléments interreliés. Dans notre étude sur l'identité de la population de Madagascar, il a été montré que la vision du monde malagasy ne comprend pas la société comme un vivre-ensemble constitué de deux fractions, de deux pouvoirs en opposition.

À la lumière de la nature de la malagasité qui a été évoqué auparavant dans cette thèse, les Malagasy donnent de l'importance à l'harmonie sociale. Ils croient que la vie en société se voit possible grâce à la circulation du flux vital, à partir de l'interaction de *Zanahary*, des ancêtres, des *raiamandreny*, des adultes, des jeunes, des enfants et de divers éléments cosmiques. Un discours sur la corruption, qui serait parlant pour la population

⁸¹⁰ CEM, « 13 février 2002 – La lutte contre la corruption et la promotion de la justice », dans Volume 6, *ibid.*, p. 61..

⁸¹¹ *Ibid.*, p. 61

locale aborderait le renforcement mutuel de toutes les composantes et entités qui constituent la société locale.

Dans leur proposition d'attitudes requises pour affronter la corruption, les évêques affirment que, pour commencer le travail de redressement social non corrompu, « c'est une grave erreur technique que de chercher d'autres lieux que son propre milieu social, ses propres activités professionnelles ordinaires »⁸¹². Cet enseignement exclut les efforts des organisations citoyennes, des éducateurs et des journalistes qui interviennent en priorité auprès des personnes identifiées comme premiers responsables de l'établissement de la structure économique génératrice de la corruption.

De plus, dans la lutte contre la corruption, le discours des évêques exclut ici tout engagement des citoyens sur le plan international, qui se trouve forcément dans « d'autres lieux que son propre milieu social ». Il est important de souligner ici que, se faisant la voix des *raiamandreny*, les évêques leur font dire qu' « il ne suffit pas de critiquer ou de rejeter la responsabilité sur d'autres; c'est chacun qui doit apporter sa contribution pour le renouveau de la mentalité »⁸¹³. Paradoxalement, si les évêques critiquent et rejettent la responsabilité sur les autres, ils n'effectuent aucune autocritique.

Les évêques qui se déclarent *raiamandreny* de tous les Malagasy accusent les fidèles pratiquants, mais ils omettent de critiquer de la même façon les architectes de la globalisation et tous les habitants non chrétiens de l'île. Nulle part dans leur lettre les évêques ne s'adressent-ils à ces groupes de personnes. Ils taisent également les efforts déployés par plusieurs chrétiens pour éradiquer la corruption. Du côté de la pastorale

⁸¹² Ibid., p. 53.

⁸¹³ Ibid., p. 53.

sociale à Madagascar, depuis 2001, la SeFaFi⁸¹⁴ - majoritairement formée de chrétiens – continue vigoureusement de dénoncer la pratique de la corruption dans certains domaines de la vie à Madagascar. Les membres de cet observatoire de la vie publique se comportent comme « témoins », s’appliquant à « toujours proclamer et défendre la justice »⁸¹⁵. De plus, la majorité des paroisses catholiques malagasy est munie d’une commission justice et paix qui œuvre pour aider à sensibiliser les personnes paroissiennes à l’existence de la corruption dans leurs milieux.

En résumé, à plusieurs reprises dans les ESCL, les évêques formulent leurs expériences dans le contexte malagasy à partir d’une polarisation. Ils effectuent ensuite la séparation des bons et des mauvais, des justes des pécheurs ou des propres moralement vis-à-vis des indignes qui ont des attitudes politiquement non recommandables. Ils affirment qu’ils optent pour les victimes du système politique en cours. Ils se disent eux aussi, victimes de la situation provoquée par les dirigeants dictateurs et corrompus et revendiquent la justice.

⁸¹⁴ Rappelons que la SeFaFi (*Sehatra Fanaraha-maso ny Fiainam-pirenena*) est une organisation constituée de plusieurs intellectuels chrétien(ne)s. C’est un « Observatoire de la Vie Publique » créé en février 2001, une année avant la publication de cette lettre pastorale sur la corruption. Parmi les objectifs de la SeFaFi, soulignons : « identifier et approfondir les problèmes de société, en particulier la démocratie, l’État de droit, la gestion des affaires publiques » en dénonçant la pratique de la corruption. Voir dans <http://sefafi.mg/fr/pages/quest-ce-que-lesefafi>. (Consulté le 20 mars 2015). Pour percevoir comment ces chrétiens engagés analysent la corruption à Madagascar, voir par exemple dans SeFaFi, « La corruption dans les zones rurales » et « Éloge de la corruption » dans *Communiqués de 2003*, URL : <http://sefafi.mg/fr/posts/by-year/2003>. (Consulté le 20 mars 2015).

⁸¹⁵ Cette expression est utilisée par les évêques dans leur interpellation pour tous les disciples du Christ. Voir CEM, « 13 février 2002 – La lutte contre la corruption et la promotion de la justice », dans Volume 6, *ibid.*, p. 57.

3.2.3 La hiérarchisation des humains corollaires à la division

Dans la lettre du « 25 mars 1994 – La démocratie », les évêques effectuent une analyse économique de la situation de Madagascar et postulent en effet que la société locale se compose d’au moins deux couches sociales : les *vahoaka* (peuple) et les dirigeants. Les désignations traditionnelles des habitants de Madagascar sont « *Ny ambanilanitra* » (ceux et celles qui sont sous le ciel) et « *Ny mponina* » (les habitants). Ces désignations incluent tous les habitants de l’île : gouvernants, gouvernés et visiteurs⁸¹⁶.

En effet, l’usage du terme *vahoaka*⁸¹⁷ pour traduire le terme « peuple »⁸¹⁸, crée une compartimentation des groupes de personnes dans cette société, qui se voit plutôt comme une interconnexion entre les entités. Il a été déjà souligné que le mot *vahoaka* est plutôt associé à la rhétorique marxiste-léniniste. Il désigne le groupe du prolétariat, les pauvres matériellement, de ceux qui ne sont pas identifiés comme les bourgeois et les riches.

Il reste vrai que l’usage de ce terme aide les évêques à s’identifier aux pauvres, mais en fin de compte, il crée la division entre les Malagasy au lieu de consolider leur unité. Ainsi, à force de s’identifier aux pauvres, l’utilisation du terme *vahoaka* et de certaines autres notions anthropologiques malagasy coupées de leur contexte socioculturel et cosmologique les éloigne de la cosmologie et de l’expérience collective de la population locale.

De plus, dans cette même lettre, les évêques écrivent que le peuple « a le devoir de surveiller les élus et les dirigeants; il peut même leur demander des comptes sur ce qu’ils

⁸¹⁶ CEM, « 25 mars 1994 – La démocratie », dans Volume 4, *ibid.*, p. 118 et l’utilisation du terme « *hevi-bahoaka* » *ibid.*, p. 120, pour « désigner l’opinion publique », dans *ibid.*, p. 121.

⁸¹⁷ *Ibid.*, p. 118.

⁸¹⁸ *Ibid.*, p. 119.

font, si cela s'avère opportun »⁸¹⁹. Il est constaté ici que la manière des évêques de comprendre la société locale indique le peuple et les dirigeants ne sont pas tout simplement deux antagonistes qui s'opposent, mais que le peuple doit exercer son contrôle sur les gouvernants présentés comme des personnes qui dilapident les biens du pays⁸²⁰. Dans cette dynamique de relation, la population doit veiller et contrôler les dirigeants.

Cette vision du monde est différente de la cosmogonie malagasy laissant les *raiamandreny* à leur bonne conscience dans leur gestion de la vie commune. Leur destitution est possible mais pas par surveillance et contrôle. Il n'est pas nécessaire au *fokonolona* d'exiger des comptes à rendre aux dirigeants. La destitution des *raiamandreny* se fait par consultation et longue discussion entre ceux et celles qui constituent la chaîne du *Fihavanana*.

Il nous semble plus opportun ici de reformuler cet enseignement en précisant par exemple qu'en collaboration avec leurs dirigeants, le peuple assure le bon fonctionnement de la gestion du pays pour la protection du bien commun et le respect des droits des citoyens. Dans une société qui valorise l'harmonie et la décision consensuelle (*Fihavanana*), la manière de construire les discours dans le « 25 mars 1994 – La démocratie » est incohérente avec la nature de l'interaction des Malagasy au sein du *fokonolona* – une manie de se positionner au monde en dehors de la logique du *Fihavanana* et normalise la compétition pour acquérir le pouvoir.

Dans la lettre pastorale du « 13 février 2002 – La lutte contre la corruption et la promotion de la justice », encore une fois, les évêques se positionnent d'emblée comme

⁸¹⁹ Ibid., p. 121.

⁸²⁰ Ibid., p. 121.

raiamandreny de leurs audiences en adressant leurs discours « aux chrétiens catholiques, à tous les disciples du Christ et à toutes les personnes de bonne volonté »⁸²¹.

Cet établissement préalable du rapport entre les évêques et les Malagasy défini par les auteurs des ESCL est un exemple de subordination⁸²². Ils auraient dû attendre la déclaration officielle provenant de la population : accepter les évêques catholiques d'être ses *raiamandreny*. Cette attitude rappelle la subordination de la France qui se désignait la matrice des Malagasy⁸²³.

Dans cette lettre, pour rappeler l'importance de l'unité du groupe et dénoncer la perte de l'identité malagasy, des proverbes sont employés. Les évêques notent qu'« on a laissé de côté la sagesse qui affirme que la force ne peut pas triompher de l'esprit – *Ny hery tsy mahaleo ny fanahy* »⁸²⁴. Ils remarquent :

« [...] alors on tue sa conscience qui par le passé pouvait patienter pour attendre l'heure de Dieu : « *Andriamanitra tsy andrin'ny hafa, andriko ihany* », ou qui croyait que la vérité ne meurt pas : « *ny marina tsy mba maty* ». Et l'on s'abandonne à la pratique commune, on finit par faire comme tout le monde; car « il faut survivre », « *aina ity, hoy Rainimanonja* ». C'est ainsi que la fraude, falsification, pourboire profilèrent, et le nombre de ceux qui étoffent leur conscience augmente jour et nuit...! »⁸²⁵

⁸²¹ CEM, « 13 février 2002 – La lutte contre la corruption et la promotion de la justice », dans Volume 6, *ibid.*, p. 23.

⁸²² Par exemple : c'est à partir de cette manière de se positionner que les évêques lancent un appel solennel pour la libération des prisonniers pour marquer la célébration du Jubilé de l'an 2000. Ils adressent leur discours aux autorités dirigeantes, à toutes personnes compétentes, aux citoyens de Madagascar et aux gens qui choisissent de résider à Madagascar. Voir CEM, « 28 novembre 1999 – Le pardon et la réconciliation », CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha-monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Foi et Justice, Volume 5, p. 133.

⁸²³ Le fameux slogan « La France ma chère matrice » reste dans la conversation de la population de Madagascar jusqu'à aujourd'hui. Traduit littéralement « *La Frantsa reny malala* ».

⁸²⁴ CEM, « 13 février 2002 – La lutte contre la corruption et la promotion de la justice », dans Volume 6, *ibid.*, p. 41.

⁸²⁵ *Ibid.*, p. 43.

Dans leurs discours qui abordent la libéralisation à l'économie, les évêques normalisent la hiérarchisation de la société, en se positionnant au-dessus de tout le monde dans l'échelle social. Leur stratégie discursive favorise une puissance souveraine. Originellement, dans la société malagasy, le pouvoir réel des *raiamandreny* n'est pas synonyme de domination. Il a été souligné auparavant, que le système du *raiamandreny* est le résultat d'un long processus de consultation entre les membres du *fokonolona*.

Dans la partie qui traite du processus du peuplement de Madagascar, il a été précisé que la rencontre entre différents peuples et cultures sur l'île, pendant plusieurs siècles, a laissé émerger une compréhension du monde circulaire, une chaîne de relations entre les membres de la société qui ont la responsabilité principale de garder en harmonie l'écoulement du flux vital. Les *raiamandreny* ne sont pas au-dessus des autres membres de la société et ils ne sont pas des personnes autoritaires. Ils ont la responsabilité de prononcer les discours venant du *Zanahary* et incarné au sein de la population. A partir de ces discours, ils indiquent le système politique et le modèle économique à adopter dans la vie commune.

Par contre, ce que nous venons d'observer dans l'attitude des évêques de se positionner vis-à-vis des Malagasy, au lieu d'adresser les injustices apportées par l'adoption de l'économie du marché et fournir des analyses profondes de l'application du programme de l'ajustement structurel, les évêques se concentrent sur la critique des politiciens et de la population en général. Ils se soucient plus de l'affirmation de leur autorité morale au détriment de la déformation du sens de la notion de *raiamandreny*.

Dans cette foulée, les critiques concernant les chrétiens qui sont victimes de la corruption sont virulentes. Les évêques évoquent le fait, par exemple, que leurs fidèles « sont nombreux à venir prier à l'église les dimanches, mais on n'en voit guère les effets

dans la vie de tous les jours »⁸²⁶. Dans cette déclaration, les chrétiens pratiquants sont clairement identifiés comme auteurs de la corruption.

Dans leur manière de percevoir la situation malagasy, les évêques postulent que la société est constituée de multiples couches sociales hiérarchisées. Cette vision est différente de la compréhension malagasy de la société – une compréhension circulaire constituée d’êtres visibles et d’êtres invisibles en relation circulaire. Les visibles pourraient devenir invisibles et le *Zanahary* et les ancêtres diffusent le flux vital dans les visibles. Les évêques précisent que la corruption « infeste bon nombre d’individus de l’échelle sociale, depuis le niveau le plus bas jusqu’au sommet »⁸²⁷.

Les évêques écrivent ensuite que cette éradication est « un défi pour tout Malgache sans exception »⁸²⁸ et « que tous les citoyens sans exception sont convoqués à l’assumer; et l’assumer d’abord dans leur milieu de vie, non ailleurs »⁸²⁹. Ils insistent et soulignent que « chaque chrétien devrait donc procéder tout d’abord à un examen de conscience personnel, prioritairement ceux qui assument des responsabilités, soit dans l’Église, soit dans la nation »⁸³⁰.

Cependant, les évêques ne s’incluent pas dans l’autocritique parce qu’ils se voient à l’échelon supérieur de l’échelle sociale, pas très loin de la perfection. Leur rôle est de critiquer les autres, au nom de leur propre perfection. Dans cette logique, ils se positionnent au sommet de l’échelle sociale en se présentant en dehors de toutes les souillures de la corruption. Ils acquièrent dès lors l’autorité d’interpeler les Malagasy pour éradiquer la

⁸²⁶ Ibid., p. 59.

⁸²⁷ Ibid., p. 29.

⁸²⁸ Ibid., p. 53.

⁸²⁹ Ibid., p. 53.

⁸³⁰ Ibid., p. 53.

corruption, non sans souscrire à une vision du monde hiérarchisée, étrangère à la vision du monde locale. Les évêques souhaitent « aider à réfléchir, pour vous encourager, pour vous enraciner dans l'espérance afin qu'avec hardiesse vous continuez à promouvoir ce qui est droit et juste dans votre milieu de vie »⁸³¹.

Cette manière de comprendre la société malagasy en multiples échelles hiérarchisées déstabilise la représentation symbolique de la population locale. Elle implique une vision de la réalité qui renforce la normalisation de la subordination. Cette normalisation de la domination devient plus forte par le phénomène de la globalisation néolibérale. Si elle essaie d'éradiquer la corruption selon cette logique, la population s'orientera vers une image incompatible à la vision du monde locale et entrera dans des rapports sociaux de compétition. Or, l'important dans la société malagasy n'est pas d'acquérir une place supérieure ou inférieure, mais de bien se situer dans sa position respective en tant qu'ancêtre, *raiamandreny*, aînée, adulte, jeune, enfant, faune, flore ou *zavatra* (inclus tout ce qui ne sont pas vivants).

Nous l'avons déjà dit, les évêques ne formulent nulle part d'autocritique. Toutefois, dans cette lettre pastorale, ils laissent entendre que la corruption a atteint l'Église. Ils exhortent tous ceux qui « exercent des responsabilités dans l'Église, prêtres, religieux, religieuses, laïcs » à apporter leur contribution. Ils ordonnent aux responsables de l'Église : « examinez-vous vous-mêmes tout d'abord, commencez à vous réhabiliter vous-mêmes avant de venir à la rescousse de la paroisse, du mouvement, de la communauté à laquelle vous appartenez »⁸³². En se positionnant au-dessus de tout le monde, les évêques viennent

⁸³¹ Ibid., p. 25.

⁸³² Ibid. p. 59.

à la rescousse de la nation et de l'Église et évitent de s'examiner eux-mêmes dans leurs discours.

Cette manière de se positionner au-dessus des corrompus et des pécheurs en vue de bénéficier du droit d'intervenir est aussi présente dans la déclaration des évêques du Nord de Madagascar vis-à-vis de la tension postélectorale de 2002⁸³³. Les évêques de l'archidiocèse d'Antsiranana ont analysé leur contexte et affirment qu'en tant que *raiamandreny*, ils ont le droit et la responsabilité au nom de l'Église de condamner ce qu'ils trouvent injuste, car ils sont « en charge de veiller pour écarter de notre troupeau les dangers qui le menacent ou qui sévissent »⁸³⁴.

Dans leur analyse, ils se sont considérés comme des personnes qui « entendent » les cris de ceux qui souffrent. Ils se présentent comme des sauveurs. Ils se placent au-dessus de la population, ils se placent en extériorité de ce qui fait problème tout en déclarant : « Nous-mêmes sommes témoins des souffrances de tous nos peuples chrétiens, de tout âge, de toutes origines, de toutes catégories sociales : tous nous lancent un appel, un cri de désespoir. »⁸³⁵ C'est dans cette manière de se positionner qu'ils écrivent ensuite : « nous voulons dire à tous les responsables que « ce n'est pas l'ordre qui renforce la justice, mais la justice donne sa certitude à l'ordre » »⁸³⁶.

⁸³³ LES ÉVÊQUES D'ARCHIDIOCÈSE DU NORD, « 27 avril 2002 – Non à la violence, oui à la réconciliation », dans Volume 6, pp. 94-103

⁸³⁴ Ibid., p. 97.

⁸³⁵ Ibid., p. 95.

⁸³⁶ Cet enseignement social inspiré des écrits d'Albert Camus est proposé par les évêques dans *ibid.*, p. 99.

3.3 Chapitre 6 : La structure discursive des ESCL liée à la libéralisation politique

Ce chapitre vérifie la présence de catégories coloniales dans les ESCL qui ont accompagné la population de Madagascar dans leur processus de la libéralisation politique. Musa Dube soutient que la présence de la généralisation des faits, et celle d'affirmations non fondées dans les discours théologiques favorisent la domination.

Selon la théologienne, cette domination fait obstacle à la continuité du processus de la libération – une mission confiée par l'Évangile aux disciples du Nazaréen. De plus, comme le constate souvent Dube, dans la pratique des exégètes majoritairement mâles et d'origine occidentale, la tendance à la hiérarchisation des humains et à l'acceptation de l'imposition et de l'exploitation des faibles par les puissants est fréquente. Quant aux évêques, font-ils usage de ces catégories coloniales dans leurs enseignements qui portent sur les thèmes connexes à la libéralisation politique?

3.3.1 Les faits politiques et culturels généralisés

Certains passages de la lettre pastorale « 27 septembre 1984 – Le pouvoir au service de la société » manifestent une tendance à généraliser les faits dans le temps comme une analyse politique. Ils écrivent par exemple :

« Depuis toujours, le peuple malgache a revendiqué une administration, une politique économique et culturelle, conformes à son génie. Ainsi, toute structure que l'on met en place doit refléter son identité nationale. »⁸³⁷

Autrement dit : le processus du peuplement de Madagascar s'est déroulé en plusieurs étapes⁸³⁸. Tout au long de son histoire politique, la structure administrative des habitants de l'île a pris forme sans attente spécifique, d'un système politique reconnu, par tous les habitants de l'île. Nous avons dépeint la nation malagasy cherchant à se constituer à partir de guerres et d'alliances entre plusieurs clans et royaumes.

Au début du XIX^e siècle, le royaume de l'*Imerina* reconnu par les Occidentaux comme royaume de Madagascar a commencé à développer une administration et une politique économique souvent conformes à l'intérêt du royaume de l'*Imerina*, sans tenir compte des intérêts des différents clans alliés ou vaincus par les rois et reines merina, ni chercher à cultiver une identité nationale malagasy.

Par la suite, les empires coloniaux ont attaqué à plusieurs reprises Madagascar. Alors, les Français en 1894 se sont installés, puis ont imposé une administration et une politique économique conformes à leurs intérêts pendant 64 ans. De ce fait, il devient difficile de comprendre sur quoi repose cette affirmation des évêques voulant que « depuis toujours, le peuple malgache a revendiqué une administration, une politique économique

⁸³⁷ CEM, « 27 septembre 1984 – Le pouvoir au service de la société », *ibid.*, p. 169.

⁸³⁸ Voir la partie de la thèse dans la rubrique qui présente le contexte historique de Madagascar.

et culturelle, conformes à son génie ». Il nous semble plus approprié de s'en tenir à dire que depuis toujours, le peuple de Madagascar cherche à construire une nation qui respecterait son identité culturelle. L'affirmation excessive des évêques représente ainsi une généralisation devenue une affirmation non fondée.

De plus, les évêques écrivent dans « 27 septembre 1984 – Le pouvoir au service de la société » :

« Madagascar aspire à une indépendance respectueuse de son identité propre. Cette indépendance doit trouver son enracinement le plus profond dans les domaines culturels et économiques. Une idéologie d'importation ne peut consolider la souveraineté nationale, souveraineté qui ne peut, tout le monde en convient, ni être échangée contre quoi que ce soit, ni être négociée. »⁸³⁹

Dans ce discours, les évêques défendent le droit de refuser la domination des puissances étrangères à Madagascar. Mais en réalité, dans le processus de la démocratisation à Madagascar, la cohabitation des modèles de l'autorité politique (les leaders politiques), économique (les investisseurs, souvent des étrangers) et traditionnelle (*raiamandreny*) provoque des tensions permanentes dans la gestion du bien commun comme la terre, l'eau, la forêt, la mer.

Cette tension s'accroît amplement quand la population vulnérable découvre que les décisions prises par les instances supranationales visent essentiellement à protéger leur intérêt. Ces décisions échappent en très large partie au pouvoir des citoyens et de la communauté politique de l'île. Certes, la communauté locale perd sa souveraineté en tant que Malagasy – habitant et natif – premier responsable de son île. Mais il est difficile de parler de la perte de son identité nationale dans cette situation. L'affirmation des évêques n'est pas tout à fait fondée.

⁸³⁹ CEM, « 27 septembre 1984 – Le pouvoir au service de la société », dans Volume 3, *ibid.*, p. 169.

Ce soutien de la véracité de la sagesse ancestrale qui s'étend dans le temps. Elle se trouve aussi dans les autres documents. Par exemple, la lettre pastorale de la CEM du 29 novembre 1987 souligne que les Malagasy ont respecté le *Fanahy maha-olona* et que cette valeur ancestrale est actuellement enchaînée par le péché. « L'Église met sa confiance en vous, espérant fermement que vous n'épargnez aucun effort pour sauver le *Fanahy maha-olona* enchaîné par le péché »⁸⁴⁰. Face à cette perte de la valeur ancestrale, ils précisent que « le redressement du *Fanahy maha olona* est dans la droite ligne de la mission spécifique de l'Église [...]. L'Église donnera également son apport spécifique dans le redressement du *Fanahy maha-olona* »⁸⁴¹.

À l'encontre de cette affirmation, Rakotondrabe soutient que la malagasité est plus un processus qu'une identité propre. A Madagascar, il n'existe pas une identité propre, *per se*, une identité malagasy pure et fixée. En plus, il a été observé dans la partie traitant des débats sur l'identité des Malagasy, qu'il n'existe pas encore une identité nationale malagasy. Sur ce fait Fournet–Guérin décrit la situation de Madagascar avant l'arrivée des colons Français :

« Si la monarchie Merina a su mettre en place depuis Radama I^{er} un véritable État centralisé (armée et appareil administratifs), par contre elle n'a jamais pu insuffler une idéologie nationale aux différentes populations de l'île car entre autres, les clivages sociaux et de statuts induits par sa domination étaient trop accentués (fiscalité, corvée, travail, servitude). (...) Le Royaume de Madagascar n'est pas à proprement parler un État-Nation. »⁸⁴²

⁸⁴⁰ CEM, « 29 novembre 1987 – Le redressement de la nation », dans Volume 3, *ibid.*, p. 213.

⁸⁴¹ *Ibid.*, p. 213.

⁸⁴² Catherine FOURNET-GUÉRIN, « La dimension spatiale du fait national à Madagascar : un État-Nation en Afrique ? », *L'Espace Politique, L'État en Afrique* [Online], Revue en ligne de géographie et de géopolitique, Volume 7, n° 1, 2009, *Ibid.*, n° 33. Online depuis le 30 juin 2009, URL : <http://espacepolitique.revues.org/1244?lang=en#tocto2n3> . (Consulté le 20 mars 2011).

Par la suite, Fournet-Guérin évoque la domination de l'administration étatique coloniale dirigée par l'État français pendant 64 ans. Cette subordination administrative a empêché l'achèvement du processus pour la formation de l'identité nationale de Madagascar⁸⁴³. Les colons ont pu manipuler ce fait historique en divisant les Malagasy en deux antagonistes : les Merina (Haut Plateaux) et les Non-Merina (Côtiers). Ce clivage n'a jamais disparu de l'univers sociopolitique des Malagasy⁸⁴⁴.

Selon Fournet-Guérin, après l'indépendance politique, cette vision de la société malagasy et ce lien historique entre identité nationale malagasy et identité Merina, et la division imaginaire entre les Merina et les Non-Merina continuent de générer un débat sur l'identité nationale. Cette situation occasionne présentement des malaises, des tensions interethniques, des courants hostiles à l'État-Nation entre certains intellectuels, une insistance sur une vision passéiste d'organisation territoriale, des clivages internes entre la population de Madagascar, surtout quand il s'agit des guerres de pouvoir et de contrôle territorial⁸⁴⁵.

À ce propos, les évêques introduisent la notion de l'identité nationale comme réalité existante. Ils soutiennent que cette identité nationale fait partie des valeurs défendues par les ESCL⁸⁴⁶. Dans cette situation, la stratégie discursive des évêques manifeste *une généralisation réductrice de la réalité culturelle*. En outre, cette déclaration sur l'existence d'une identité nationale prend ici la forme *d'une affirmation non fondée en mettant en*

⁸⁴³ Ibid., n° 2.

⁸⁴⁴ Ibid., n° 21.

⁸⁴⁵ Ibid., n° 27, n° 32.

⁸⁴⁶ Selon notre analyse antérieure, l'identité nationale à Madagascar en est encore à son stade embryonnaire et il est difficile d'affirmer qu'il existe dans ce pays une identité nationale typiquement malagasy. Voir la présentation sur le débat de l'identité culturelle des Malagasy et la non-existence de l'identité nationale chez les Malagasy dans la partie qui traite les débats sur la problématique identitaire des Malagasy.

relation des notions telles qu'identité propre, domaines politiques et économiques et souveraineté nationale.

Les évêques ne se contentent pas de formuler des généralisations réductrices en omettant certains groupes de pauvres dans la société malagasy, mais ils formulent aussi des affirmations non fondées et ce, en parlant au nom de la population locale. Par exemple, ils soutiennent que « le peuple réclame une décentralisation des pouvoirs tout en tenant compte des différences et particularités régionales. Ainsi les élus du peuple pourront vraiment apporter leur part dans la vie nationale »⁸⁴⁷.

Il est difficile d'établir à quel moment exactement la population Malagasy aurait réclamé publiquement et massivement une telle décentralisation des pouvoirs et la prise en charge de leurs particularités régionales. De fait, en 1972, un mouvement de malgachisation émergea face à la domination de la culture française et à l'usage obligatoire de la langue française, dans les programmes d'enseignement sur l'île. Mais Madagascar n'a jamais vu naître un mouvement identitaire et régional quelconque avant 1984 – moment de l'écriture de la lettre étudiée ici – alors que les différents *fokonolona* qui cohabitent à Madagascar revendiquaient massivement et unanimement la reconnaissance de leurs particularités régionales. Il est difficile de trouver sur quels faits repose cette assertion des évêques.

Dans leur lettre pastorale titrée « 25 mars 1994 – La démocratie », les évêques font d'emblée une représentation de la population malagasy comme un peuple qui a une longue expérience historique « de la démocratie vraie ». Ils affirment d'abord que « tout au long de leur histoire, notre pays et notre peuple ont aspiré à la démocratie vraie. Ces derniers

⁸⁴⁷ CEM, « 27 septembre 1984 – Le pouvoir au service de la société », dans Volume 3, *ibid.*, p. 168.

temps, nous sommes témoins d'une nouvelle étape pour la réaliser »⁸⁴⁸. Cette affirmation d'un long processus de mise en place de la démocratie dans l'histoire de Madagascar est suivie ensuite d'une seconde affirmation non fondée : « c'est le peuple qui nous a entraînés vers la démocratie »⁸⁴⁹.

Le contenu de ce paragraphe, issu de cette lettre adressée « à tous les gens de notre pays »⁸⁵⁰, nous amène à observer que les évêques se permettent à la fois de généraliser le temps de l'existence de la démocratie et de construire une assertion non fondée sur la place de la démocratie dans l'histoire politique du pays. Ils affirment en effet que le changement du régime que les Malagasy sont en train de vivre en 1994 « est aussi et surtout la fidélité à notre sagesse ancestrale qui est l'âme de la démocratie malgache »⁸⁵¹.

Il n'a été observé nulle part dans l'histoire politique du pays que les habitants de Madagascar aient revendiqué la mise en place d'une élection aux urnes, d'une liberté d'expression et d'un système politique démocratique national. Il nous semble plus approprié de parler de l'existence des prémices favorisant la construction d'un système démocratique à Madagascar, que d'affirmer, tout au long de son histoire : les Malagasy ont aspiré à la démocratie.

De plus, on constate dans l'histoire politique de Madagascar que les soi-disant architectes de la démocratie et de l'économie du marché, les experts rattachés aux bailleurs de fonds ont été présents dans tous les forums, concertations et débats nationaux effectués pendant la transition de Madagascar entre 1990 et 1992. Ils ont collaboré avec les politiciens pour formuler l'option de la globalisation néolibérale et de la constitution de la

⁸⁴⁸ Ibid., p. 107.

⁸⁴⁹ Ibid., p. 107.

⁸⁵⁰ Ibid., p. 107.

⁸⁵¹ Ibid., p. 109.

Troisième République, avant de proposer au peuple cette option, à accepter ou à refuser par référendum en 1993, tout en menant une campagne pour le « oui ». Ainsi, les propos des évêques qui affirment que c'est le peuple malagasy qui a entraîné le pays à la démocratie nous semble à demi-vrai. L'insistance du discours des évêques sur la totale véracité de ce fait historique présente une généralisation sur l'histoire politique du pays.

On observe aussi que dans l'histoire politique de Madagascar ce n'est pas « le peuple » seul mais plutôt la conjoncture mondiale marquée par la dislocation du bloc soviétique, premier partenaire du régime socialiste marxiste-léniniste de Didier Ratsiraka, ainsi que les exigences de la BM, du FMI et des autres institutions financières, qui ont obligé les dirigeants politiques malagasy à adopter le système démocratique de la Troisième République.

Dans cette analyse qui désigne le changement du régime au début des années 1990, les évêques affirment qu'il « est aussi et surtout la fidélité à notre sagesse ancestrale qui est l'âme de la démocratie malgache »⁸⁵² et dans cette affirmation qui insiste que le peuple est le premier initiateur de la démocratie, les évêques faussent une partie de l'histoire politique du pays. Par conséquent, cette lettre, qui vise à fournir des points de repère vis-à-vis la démocratie, laisse plutôt la population locale dans une fausse perception.

Parfois, les leaders catholiques généralisent les faits et les lient au jugement moral. En 1998, alors que les évêques ont effectué une visite *ad limina* auprès du Sainte-Siège, le président de la CEM, le Cardinal Armand Razafindratandra, a présenté le bilan sur la situation à Madagascar et fait un constat :

⁸⁵² Ibid., p. 109.

« [...] il ne s'agit pas de cacher les difficultés actuelles de tous ordres résultant des contraintes économiques, de la corruption, du mépris de l'écologie et de l'environnement. Ce sont là autant de défis [...] qui ont généré ces dernières années un certain désenchantement, voire un dégoût du politique, facilitant le retour au pouvoir d'anciennes équipes dirigeantes qui venaient pourtant d'être sanctionnées par l'opinion. »⁸⁵³

Encore une fois, similaire aux analyses des leaders catholiques de la situation économique, dans cette manière d'interpréter la situation politique malagasy, le représentant de la CEM bâtit son argumentation à partir de la généralisation des maux puisés dans la société de Madagascar. Il exclut d'emblée, toute critique des structures politiques privilégiant une interprétation morale. Il est intéressant de constater que, face au processus de la libéralisation du marché et à la mise en place d'un système démocratique, en rapport avec la réalisation des exigences de la BM et du FMI, le Cardinal, au nom de la CEM, souligne après sa généralisation des faits que « nos problèmes actuels proviennent sans doute moins de structures politiques que des comportements personnels et collectifs devant le pouvoir »⁸⁵⁴. « L'économie est livrée à la corruption et aux trafics d'influence, comme le démontre le processus en cours de la privatisation des entreprises nationalisées vingt ans plus tôt! »⁸⁵⁵.

En fait, pris dans leur souci de convaincre les habitants de Madagascar de l'importance de leurs positions en tant que connaisseurs de la réalité de Madagascar et en tant que pasteurs, docteurs de l'Église et guides sociaux des Malagasy, les évêques font une lecture idéaliste de la société à promouvoir. Ils ne démontrent pas assez d'attention à la structure injuste des économies néolibérales.

⁸⁵³ CEM, « 26 septembre 1998 – L'Église interpellée », dans Volume 5, *ibid.*, p. 83.

⁸⁵⁴ *Ibid.*, p. 87.

⁸⁵⁵ *Ibid.*, p. 87.

Par ailleurs, dans leur discours de 1994 sur la libéralisation politique, les évêques affirment que « la valeur d'égalité », la considération de « l'autre comme une personne avec dignité », le « *Fanahy maha-olona* »⁸⁵⁶, le sens de la communauté, « la valeur de la tolérance » et « la valeur du bien commun » font partie des valeurs de la démocratie. Ils soulignent :

« En démocratie, le souci du bien commun est la première de toutes les préoccupations. Nous avons des raisons particulières à nous y attacher, dans le redressement national actuel. À y regarder de près, c'est la tentation de l'individualisme, du laisser-aller et de l'anarchie qui nous guette et nous tient encore loin de la réalisation harmonieuse du bien commun. »⁸⁵⁷

Dans cette affirmation, les évêques méconnaissent la subtilité des liens concrets qui s'établissent entre la démocratie et la globalisation néolibérale. Une hypothèse fortement recommandée, par les bailleurs de fonds, que le pays adopte un régime démocratique lié à la libéralisation du marché. Selon eux, ce serait une condition nécessaire à l'amélioration du bien-être des Malagasy, après les traumatismes du système politique colonial et du régime marxiste-léniniste qui ont érodé le respect de la vie, de la liberté d'expression et du sens des responsabilités de tous vis-à-vis du bien commun. Cependant, les valeurs culturelles locales qui restent sont exposées par l'économie de marché qui s'impose avec la démocratie néolibérale.

Comme nous l'avons montré précédemment, le processus de la globalisation néolibérale engendre la course au profit, l'accumulation maximale des richesses, la hiérarchisation des humains selon leur capacité de produire et de consommer. Similaire à

⁸⁵⁶ Le *Fanahy maha-olona* est une partie intégrante de l'identité malagasy. Elle signifie que le sens communautaire, la bonté, la sagesse et la compassion sont des attributs qui permettent à un être humain de devenir une vraie personne. Quand les humains perdent ces qualités, ils deviennent des *biby*, c'est-à-dire des animaux caractérisés par leur instinct prédateur et qui ne pensent qu'à leur survie. Sans sagesse et sans respect de la vie, l'être humain devient néfaste à la bonne circulation du flux vital (*Fihavanana*).

⁸⁵⁷ CEM, « 25 mars 1994 – La démocratie », dans Volume 4, *ibid.*, p. 127.

la colonisation et au régime marxiste-léniniste, la globalisation favorise aussi la perte du *Fanahy maha olona* et perturbe la vision du monde locale, avec l'éloge de la propriété privée au détriment des biens communs. La perte des valeurs culturelles ancestrales déclenche l'individualisme, l'intolérance, la violence ainsi que la perte du sens familial et de la vie en commun. La lettre pastorale de 1994 affirme toutefois que « nous partageons avec vous le souci d'une orientation fondamentale et de changements nécessaires et rapides dans notre société malgache qui se redresse; et notamment le souci d'une attention à porter à la vie sociale moderne »⁸⁵⁸.

Cependant, cette lettre pastorale n'aborde pas le sujet de la globalisation néolibérale – cette réalité apportée par la conjoncture mondiale en cours. Elle se limite à s'« émerveiller » au sujet de la démocratie⁸⁵⁹. « L'Église catholique à Madagascar et les Églises-sœurs du FFKM nous ont invités à prendre le chemin de la démocratie [...]. »⁸⁶⁰ Les évêques rappellent l'importance du système politique n'est pas « un produit d'importation »⁸⁶¹, c'est-à-dire que la démocratie fait partie de la culture locale et que la responsabilité de la promouvoir revient à chaque habitant de Madagascar⁸⁶².

De plus, dans leur déclaration du 23 mai 2002, les évêques soulignent que les ancêtres des Malagasy respectaient la vie et le *Fihavanana* alors que, dans la situation actuelle du pays, « nos valeurs traditionnelles du respect de la vie et du *Fihavanana* sont

⁸⁵⁸ « La vie sociale moderne » est une traduction de l'originale « *ny fiainam-piarahamonina araka izao fivoarampiainana izao* », traduit littéralement « la vie en société comme elle est manifestée dans l'actuelle progression de la vie ». La version originale est dans *ibid.*, p. 130 et la version en française est dans *ibid.*, p. 131.

⁸⁵⁹ Les évêques écrivent : « Ainsi, en route vers la démocratie, émerveillés et encouragés, nous voulons approfondir avec vous la réponse à cette question : « Pourquoi l'Église aime-t-elle parler de démocratie ? ». *Ibid.*, p.113.

⁸⁶⁰ *Ibid.*, p. 111.

⁸⁶¹ *Ibid.*, p. 125.

⁸⁶² *Ibid.*, p. 125.

impitoyablement foulées aux pieds »⁸⁶³. Après avoir généralisé les faits dans le temps, ils constatent ainsi que « nous avons perdu nos valeurs malgaches »⁸⁶⁴.

Cette affirmation non fondée ne peut pas conduire à un redressement authentique d'une nation fragilisée par l'implantation d'un néolibéralisme caché derrière cette libéralisation politique qu'on célèbre sans réfléchir. En reprenant les termes de Ka Mana, une telle manière de construire le discours n'aidera pas la population locale à la « reconstruction » de l'identité et de sa liberté de déployer à sa manière un imaginaire collectif fortifiant sa charpente anthropologique, une population déstabilisée par la globalisation néolibérale et cette nouveauté qu'apporte la démocratie particulière qui y correspond⁸⁶⁵.

⁸⁶³ CEM, « 23 mai 2002 – Tout désaccord implique un accord », dans Volume 6, *ibid.*, p. 117.

⁸⁶⁴ *Ibid.*, p. 117.

⁸⁶⁵ Ces termes sont utilisés dans l'ouvrage de Ka Mana, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, *ibid.*, p.33.

3.3.2 La fracture de la société en deux pôles opposés

La lettre des évêques de 1984 aborde « le pouvoir au service de la société » et expose d'emblée une fracture sociale : « Deux classes surgissent dans la nation : d'un côté le clan des possédants qui jouit de tous pouvoirs et [...], de l'autre côté, la masse qui s'appauvrit [...] »⁸⁶⁶. Cette dernière se compose de personnes résignées aux situations, « l'enthousiasme, chez le peuple, peu à peu, s'éteint »⁸⁶⁷. Les évêques prennent parti pour ce peuple appauvri – « *vahoaka* »⁸⁶⁸. Ils les identifient comme des personnes dépossédées de leur pouvoir par « une oligarchie »⁸⁶⁹. « C'est par tous les moyens que le pouvoir est confisqué au détriment du peuple »⁸⁷⁰, soulignent-ils.

Dans leur engagement à la libéralisation politique face au régime marxiste-léniniste, les évêques déclarent en 1984 qu'ils reconnaissent « l'arbre à ses fruits »⁸⁷¹. Ils dénoncent cette monopolisation des pouvoirs, de l'économie et de la culture par les dictateurs⁸⁷². Ils fracturent les habitants de Madagascar en deux entités : les riches dictateurs et les pauvres opprimés. Ils se donnent deux mandats : l'un divin et l'autre culturel, pour libérer ces pauvres de leur situation.

En effet, d'une part, les évêques déclarent que ces pauvres sont des victimes de la dictature. En tant que leaders des catholiques, ils soulignent : « Dieu attend de notre Église,

⁸⁶⁶ CEM, « 27 novembre 1984 – Le pouvoir au service de la société », dans Volume 3, *ibid.*, p. 165.

⁸⁶⁷ *Ibid.*, p. 169.

⁸⁶⁸ Pour traduire le mot peuple, à plusieurs reprises, les évêques choisissent délibérément de faire usage du terme « *vahoaka* ». Cette traduction du mot peuple en « *vahoaka* » porte une connotation marxiste. *Vahoaka* est utilisé pour désigner le prolétariat révolutionnaire – une portion de la population qui se situe vis-à-vis des bourgeois dans l'esprit de la révolution socialiste. Pour les usages du mot « *vahoaka* », voir la version originale CEM, « 27 septembre 1984 – *Ny fifampitondrana eo amin'ny fiaraha monina* », dans Volume 3, *ibid.*, pp. 147-149. Pour la traduction de « *vahoaka* » en peuple, voir « le peuple est souverain » dans CEM, « 27 novembre 1984 – Le pouvoir au service de la société », dans Volume 3, *ibid.*, p. 164.

⁸⁶⁹ *Ibid.*, p. 165. Les évêques écrivent : « cette usurpation du pouvoir au peuple peut revêtir diverses formes [...] », dans *ibid.*, p. 164.

⁸⁷⁰ *Ibid.*, p. 164.

⁸⁷¹ CEM, « 27 novembre 1984 – Le pouvoir au service de la société », dans Volume 3, *ibid.*, p. 163.

⁸⁷² Voir les sous-titres dans pp.164-166.

ici, dans notre pays »⁸⁷³ que celle-ci (c'est-à-dire les *raiamandreny* avec les fidèles en tant que communauté des croyants) instaure « une communauté nationale de partage et de fraternité où chacun ait sa part de responsabilité [...] »⁸⁷⁴. Ce mandat divin donne raison aux évêques de se situer au-dessus de tous les Malagasy : « Nous vos responsables spirituels, renouvelons notre ferme espoir et notre confiance en tous ces hommes et toutes ces femmes de bonne volonté qui habitent cette Ile. »⁸⁷⁵

D'autre part, forts de ce mandat, les évêques s'expriment ensuite comme des gardiens de l'héritage culturel : « Suspicion, intolérance, délation, mépris d'autrui ou acharnement à défendre ses privilèges, ne sont pas des attitudes conformes à notre héritage culturel. »⁸⁷⁶ Ils lient ainsi leur fonction épiscopale et leur mandat qu'ils se donnent comme protecteurs de l'héritage culturel et se présentent *raiamandreny* de la nation.

En conséquence, les évêques ont le droit d'interpeler les autorités publiques locales. De plus, ils peuvent s'immiscer dans les affaires politiques de la nation pour harmoniser les structures et renouveler les mentalités des habitants de Madagascar. En tant que *raiamandreny*, ils font partie d'une institution et cette institution « ne peut rester muette, face à des idéologies qui font fi de la valeur humaine de la personne »⁸⁷⁷.

Cette stratégie discursive semble convaincante et d'esprit évangélique, car il s'agit en fin de compte d'opter pour défendre les intérêts des pauvres et des victimes de la dictature en 1984. Le problème observé se situe dans cette unité : mandat divin et autorité culturelle pour asseoir l'autorité épiscopale. Ensuite, à la lumière des analyses de Musa

⁸⁷³ Ibid., p. 167.

⁸⁷⁴ Ibid., p. 167.

⁸⁷⁵ Ibid., p. 174.

⁸⁷⁶ Ibid., p. 173.

⁸⁷⁷ Ibid., p. 167.

Dube qui montrent bien que la vision du monde des missionnaires a été affectée par la logique impériale, nous voyons que l'attitude des évêques qui se déclarent *raiamandreny* des Malagasy et visent à instaurer la vie commune selon leur vision du monde teintée du colonialisme. Tout cela conduit dans une confusion de la population vis-à-vis des pouvoirs des évêques.

Dans un contexte où la majorité de la population croit profondément à la collaboration et à l'interrelation de chaque membre de la société, les évêques se disent parents sages – donc à imiter – les divisent en deux camps opposés : les pasteurs qui connaissent la vérité et la population, leurs dirigeants qui sont marqués par des attitudes immorales. La division mène ensuite à une tension sociale, à une déstabilisation politique constante dans la vie nationale. Le discours des évêques entretient une culture qui souligne seulement les côtés négatifs de la vie en commun. Le discours incite la population à déconstruire leur système politique et économique sans toutefois proposer des outils conceptuels favorisant l'invention d'une structure sociopolitique et économique probante pour le contexte local.

Cette tension sociale, ce manque de stabilité politique sont les résultats de l'ambivalence des évêques. D'un côté, « serviteurs de la vérité et des porteurs d'espérance »⁸⁷⁸, ils se disent solidaires de la masse appauvrie. De l'autre côté, ils prennent une distance par rapport à la vie politique et aux autres *raiamandreny*, les responsables politiques du pays⁸⁷⁹. Cette distance leur permet d'interpeller la population, surtout quand

⁸⁷⁸ Ibid., p. 169.

⁸⁷⁹ Rappelons ce que nous avons élaboré auparavant : dans la société de Madagascar, il existe les *raiamandreny ampanahy*, les parents sages leaders spirituels et les *raiamandreny mpitondra*, les parents sages dirigeants politiques.

il s'agit du « renouvellement des responsables douteux »⁸⁸⁰ et de « l'assainissement des pratiques contestables »⁸⁸¹. Comme ce sont les serviteurs de la vérité qui mobilisent les *fokonolona* pour la destitution des responsables politiques et du gouvernement mis en place par la population, revendiquer la destitution des responsables politiques devient partie prenante de la vie en société des Malagasy.

Cette situation rappelle la remarque d'Edward Said stipulant que « [...] l'Orientalisme est fondamentalement une doctrine politique imposée à l'Orient parce que celui-ci était plus faible que l'Occident, qui supprimait la différence de l'Orient en la fondant dans sa faiblesse »⁸⁸². Ainsi, cet appel des évêques à destituer les leaders politiques et le système politique mis en place par les Malagasy devenait la norme dans la société locale.

La revendication provoque la seule option apportée au redressement de la nation. Les discours épiscopaux qui entretiennent une représentation négative des responsables politiques locaux construisent ici un imaginaire collectif qui considère toutes les personnes en autorité politique à Madagascar comme des dictateurs et des corrompus à destituer.

Cette habitude de fracturer la société en deux groupes : les personnes en autorité, puis le peuple. Au nom de leur option pour les pauvres, les évêques considèrent obligatoirement les responsables politiques comme des adversaires. Cette manière de penser entretient un imaginaire collectif qui considère la vie commune comme une guerre de pouvoir entre les gouvernants et les gouvernés. La vie se présente différente dans la vision du monde régie par le *Fihavanana*. Musa Dube identifie d'ailleurs cette stratégie

⁸⁸⁰ Ibid., p. 164.

⁸⁸¹ Ibid., p. 174.

⁸⁸² SAID, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, ibid., p. 234.

discursive comme une « *rhetorical-hermeneutics informed by [...] the logic of Western identity* »⁸⁸³. Comme alternative, elle propose une vision du monde qui entretiendrait une relation nourrie seulement par une « *rhetorical-hermeneutics informed by the logic of radical democracy/equality* »⁸⁸⁴.

De cette manière, les *raiamandreny* politiques et les *raiamandreny* religieux se considéreraient comme partenaires et égaux en collaboration avec les *fokonolona* en vue du redressement de la nation. Dans cette logique, il n'existerait pas de moralisateurs ni de juges et les évêques ne se trouveraient pas en dehors de la chaîne du *Fihavanana*. Ils feraient partie intégrante de la vie du *fokonolona* et la population bénéficierait du droit de les interpeler sur leur manière d'exécuter leur responsabilité de *raiamandreny* et *leaders* religieux.

Dans leur lettre du « 24 octobre 1995 – À tous les responsables de la nation », les évêques s'adressent « à chaque individu, à chaque collectivité ». Ils écrivent « qu'il n'y ait pas de jalousie entre les pauvres et les nantis »⁸⁸⁵. Ils rajoutent que « les privilégiés, les plus évolués ne sous – estiment pas, ne dominent pas les défavorisés : au contraire qu'ils se mettent à leur service, pour leur permettre d'élever leur niveau de vie »⁸⁸⁶. Encore une fois, le schème mental des évêques manifeste ici une compréhension de la société constituée, d'un côté, des « privilégiés », des « nantis », des évolués, et de l'autre côté, des « défavorisés », des « pauvres » et des « moins évolués ».

⁸⁸³ DUBE, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, p. 26.

⁸⁸⁴ Ibid., p. 26.

⁸⁸⁵ CEM, « 24 octobre 1995 – À tous les responsables de la nation », dans Volume 4, *ibid.*, p. 47.

⁸⁸⁶ Ibid., p. 47.

Il est aussi observé que dans son allocution du « 21 mai 1987 – Un moment crucial dans l’histoire de la Grande Ile », Jean-Paul II s’adresse aux évêques malagasy⁸⁸⁷. Le pape voit la région de Madagascar en deux catégories : les Hauts plateaux et la région côtière⁸⁸⁸. Cette vision de Madagascar qui omet les régions non Hauts plateaux mais qui ne sont pas Côtières est héritée du discours des colonisateurs qui ont divisé les Malagasy en deux groupes pour mieux régner⁸⁸⁹. L’histoire du processus du peuplement de Madagascar nous a fait découvrir que plusieurs peuples habitent sur cette Grande île et l’identité de la population locale ne résume pas en deux entités : les Hauts plateaux et les Côtiers.

Il a été déjà mentionné auparavant, que la lettre du « 25 mars 1994 – La démocratie » manifeste une vision du monde qui présente la situation économique de Madagascar comme une réalité où les pauvres et les riches vivent en cohabitation. Dans cette vie commune, les discours des évêques véhiculent une méfiance envers les dirigeants considérés comme des riches et des puissants adversaires des personnes engagées, des parents sages qui optent pour la libération des pauvres.

Se montrant au niveau de fins connaisseurs, les évêques maîtrisent bien la démocratie. Leur discours soutient d’avance qu’il existe de la « démocratie vraie »⁸⁹⁰ en opposition à la « démocratie fausse »⁸⁹¹. D’un côté, on croyait que les évêques ne faisaient pas de différence entre une démocratie importée et une démocratie vraie. De l’autre côté,

⁸⁸⁷ Ce discours est une allocution du pape Jean-Paul II adressée aux évêques de Madagascar dans Jean Paul II, « 21 mai 1987. Un moment crucial dans l’histoire de la Grande Ile », dans CEM, *Ny Fiangonana eo amin’ny fiaraha monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Edition Foi et Justice, Volume 3, 1990, pp. 184-189.

⁸⁸⁸ Le pape Jean-Paul II mentionne que dans les régions des Hauts Plateaux, les Malagasy ont accueilli la Bonne Nouvelle et dans les régions côtières, il y est nécessaire d’appliquer la première évangélisation. Voir les détails dans *ibid.*, pp. 185-186.

⁸⁸⁹ Voir le débat identitaire des Malagasy dans le deuxième chapitre de cette recherche.

⁸⁹⁰ CEM, « 25 mars 1994 – La démocratie », dans Volume 4, *ibid.*, p. 107.

⁸⁹¹ *Ibid.*, p. 107.

ils affirment que cette démocratie vraie serait ancrée dans la sagesse ancestrale malagasy⁸⁹² sans être un produit d'importation⁸⁹³.

À partir de cette manière de penser en dichotomie qui distingue la démocratie « vraie », « ancestrale » et « locale » contre la démocratie « fausse », « nouvelle » et « importée », les évêques souhaitent se montrer parents sages et guides sociaux. Ils indiquent ce que les Malagasy devraient choisir entre ces deux polarités. Ils apportent plus de confusions, quand ils soulignent le discernement effectué en tenant compte du fait que « les coutumes se transforment; qu'elles soient « traditionnelles » ou « moderne », elles n'apportent de progrès véritable que si elles aident à être plus homme (sic) »⁸⁹⁴, affirment les évêques.

D'une part, les évêques privilégieraient une démocratie locale, d'autre part, ils ne retiendraient pas le caractère traditionnel importé comme critère de discernement. Dans ce sens, il est difficile de saisir les enseignements des évêques concernant la libéralisation politique. En fait, leur analyse présente une incohérence de ce qu'ils ont affirmé auparavant et leur stratégie discursive conduit à la confusion du lecteur.

En plus, les évêques adoptent une posture des *raiamandreny* en se montrant capables de maîtriser l'importance des catégories anthropologiques et cosmologiques ancestrales⁸⁹⁵. « Tous, nous reconnaissons notre dignité dans le *Fanahy maha-olona* »⁸⁹⁶. « Tous nous aimons l'harmonie du *Fihavanana* »⁸⁹⁷ et « nous croyons au *Zanahary* »⁸⁹⁸.

⁸⁹² Ibid., p. 109.

⁸⁹³ Ibid., p. 125.

⁸⁹⁴ Ibid., p. 135.

⁸⁹⁵ Rappelons que pour être admis comme *raiamandreny*, la personne doit démontrer qu'elle respecte les liens entre les ancêtres et les *fokonolona*, qu'elle démontre une sagesse ancestrale et qu'elle maîtrise l'art oratoire local.

⁸⁹⁶ Ibid., p. 131.

⁸⁹⁷ Ibid., p. 131.

⁸⁹⁸ Ibid., p. 129.

« La valeur de tolérance nous fait l'honneur à nous Malgaches [...] »⁸⁹⁹. Ils font usage à plusieurs reprises des proverbes et des paroles imagées, éléments de l'art oratoire des Malagasy (*kabary*). Par exemple, pour exprimer l'épanouissement de la personne humaine en communauté, ils écrivent que « les êtres humains sont comme les fruits des bananiers, quand ils indiquent le ciel, ils se tournent vers la même direction »⁹⁰⁰ (traduction libre).

Dans cet effort de lier leur discours aux sagesses des anciens, les évêques rappellent l'importance de bien discerner ces deux polarités (valeur ancienne et moderne, système politique local et importé). Selon les évêques, « pour nous à Madagascar, il est bon de rappeler ce que nos ancêtres nous ont appris : « Ne pleures pas à cause des coiffures qui conviennent aux autres » (traduction libre) ou encore « Ne manges pas les volailles avec leurs plumes » »⁹⁰¹ (traduction libre). Dans la foulée, ils insistent sur l'importance du consensus (*marimaritra iraisana*) – cette valeur ancestrale qui régit la société malagasy :

« Une valeur particulièrement ressentie est en effet celle du débat et de la délibération (*teny ierana*), qui permet à un groupe de se faire une conscience commune : « La réflexion, disent les anciens, ne s'obtient qu'au contact des autres ». Il est une manière de penser et une manière de confrontation des idées et d'adhésion des esprits qui rendent efficaces et exécutoires les décisions ainsi prises ensemble. »⁹⁰²

Les évêques ajoutent qu' « au nom du *Fihavanana* qui construit nos relations, nous nous sommes efforcés de trouver un terrain d'entente »⁹⁰³. Cette manière de construire le discours valorise certains éléments importants qui constituent l'identité malagasy. Les évêques comprennent très bien que la décision dans la société malagasy ne se prend pas

⁸⁹⁹ Ibid., p. 127.

⁹⁰⁰ Ibid., p. 127. Ce proverbe est délibérément non traduit en français par les évêques. « *Ny olombelona toy ny embok'akondro raha manondro lanitra iray ihany* ». La raison reste inconnue et mériterait une autre analyse des ESCL à partir de théories de la traduction.

⁹⁰¹ Ibid., p. 125. Ces deux proverbes sont délibérément non traduits en français par les évêques. « *Aza mitomany randrana manendrika ny hafa* » et « *Aza mihinana amam-bolony ihany* ».

⁹⁰² Ibid., p. 131.

⁹⁰³ Ibid., p. 109.

dans la logique d'un antagonisme entre parti politique au pouvoir et parti politique en opposition. Les orientations de la vie en société se font en consensus entre les membres de *Fokonolona* et les *raiamandreny*.

Cependant, les évêques enseignent en parlant de la « démocratie vraie », que le peuple est souverain dans la gestion des affaires politiques⁹⁰⁴. Les citoyens sont libres d'adhérer à des partis politiques et « un parti ne pourra jamais appliquer son programme, s'il n'a pas le pouvoir. Il cherche donc, dans son action politique, à prendre le pouvoir. C'est un objectif fondamental »⁹⁰⁵. C'est « la règle principale de toute démocratie »⁹⁰⁶ : le peuple a toujours le dernier mot⁹⁰⁷.

Dans le système démocratique, il est alors nécessaire d'avoir « un pouvoir » et un « contre-pouvoir » et « nous avons encore à faire attention aux élus qui seront proches de nous, dans nos villages, et nos quartiers, dans nos régions »⁹⁰⁸. Dans leur manière de concevoir la démocratie, le discours est limité à cette insistance de soutenir que la démocratie à Madagascar est un héritage ancestral. Dans ce système, le peuple est souverain⁹⁰⁹, et la compétition pour le pouvoir est normale.

« La leçon que nous pouvons tirer des expériences des autres pays, c'est que l'opinion publique a un poids certain. Elle est comme un contre-pouvoir auquel les dirigeants et les hommes politiques doivent se référer, car c'est aux yeux de l'opinion publique qu'ils doivent être crédibles sur leurs programmes et leur gestion des affaires. »⁹¹⁰

⁹⁰⁴ Ibid., p. 113.

⁹⁰⁵ Ibid., p. 117.

⁹⁰⁶ Ibid., p. 117.

⁹⁰⁷ Ibid., p. 119.

⁹⁰⁸ Ibid., p. 109.

⁹⁰⁹ Ibid., p. 119.

⁹¹⁰ Ibid., p. 121.

Dans cette citation, les évêques précisent qu'on peut s'inspirer d'autres pays. L'enjeu ici est cette *essentialisation* de la démocratie. Le style de la démocratie proposé par les bailleurs de fonds est vrai pour Madagascar car autres pays le pratique. Dans ce type de la « vraie démocratie », les évêques insistent sur la nécessité de l'opposition entre l'opinion publique face aux dirigeants sans souligner, en même temps, l'importance du respect de l'opinion des dirigeants ou de la décision commune du public. Cette vision s'apparente à la nécessité de la compétition dans l'économie du marché pour la rentabilité et la maximisation du profit.

Cette manière d'établir au préalable la règle de jeu dans la « démocratie vraie » que Madagascar, qui favorise la compétition entre les partis politiques, occulte les valeurs du *Fihavanana* qui fonde l'opinion publique, l'opinion des responsables de la société, la décision commune et la relation des membres de la société sur une harmonie sociale. C'est à partir d'une consultation mutuelle entre les membres de *fokonolona*, que les Malagasy maintiennent la cohérence des acteurs et actrices de la société, mais pas dans une logique de pouvoir et contre-pouvoir.

Notre point de vue ne consiste pas à nier les valeurs apportées par la démocratie des bailleurs de fond et à importance pour l'amélioration du bien-être des Malagasy. Ce qui fait problème : les évêques sont pris dans la dichotomie des valeurs ancestrales face à des valeurs modernes et omettent de souligner les aspects que réclame la démocratie que la population locale devrait prendre en compte, en ouvrant des débats et discussions pour trouver ce qui conviendrait à la société locale.

Dans une organisation sociale qui fonctionne en consensus, la logique de la partie au pouvoir et de la partie en opposition ne trouve pas sa place. Cette situation rappelle la conviction de Said « [...] j'ai le plus grand respect pour la capacité qu'ont ces peuples à

défendre leur propre vision de ce qu'ils sont et de ce qu'ils veulent devenir »⁹¹¹. Dans le discernement du type de la démocratie que les Malagasy devraient adopter, le modèle traditionnel de la décision par consensus devrait être appliqué. Ce sont les *raiamandreny* et les *fokonolona* qui devraient prendre la décision ensemble en identifiant le genre de la démocratie et le système économique qui conviennent à la société malagasy. Ensuite, pour la nature de la démocratie à appliquer, le respect de la vie, de l'harmonie sociale, du bien commun et du bon écoulement du flux vital devrait être la balise à souligner, avant l'efficacité économique et la libéralisation du marché.

Dans notre étude sur l'identité de la population de Madagascar, il est montré que la cosmogonie malagasy promeut une société en harmonie. Les *fokonolona* ne forment pas des partis politiques. Il n'existe pas deux pouvoirs en opposition pour le bon fonctionnement du vivre-ensemble. L'organisation sociale s'articule à partir de la protection et de la consolidation du *Fihavanana*, ce lien qui relie fortement les éléments constituant la société permet la circulation du flux vital, qui s'effectue dans l'interaction de Zarahary, des ancêtres, des *raiamandreny*, des adultes, des jeunes, des enfants et des divers éléments cosmiques. Au lieu de se limiter à la culture de l'antagonisme entre les partis politiques, un discours sur la démocratie serait crédible pour la population locale. Elle oriente le renforcement mutuel de toutes les composantes et entités qui constituent la société locale.

En dépassant l'esprit dichotomique, les évêques auraient dû préciser, que les Malagasy ont leurs valeurs ancestrales, que la venue de la démocratie remet en question. Ils auraient dû inviter les Malagasy à ouvrir un débat sur les avenues et vivre de manière

⁹¹¹ SAID, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, ibid., p. ii.

contextualisée une démocratie exigée par les bailleurs de fonds, au lieu de répéter les discours des spécialistes de la BM et du FMI en vogue.

Un autre thème traverse la pensée dichotomique des évêques : la normalisation de la polarisation. La lettre pastorale de 1984 considère d'avance qu'il existe deux façons de gouverner, l'une respectant la personne humaine et l'autre caractérisée par « le non-respect de la personne »⁹¹². L'Église opte pour le premier pôle, car « c'est l'homme, [...] qui est Royaume et Gloire de Dieu. La personne que nous désignons ainsi comme Royaume et Gloire de Dieu, c'est l'homme citoyen »⁹¹³. Tout être humain est appelé par Dieu à devenir son enfant et « à atteindre la plénitude du Christ »⁹¹⁴. Ainsi les baptisés sont-ils appelés à combattre les régimes qui prennent « la forme d'un monopole et d'un strict monopole de tout pouvoir, qu'il soit politique, économique, social ou culturel »⁹¹⁵. « La foi qui n'aurait pas d'œuvre est morte dans son isolement. »⁹¹⁶ Les chrétiens animés par leur foi ont la mission « de serviteurs de la vérité et de porteurs d'espérance »⁹¹⁷; ils se doivent de libérer les opprimés, c'est-à-dire d'interpeler les dictateurs à se remettre en question et à « porter joyeux messages aux humiliés, panser ceux qui ont le cœur brisé, proclamer aux captifs l'évasion, aux prisonniers la libération »⁹¹⁸.

Les dictateurs sont à combattre et « nous clamerons à tous l'urgence de ce devoir sacré, pour que tout homme puisse jouir du maximum de bien-être auquel il est en droit de prétendre »⁹¹⁹. Ces personnes qui constituent l'oligarchie au pouvoir sont les auteurs des

⁹¹² CEM, « 27 septembre 1984 – Le pouvoir au service de la société », dans Volume 3, *ibid.*, p.163.

⁹¹³ *Ibid.*, p. 168.

⁹¹⁴ *Ibid.*, p. 162.

⁹¹⁵ *Ibid.*, p. 163.

⁹¹⁶ *Ibid.*, p. 168.

⁹¹⁷ *Ibid.*, p. 169.

⁹¹⁸ *Ibid.*, p. 168.

⁹¹⁹ *Ibid.*, p.171.

injustices, de l'illégalité, de toutes sortes d'abus de pouvoir, du mépris et de l'avilissement des citoyens, de la marginalisation de la masse laborieuse. Ce sont des égoïstes. Ils sont les causes de l'appauvrissement des autres⁹²⁰.

Cette insistance semble évangélique et elle est inspirée de l'Écriture : Is 61, 1 et Lc 4, 17-21. Ce qui fait problème ici est de camper la population en deux groupes : les justes moralement et les « autres » qui ne sont pas comme « nous », des personnes immorales. Cette attitude rappelle l'idée de la race choisie de Musa Dube. Elle ignore la possibilité d'une domination par des discours fondés sur cette idée. Concernant un tel usage de la Bible, « *the idea of Chosen race triumphs in the Old Testament* »⁹²¹. L'exégète souligne d'ailleurs:

*« The condemnation of cultures, religions, and peoples in Canaan can be seen as a forerunner of discrimination against all peoples who do not share the beliefs of Jews or Christians. The Canaanites were portrayed as worshipping idols, as promiscuous, and as having lower moral standards. »*⁹²²

Les auteurs de tels discours sont préservés de toute faille éthique. Leur discours ne pourrait pas non plus prendre « la forme d'un monopole et d'un strict monopole de tout pouvoir, qu'il soit politique, économique, social ou culturel »⁹²³. Ils sont évidemment les mieux placés pour inviter « tout le monde à se remettre en question »⁹²⁴. En fait, cette manière de penser favorise la tendance à toujours rejeter la responsabilité sur les autres pour chaque problème qui surgit dans la vie commune. Elle est précisément la tendance des Orientalistes, qui soutiennent « l'idée d'une identité européenne supérieure à tous les peuples et à toutes les cultures qui ne sont pas européens »⁹²⁵.

⁹²⁰ Ibid., p. 169.

⁹²¹ Musa DUBE, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, ibid., p. 54.

⁹²² Ibid., p. 55.

⁹²³ CEM, « 25 mars 1994 - La démocratie », dans Volume 4, ibid., p. 163.

⁹²⁴ Ibid., p. 163.

⁹²⁵ SAID, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, ibid., p. 19.

Dans la lettre pastorale de 1994, les évêques enseignent que la société démocratique se forme de deux partis politiques qui s'affrontent pour briguer le pouvoir⁹²⁶. Les évêques se situent en dehors de cette compétition. Après avoir considéré, que la société est constituée des gouvernants et des gouvernés – le peuple – ils soulignent que « la forme de gouvernement de démocratie repose essentiellement sur l'autorité du peuple »⁹²⁷. Ainsi, ils devraient être vigilants, car certains groupes, sous prétexte d'agir « au nom du peuple souverain »⁹²⁸, pourraient récupérer ou confisquer le pouvoir. « Le pouvoir risque de devenir un instrument de la monopolisation au profit des intérêts d'un groupe »⁹²⁹, rappellent-ils.

En fait, le peuple « a le devoir de surveiller les élus et les dirigeants; il peut même leur demander des comptes sur ce qu'ils font, si cela s'avère opportun »⁹³⁰. En plus, dans le régime démocratique, « l'existence de plusieurs partis, ou multipartisme, est une exigence principale »⁹³¹. Dans une compétition sanctionnée par des élections, les partis se livrent à une course vers la conquête du pouvoir⁹³².

Ce n'est pas la formation de plusieurs partis politiques ou l'existence de deux partis politiques en opposition, encore moins le droit de vote qui font problème ici, mais bien la normalisation de la compétition, supposément nécessaire. Cette présentation de la tension entre les partis politiques comme nécessité en excluant la possible collaboration de tous les partis politiques n'est pas compatible avec la vision du monde malagasy⁹³³.

⁹²⁶ CEM, « 25 mars 1994 - La démocratie », dans Volume 4, *ibid.*, p. 117.

⁹²⁷ *Ibid.*, p. 119.

⁹²⁸ *Ibid.*, p. 113.

⁹²⁹ *Ibid.*, p. 117.

⁹³⁰ *Ibid.*, p. 121.

⁹³¹ *Ibid.*, p. 117.

⁹³² *Ibid.*, p. 117.

⁹³³ Rappelons qu'en 1995, durant le régime de Zafy Albert, dans l'Assemblée nationale, tous les partis ont déjà voté unanimement la loi qui interdit la vente de la terre malagasy à des étrangers. Cette décision a été

Le principe du *Fihavanana* dans l'organisation sociale de ce peuple valorise la collaboration de toutes les parties prenantes de la vie. Il est éclairant de souligner ici que, jusqu'à nos jours, dans les familles nucléaires et dans les familles élargies, nombreux sont les Malagasy qui croient que les entités de la vie s'inter-relient et que, rarement, elles se livrent à la conquête du pouvoir pour faire valoir leur projet politique. Dans cette société, les *fokonolona* et les *raiamandreny* sont tous souverains et les parents sages sont les enfants des *fokonolona*. Aucun membre de la société ne se comporte en spectateur ou arbitre du déroulement de la vie commune. Personne ne se donne le mandat de changer les mentalités et les structures de la vie commune. Tous se consultent et les changements s'effectuent par consensus ou par le principe du *marimaritra iraisana*.

Cette normalisation de la compétition des partis politiques vers la conquête du pouvoir, sans insistance sur l'importance de leur collaboration dirigée vers la protection du bien commun est déstabilisante pour de la population locale. Comme nous l'avons déjà vu, elle perd ses repères habituellement constitués de la compréhension de la réalité en une seule entité. Les évêques font ici la promotion d'un modèle démocratique similaire à celui du FMI et de la BM, imposé comme condition des prêts dans les programmes d'ajustement structurel. Il s'apparente à la normalisation de la compétition dans l'économie du marché. Cette situation rejoint l'observation d'Engelbert Mveng sur l'exil des « Conférences des Églises »⁹³⁴, qui sont absentes face à la structure sociale internationale injuste dans le monde.

mal vue par les architectes de la globalisation néolibérale et de la démocratie mais elle manifeste l'esprit de la collaboration et du *marimaritra iraisana* (consensus) des partis politiques quand il s'agit de la protection de l'intérêt de la population locale.

⁹³⁴ Engelbert MVENG (1985), *L'Afrique dans l'Église. Paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan, pp. 203-213.

La polarisation de la société s'intègre difficilement dans la vie commune de la population locale, car le lien du *Fihavanana* prime dans toute organisation sociale du pays. Rappelons que pour permettre la bonne circulation du flux vital, le lien nouant les éléments constituant la société malagasy s'effectue dans un réseau holistique, permettant l'interaction de *Zanahary*, des ancêtres, des *raiamandreny*, des adultes, des jeunes, des enfants et des divers éléments cosmiques. Ce lien n'exclut pas les partis politiques.

La lettre de 2002 défend la nécessité d'un parti politique d'opposition pour éradiquer la corruption : « dans le domaine de la politique, favoriser l'existence d'une opposition politique effective ayant un objectif et un programme clairs pour assurer le jeu de l'alternance; c'est ce que requiert la démocratie. »⁹³⁵ En fait, pour éradiquer la corruption, ils posent d'emblée un modèle social. Celui-ci normalise la tension entre un parti politique au pouvoir et un parti politique d'opposition. Encore une fois, ce n'est pas l'existence de partis au pouvoir et à l'opposition qui pose problème ici, mais la normalisation de l'antagonisme entre le camp au pouvoir et celui de l'opposition, sans tenir compte de l'importance du principe du *fihavanana* qui signifie beaucoup dans la vision du monde malagasy.

D'où l'importance de souligner qu'on observe dans les pays organisés au pouvoir et à l'opposition, qui ont des mécanismes, qui garantissent la stabilité, par exemple au Canada. Dans cette lettre, la société concrète dans laquelle les évêques interviennent comporte déjà des partis et des mouvements politiques opposés, mais cette opposition favorise l'instabilité car, sans tenir compte du principe du *Fihavanana*, cette manière de s'organiser en société est incompatible avec la perception de la vie en société chez les

⁹³⁵ Ibid., p. 65.

Malagasy. Dans leurs discours, les évêques construisent la logique de la globalisation néolibérale, quand elle se présente comme la seule alternative pour éradiquer la corruption en favorisant l'antagonisme des partis politiques.

En résumé, les évêques justifient leur intervention auprès de la population de Madagascar et auprès des personnes qui détiennent l'autorité politique par une logique très particulière. Ils divisent d'avance la société en deux entités : les riches et les pauvres. Abordant ainsi leur contexte, ils associent la richesse aux gouvernants et la pauvreté aux gouvernés. Les riches ont le pouvoir de contrôler la vie commune et les pauvres sont les *vahoaka* – le peuple victime de la domination de ceux et celles qui détiennent le pouvoir public.

Par ailleurs, les évêques se disent interpellés par le sort des pauvres. Pour intervenir, ils invoquent un mandat divin qui les positionne comme supérieurs aux pauvres et aux riches. Ils s'autoproclament parents sages et garants de la tradition malagasy, avant de construire des enseignements visant à changer les mentalités de la population locale et les structures politiques du pays. Ils normalisent la nécessité, de la tension sociale entre, les deux pôles qu'ils ont préalablement établis. Ils se mettent à l'écart de ces tensions en se positionnant juges moraux de la population.

3.3.3 La hiérarchisation corollaire à l'autoritarisme

Dans la lettre pastorale « 27 novembre 1984 – Le pouvoir au service de la société », les évêques se déclarent d'abord *raiamandreny* de tous les Malagasy, puis précisent qu'ils souhaitent s'entretenir avec les chrétiens et tout le peuple de Madagascar, sur « la façon de gouverner ou celle d'organiser la société »⁹³⁶. « Nous invitons tout le monde à se remettre en question »⁹³⁷. Ils adressent leurs messages à « tous ces hommes et toutes ces femmes de bonne volonté qui habitent cette Ile »⁹³⁸ ainsi qu'à tous leurs « chers compatriotes »⁹³⁹. Ensuite, ils précisent leur position d'énonciation : « nous, vos Responsables spirituels »⁹⁴⁰. Les évêques écrivent ensuite :

« Nous entamons cet échange avec une grande humilité. Nous ne prétendons pas avoir toujours été à la hauteur de la mission que Dieu nous a confiée. Nous prenons la parole, non parce que nous nous croyons les seuls détenteurs de la vérité, mais parce que nous sommes conscients d'être responsables avec le peuple malgache. »⁹⁴¹

Dans cette citation, les évêques font usage de la bonne manière requise aux des bons parents sages (*raiamandreny mpikabary*) « afin de charmer leur auditoire »⁹⁴². Ils utilisent une stratégie discursive courante dans l'art oratoire local. Le *mpikabary* s'excuse d'emblée de son incapacité et de ses probables maladroites⁹⁴³. Ils s'excusent en tant que bons

⁹³⁶ CEM, « 27 septembre 1984 – Le pouvoir au service de la société », dans Volume 3, *ibid.*, p. 163.

⁹³⁷ *Ibid.*, p. 163.

⁹³⁸ *Ibid.*, p. 174.

⁹³⁹ *Ibid.*, p. 174.

⁹⁴⁰ *Ibid.*, p. 174.

⁹⁴¹ *Ibid.*, p. 163.

⁹⁴² Cette expression est issue de la Charte nationale du *mpikabary* malagasy. Selon cette charte, la capacité de charmer son audience fait partie des critères pour considérer une personne un bon *mpikabary*. Rappelons qu'il faut être un bon *mpikabary* pour être considéré comme un *raiamandreny*. Voir dans RÉPUBLIQUE DE MADAGASCAR, *Madagascar. Arrêté n° 14631/ 2013 portant charte du Kabary et des Mpikabary*, *ibid.*, p. 3.

⁹⁴³ ANDRIANASOLO, *Atrana : Ireo fampianarana folo hahaféhezana « kabary » sy lahateny imasombahoaka*, *ibid.*, p.10.

mpikabary car ils sont en train de commettre un acte de transgression en prenant la parole qui appartient au *fokonolona*.

Dans leur manière de se positionner vis-à-vis des Malagasy, les évêques se présentent ainsi comme de bons dirigeants – *raiamandreny*. Il a été souligné auparavant dans notre présentation concernant l’art oratoire que, dans le contexte malagasy, en prononçant un *kabary*, la personne transgresse un tabou; elle devrait demander le pardon de l’Assemblée – *fokonolona* – principale détentrice de la parole. Pour rendre son audience accueillante au message et pour acquérir la dignité du bon *Mpikabary*, des excuses répétitives accompagnées d’une attitude manifestant l’humilité (*miala tsiny*) sont requises avant d’exprimer le contenu du message.

Dans le processus, les évêques mettent à contribution les paroles imagées et les proverbes du pays. Par exemple, ils enseignent que l’exercice du pouvoir se perçoit dans la conception d’un « *Tongotra miara-mamindra, soroka miara-milanja* »⁹⁴⁴, traduit littéralement « les pieds qui marchent ensemble, les épaules qui épaulent ensemble ». C’est dans cette vie commune régie par la solidarité que le pouvoir s’exerce et que la vérité se cherche, soulignent-ils en insistant sur l’importance du consensus malagasy. Ils rappellent que « *ny hevitra manko tsy azo tsy amin’olombelona, ary ny teny ierana, mamy* » (« les idées ne jaillissent que de la rencontre des personnes, et la concertation donne goût à la vie ») [...] »⁹⁴⁵; « *Ny hevitra ny maro mahataka-davitra* » (« la confrontation des idées élargit l’horizon »)⁹⁴⁶, précisent les évêques de Madagascar.

⁹⁴⁴ Ibid., p. 168.

⁹⁴⁵ Ibid., p. 170.

⁹⁴⁶ Ibid., p. 171.

Mettant fin à leur lettre, les évêques reconnaissent les « efforts méritoires »⁹⁴⁷ de plusieurs personnes dans l’ambiance de la dictature de 1984. Ils précisent cependant que « pour d’autres, en revanche, leurs efforts ne sont que pures pertes. Il ne faudrait pas que le découragement ou le sentiment de l’impuissance les conduise à se résigner ou à abdiquer dans leurs efforts »⁹⁴⁸. Pour encourager ces personnes, les évêques utilisent le proverbe « *ny manantena tsy misy manko, hono, no sarotra; fa ny mamoy mora foana* » (« c’est d’espérer en vain qui est pénible, mais renoncer est bien facile »)⁹⁴⁹.

Les évêques s’adressent « plus particulièrement à l’élite nationale, à ceux qui se réclament de l’Évangile »⁹⁵⁰. Ils se démarquent des mauvais, des politiciens, des dirigeants, des individus en position d’autorité qui sont corrompus et accaparants. Ils dépeignent les leaders politiques de l’époque comme des personnes qui imposent « une idéologie contraire » à l’identité profonde des Malagasy.⁹⁵¹

Pour valider leur auto-désignation en tant que *raiamandreny*, les évêques positionnent leur discours comme enfants de la société malagasy. Cette humilité à adopter dans leur charge pastorale est une condition nécessaire et acceptée comme *raiamandreny* du pays. Ils se présentent comme supérieurs aux dirigeants politiques de la société malagasy, en insistant qu’ils sont des « parents sages », de bonnes personnes victimes du régime dictatorial de Madagascar en 1984⁹⁵².

« Nous sommes conscients que nous les évêques de Madagascar font partie des enfants de ce pays, nous faisons face avec les enfants de ce pays à la réalité que nous subissons ensemble; nous sommes conscients de la souffrance intenable des enfants de ce pays; nous sommes conscients que nous portons sur nos épaules une

⁹⁴⁷ Ibid., p. 174.

⁹⁴⁸ Ibid., p. 174.

⁹⁴⁹ Ibid., p. 174.

⁹⁵⁰ CEM, « 27 septembre 1984 – Le pouvoir au service de la société », dans Volume 3, *ibid.*, p. 163.

⁹⁵¹ Ils écrivent dans leur analyse : « Tout est fait pour que la nation perde son âme. On impose une idéologie contraire à son identité profonde. » Voir *ibid.*, p. 166.

⁹⁵² *Ibid.*, p. 162.

grande responsabilité en tant que parents sages, parents spirituels. »⁹⁵³ (Traduction personnelle)

Concernant cette prise de conscience, notons la nuance dans la version originale en langue malagasy et la version en langue française. Cette précision lie « parents sages – parents spirituels » et « charge pastorale » n'existe pas dans la version française de la lettre pastorale « 27 septembre 1984 – Le pouvoir au service de la société ». Ce long paragraphe en langue malagasy est traduit tout simplement dans la version française : « Et nous sommes conscients de nos responsabilités particulières, du fait de notre charge pastorale. »⁹⁵⁴

Il est éclairant de le faire ressortir ici, car les ESCL sont lus en langue locale dans les diverses communautés de base, à la radio catholique, dans les journaux nationaux et sur la place publique de l'île. Cette insistance sur la notoriété des parents sages relève de leur charge pastorale « *raiamandreny* ». Elle favorise le bon accueil de la population locale. Elle met en valeurs les discours des évêques en leur donnant de l'importance – un *kabary* – dans la consolidation de l'autorité des personnes influentes dans les différents pouvoirs à Madagascar⁹⁵⁵. La stratégie discursive des évêques présente des éléments qui promeuvent l'acceptation volontaire des groupes de personnes à l'hégémonie.

Cette auto-proclamation des évêques comme *raiamandreny* des Malagasy se fait présente dans plusieurs documents des ESCL. L'introduction de la lettre : « 20 juillet 1991 – Construire une civilisation d'amour » est éloquente à cet égard. Les évêques

⁹⁵³ La version originale en malagasy ne fait pas la même affirmation. « *Mahatsiaro tena ho zanak'ity firenena ity izahay Eveka eto Madagascar, miara-miatrika ny toe-javatra iainantsika rehetra ankehitriny; mahatsiaro mandre mangirifiry; mahatsiaro ho miantoroka adidy thany koa amin'ny maha ray aman-dreny am-panahy anay.* » Voir *ibid.*, p. 146.

⁹⁵⁴ *Ibid.*, p. 163.

⁹⁵⁵ Voir notre analyse sur la relation entre le *kabary* et les *raiamandreny* dans le chapitre qui traite la malagasy dans cette thèse. L'humilité d'un orateur est nécessaire pour faire passer le message d'un *kabary*.

commencent par les termes « à tous les fils et filles de cette île »⁹⁵⁶. Ils rappellent d'abord, que les Malagasy sont des fils et des filles de Madagascar. Ensuite, dans certains ESCL comme dans la déclaration du « 21 mai 1992 – Référendum et élection », ils s'autoproclament *raiamandreny* des Malagasy. A la fin de leur déclaration ils signent « Nous évêques, vos *Ray aman-dreny* »⁹⁵⁷.

Cette stratégie permet d'adresser ces discours à tous les enfants de l'île – devenus leurs propres enfants spirituels – eux qui se considèrent comme *raiamandreny* de la nation malagasy. En fait, cette structure mentale et cette attitude des évêques dans leurs discours rassemblent des éléments favorisant l'hégémonie et la domination tout en considérant la moitié de la population de Madagascar non chrétienne comme, leurs enfants sans avoir reçu une affirmation officielle.

Cette situation rappelle l'observation d'Olivia Rajerison :

« Après l'Indépendance, les dirigeants successifs quels que soient les échelons, se sont tous appropriés le titre de *raiamandreny*. Cette position de *raiamandreny* s'est étendue à ceux qui détiennent l'expérience, l'âge, la fortune, un titre ou une fonction d'influence leur conférant autorité et leur permettant de prodiguer services, conseils et divers aides. Ceux qui en bénéficient ou tout simplement les admirent leur témoignent soumission, loyauté ou allégeance et se positionnent vis-à-vis d'eux comme enfants. »⁹⁵⁸

Étant donné ce qui a été élaboré durant la présentation de la responsabilité des *raiamandreny*, les personnes qui ne détiennent pas la vérité pour éclairer la société ne méritent pas d'être *raiamandreny*. Ensuite, la responsabilité d'être *raiamandreny* vient de l'attribution de ce statut partant de population, confiée à des personnes considérées comme dignes de le posséder. Mais elle ne vient en aucun cas d'une auto-proclamation, ni de

⁹⁵⁶ CEM, « 20 juillet 1991 – Construire une civilisation de l'amour », dans Volume 4, *ibid.*, p. 37.

⁹⁵⁷ CEM, « 21 mai 1992 – Référendum et élection », dans Volume 4, *ibid.*, p. 67.

⁹⁵⁸ RAJERISON, *La légitimation démocratique du pouvoir à Madagascar*, *ibid.*, pp. 3-4.

quelque institution sociale, ni politique ou religieuse.⁹⁵⁹ D'après l'histoire religieuse et politique de Madagascar, les *fokonolona* : des personnes chrétiennes, musulmanes, hindoues, shintoïstes, confucianistes, animistes et autres n'ont jamais manifesté de consensus pour identifier les évêques catholiques comme des *raiamandreny* – parents sages dont il faudrait respecter les propos pour éviter le *Tody*⁹⁶⁰ et le *Tsiny*⁹⁶¹. Il n'existe nulle part dans l'histoire de Madagascar une telle volonté collective.

Rappelons aussi ce que nous avons relevé dans notre première partie de ce travail : n'est *raiamandreny* à Madagascar que celui qui a été identifié comme tel par les *fokonolona*. On a alors vu que les *raiamandreny* bénéficient d'une autorité venant des membres de la communauté – sans exception (*Tsy vakivolo*), celle des *fokonolona*. Les *fokonolona* détiennent aussi l'autorité destituant un *raiamandreny*⁹⁶². En ce sens, la responsabilité des *raiamandreny* dans la société de Madagascar ne découle pas

⁹⁵⁹ Voir la rubrique qui traite des critères qui amènent les *fokonolona* à désigner des personnes comme leurs *raiamandreny*.

⁹⁶⁰ Selon la vision du monde malagasy, le *Tody* a trait à tous les résultats des actions humaines. Rakotoarisoa note que « le mot *Tody*, dans son sens littéral et étymologique exprime une idée de « retour ». Il exprime l'état de celui qui est rentré, retourné, et est arrivé à son point du départ [...] le juste retour des choses d'ici-bas ». Voir RAKOTOARISOA, « Les chrétiens malgaches face au *Tsiny* et au *Tody*. Quelques propositions pastorales », dans *Aspects du christianisme à Madagascar*, *ibid.*, p. 40.

⁹⁶¹ Rakotoarisoa explique que le *Tsiny* évoque dans l'univers mental des Malagasy l'effet de manquements à une obligation. Il pourrait être en rapport avec la transgression des tabous (*fady*) ou des interdits (*Tsy fomba*) au sein de la vie en société. Il est le malheur qui frappe toutes personnes qui ne respectent pas les valeurs morales de la société malagasy et les structures qui organisent la vie des *fokonolona*. Cette notion est ainsi en rapport avec la croyance des Malagasy qu'une réalité mystérieuse condamne l'individu à chaque fois. En fait, « la personne transgresse, volontairement ou non, un interdit; chaque fois qu'il ne fait pas ce qu'il doit faire, pour Dieu, les *Razana*, la communauté, le cosmos ». *Ibid.*, p. 38. Les Malagasy croient que le *Tsiny* pourrait venir de Dieu sous forme d'échec, de maladie ou de mourir. Pour les membres du *fokonolona*, il est tabou de contredire ou de critiquer les paroles des *raiamandreny*. Il est délicat de prendre la parole devant les *raiamandreny*, propriétaire de la parole, en conséquence, les Malagasy s'excusent systématiquement quand ils effectuent des discours (*kabary*) devant le public pour éviter d'être frappés par le *Tsiny* au cas où un *raiamandreny* est présent. *Ibid.*, p. 39.

⁹⁶² Il a été mentionné que ce sont les membres du *fokonolona* qui reconnaissent ces personnes et les nomment *raiamandreny*. Cette reconnaissance s'enracine dans leur notoriété comme des personnes fiables, crédibles et capables d'éclairer la population sans exception – les chrétiens et les non chrétiens, les catholiques et les non catholiques. Au niveau national, les *raiamandreny* sont donc reconnus responsables de tout le monde par tout le monde car ils détiennent la vérité concernant la continuité de la production sociale de tous les Malagasy. Ils manifestent une capacité rassurante nécessaire pour la continuité de la construction de l'identité locale des malagasy.

automatiquement de leur âge, de leur niveau d'instruction ou de leur titre ecclésiastique. Elle vient de leur sagesse et de leur capacité de protéger la dynamique du *Fihavanana*⁹⁶³.

La stratégie discursive des évêques détourne à leur avantage un processus traditionnel communautaire; même s'ils dénoncent des politiciens corrompus et indignes. Au-delà de leurs dénonciations des dirigeants et de leurs politiques, ces évêques sont-ils capables de protéger la dynamique du *Fihavanana* ? Ainsi, désigner tous les habitants de Madagascar comme leurs enfants manifeste de la part des évêques une volonté d'hégémonie et de domination.

Dans la lettre pastorale « 25 mars 1994 – La démocratie », les évêques précisent qu'ils souhaitent parler de « l'Aujourd'hui de notre pays et de notre peuple »⁹⁶⁴, « nous adressons ainsi notre lettre à tous les gens de notre pays »⁹⁶⁵. Dans le processus vers la démocratie, ils soulignent la position des leaders des Églises comme *raiamandreny* de tous les Malagasy.

« L'Église catholique à Madagascar et les Église-sœurs du FFKM ont accompagné le peuple sur le chemin de la démocratie. Les *Ray aman-dreny* ont été présents à tous les échanges des Concertations nationales, aux négociations du Falda, de Saint-Michel et de l'Hôtel Panorama, aux travaux du Forum national. Ils ont été témoins, modérateurs, médiateurs. Tous le reconnaissent et leur en savent gré. »⁹⁶⁶

Les évêques font usage des éléments anthropologiques locaux. Ils expliquent que pour la vie en société, « nos ancêtres nous ont laissé deux convictions à ce sujet : celle du *Fanahy maha olona*, qui fonde la dignité de toute personne, celle qui met en valeur son

⁹⁶³ Dans la deuxième partie, cette thèse souligne que la reconnaissance d'un *raiamandreny* est attribuée à celui ou celle qui a pu donner un bon exemple à la collectivité pour le maintien du bon fonctionnement de l'interrelation du groupe à partir d'une mentalité pacifique qui cherche toujours un consensus devant les litiges éventuels (*marimaritra hiraisana*) mais pas une reconnaissance issue *ipso facto* d'une charge religieuse venant d'un mandat divin de certains groupes non reconnus par un accord consensuel des « *tsy vakivolo* », des membres sans exception formant la société malagasy.

⁹⁶⁴ CEM, « 25 mars 1994 – La démocratie », dans Volume 4, *ibid.*, p. 107.

⁹⁶⁵ *Ibid.*, p. 107.

⁹⁶⁶ *Ibid.*, p. 111.

épanouissement au sein de la communauté : les humains sont comme les fruits d'un bananier, quand ils pointent vers la même direction indiquant où est le ciel » (traduction libre) « *Ny olombelona toy ny embok'akondro raha manondro lanitra iray ihany* »⁹⁶⁷. Ici, pour appuyer leur point de vue, les membres de la CEM ont recours aux proverbes locaux et invoquent l'importance de la culture malagasy pour signifier leur dignité d'être *raiamandreny*.

Plus loin, en soulignant la prudence ancestrale à s'ouvrir face à quelque chose de nouveau, les évêques notent que « pour nous à Madagascar, il est bon de rappeler ce que nos ancêtres nous ont appris : ne pleure pas le style de coiffure de l'autre « *Aza mitomany randrana manendrika ny hafa* » ou encore, ne mange pas les oiseaux avec leurs plumes « *Aza mihinana amam-bolony* ». La démocratie n'est ni « un produit de luxe ni un produit d'importation »⁹⁶⁸. Les évêques précisent d'ailleurs que, dans ce processus démocratique, l'Église « apporte sa contribution en valorisant les cultures des peuples »⁹⁶⁹, mais ne propose pas de modèle démocratique à la population de Madagascar.

Dans cette stratégie discursive, les évêques semblent s'allier au peuple et à sa culture, en se donnant le mandat d'être accompagnateurs des Malagasy, dans la mise en place d'un système démocratique. Par contre, ils s'excluent à la fois des dirigeants politiques et de la décision du régime pour lequel la population locale a opté, dans le but de remplacer le régime marxiste– léniniste. Ils se déclarent conscients et soucieux de la situation locale. Ils se donnent le mandat d'être garants de la culture malagasy, sans

⁹⁶⁷ Version originale dans *ibid.*, p. 127.

⁹⁶⁸ *Ibid.*, p. 125.

⁹⁶⁹ Notons ici que pour souligner l'importance de la culture malagasy, les évêques ne prennent pas la peine de traduire ces proverbes en langue française. C'est aux lecteurs non malagasy de trouver le moyen de les comprendre. Voir *ibid.*, p. 123.

toutefois éclairer la population sur le modèle démocratique attendue chez le peuple malagasy.

Nous observons que le pouvoir d'enseigner, le devoir de dénoncer les abus du pouvoir des dominants, l'être *raiamandreny* et le silence de fournir des outils conceptuels aidant à penser autrement, s'entremêlent dans la stratégie discursive de cette lettre. En effet, en se considérant comme *raiamandreny* de tous les habitants de Madagascar, les évêques dénoncent les multiples injustices dont la société souffre.

De plus, nous n'avons pas ni modèle politique ni modèle économique à proposer rappellent les évêques. Il a déjà été souligné dans les études terrain de Mattern et Ravelomandeha dans la vie en société de la population de Madagascar que les *raiamandreny* détiennent la responsabilité d'indiquer le type de système politique et économique à adopter⁹⁷⁰. Dans ce cas, les évêques pourraient intervenir sans proposer un modèle économique et politique à la population – qui revêt d'ailleurs de leur fonction épiscopale – mais sans se présenter comme *raiamandreny*. Dans ce texte, en se présentant comme *raiamandreny* des Malagasy et en omettant à la fois de proposer un modèle de société à tous les Malagasy, leur stratégie discursive déforme la compréhension collective du *raiamandreny* et désarticule la cosmogonie chez la population.

De plus, dans cette lettre de 1994, les évêques n'adoptent pas l'attitude des *raiamandreny* pour construire un *kabary* malagasy censé éviter un langage autoritaire. Ils écrivent : « Nous rappelons clairement que la gestion des affaires politiques, économiques et sociales appartient à ceux qui en ont la responsabilité à divers titres [...] »⁹⁷¹. Soulignons

⁹⁷⁰ MATTERN & RAVELOMANDEHA, *Étude anthropologique exploratoire : L'organisation sociale et les structures politiques sur le plateau Mahafaly Madagascar, Région Atsimo Andrefana*, ibid., p. 20.

⁹⁷¹ CEM, « 25 mars 1994 – La démocratie », dans Volume 4, ibid., p. 127.

qu'en langue malagasy, ce sont les personnes qui s'estiment supérieures aux autres ou des personnes qui souhaitent affirmer leur autorité sur les autres qui font usage de l'expression *ampahatsiavinay mazava*⁹⁷², traduite en français « nous rappelons clairement ». Dans l'usage de la langue locale, les *raiamandreny* dignes de leur rôle ou les personnes qui considèrent leurs interlocuteurs au même niveau qu'eux dans la chaîne du *Fihavanana* font usage de l'expression « *Tianay ihany ny mba mampatsiahy raha sanatria tsy mahatsiny fa...* », c'est-à-dire « nous aimerions vous faire remarquer, pardonnez-nous » (traduction libre). Le style des évêques reflète ici un ton autoritaire qui les positionne comme hiérarchiquement supérieurs à leurs auditeurs en omettant le style du *kabary*.

Dans la lettre pastorale du « 13 février 2002 – La lutte contre la corruption et la promotion de la justice », il a été mentionné que les évêques se positionnent d'emblée *raiamandreny* de leurs audiences en adressant leurs discours « aux chrétiens catholiques, à tous les disciples du Christ et à toutes les personnes de bonne volonté »⁹⁷³. Ils soulignent d'ailleurs que la corruption est « un défi pour tout Malgache sans exception »⁹⁷⁴.

Ce document nous plonge dans l'importance de l'unité du groupe et dénonce la perte de l'identité malagasy; des proverbes sont employés à nouveau. Les évêques notent qu'« on a laissé de côté la sagesse qui affirme que la force ne peut pas triompher de l'esprit – *Ny hery tsy mahaleo ny fanahy* »⁹⁷⁵. Ils remarquent :

« [...] alors on tue sa conscience qui par le passé pouvait patienter pour attendre l'heure de Dieu : « *Andriamanitra tsy andrin'ny hafa, andriko ihany* », ou qui croyait que la vérité ne meurt pas : « *ny marina tsy mba maty* ». Et l'on s'abandonne à la pratique commune, on finit par faire comme tout le monde; car « il faut survivre », « *aina ity, hoy Rainimanonja* ». C'est ainsi que la fraude, falsification,

⁹⁷² Ibid., p. 126.

⁹⁷³ CEM, « 13 février 2002 – La lutte contre la corruption et la promotion de la justice », dans Volume 6, *ibid.*, p. 23.

⁹⁷⁴ Ibid., p. 53.

⁹⁷⁵ Ibid., p. 41..

pourboire profilèrent, et le nombre de ceux qui étoffent leur conscience augmente jour et nuit...! »⁹⁷⁶

L'espace ne nous permet pas d'énumérer tous les éléments du *kabary* utilisés par les évêques dans leurs ESCL publiés entre 1982 et 2002. Ces quelques illustrations permettent toutefois de confirmer, qu'ils ont déployé un effort considérable dans le mode de communication locale aux discours bien écrits. Ce qui est problématique ici n'est guère le style linguistique utilisé ou le contenu de l'enseignement des évêques, mais bien l'usage des éléments de la rhétorique locale permettant de renforcer l'autoproclamation comme *raiamandreny* venant des évêques.

Cette imposition à l'identité des *raiamandreny* de la part des évêques, sans la désignation des *fokonolona* change la compréhension collective de ce que signifie l'autorité des parents sages : un changement de la vision du monde locale à la compréhension hiérarchique de l'autorité occidentale. Dans un discours destiné primordialement à la population Malagasy, en utilisant des éléments du *kabary*, mais structuré à partir de la façon de penser occidentale. Musa Dube parle d'une littérature, « d'un champ organisé épistémologiquement comme une sorte de hiérarchie ayant pour centre et sommet l'Europe et ses littératures [...] »⁹⁷⁷ et dépeint les textes indigènes comme accessoires « relégués au second rang »⁹⁷⁸.

En fait, l'attitude des évêques, quant à leur autodéclaration d'être *raiamandreny*, fait disparaître à la fois la valeur du *raiamandreny* et la vision du monde traditionnelle malagasy en général. Les enseignements sociaux souhaitent promouvoir la liberté et la démocratie éclairant la conscience face à la corruption, les évêques tombent dans une

⁹⁷⁶ Ibid., p. 43.

⁹⁷⁷ Musa W. DUBE, « Écriture féminisme et contextes postcoloniaux » dans *Concilium*, ibid., p. 66.

⁹⁷⁸ Ibid., p. 65.

manière de construire les discours qui enlève une partie du moyen d'existence des Malagasy. « *The white man said to us, 'let us pray.' After the prayer, the white man had the land and we had the Bible!* »⁹⁷⁹

Les évêques produisent leurs enseignements sociaux. Ils renforcent leur autorité et leur influence au sein de la population locale. Par la suite, les personnes qui accueillent les ESCL perdent leur charpente anthropologique. En conséquence, la stratégie discursive des évêques aliène culturellement la population en favorisant une culture d'autoritarisme.

L'aliénation culturelle se manifeste à partir de l'imitation de l'autoproclamation d'être *raiamandreny* par toutes personnes qui souhaitent briguer le pouvoir. De surcroît, l'autoproclamation des évêques comme *raiamandreny* de tous les Malagasy favorise une attitude qui est devenue partie prenante de l'univers social de Madagascar. Qui plus est, si dans cette société le titre de *raiamandreny* est effectivement convoité et approprié par plusieurs élites, les évêques participent à cette guerre politique, alors qu'ils pourraient dénoncer cet état de fait et promouvoir un rapport alternatif à l'autorité du *raiamandreny*. Les évêques plaideraient pour un modèle démocratique réellement pluraliste et participatif.

Dans la société malagasy, le pouvoir réel des *raiamandreny* n'est pas synonyme de domination. Il est souligné auparavant, que le système du *raiamandreny* est le résultat d'un long processus de peuplement de Madagascar. La rencontre entre différents peuples et cultures sur l'île pendant plusieurs siècles a laissé émerger une compréhension du monde circulaire, une chaîne de relations entre les membres de la société dont ils ont la responsabilité principale de garder en harmonie l'écoulement du flux vital. Les *raiamandreny* ne sont pas au-dessus des autres membres de la société. Ils ne sont pas des

⁹⁷⁹ DUBE, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, ibid., p. 3.

personnes autoritaires. Ils ont la responsabilité de prononcer les discours venant du *Zanahary*, incarné au sein de la population. A partir de ces discours, ils proclament le système politique et le modèle économique à adopter dans la vie commune.

Ainsi, dépourvus de leurs repères traditionnels, les habitants de Madagascar développent une culture d'autoritarisme palpable dans presque tous les types de relations au sein de la société locale : entre parents et enfants, entre agents de la loi et personnes simples, entre leaders religieux et fidèles, entre supérieurs religieux et membres de la communauté, entre chefs d'entreprises et travailleurs, entre enseignants et étudiants, entre gouvernants et gouvernés, et autres. En fait, les Malagasy n'ont pas suffisamment de connaissance de leurs droits fondamentaux. Ils se résignent devant toutes sortes d'abus de pouvoir et de domination. En plus, ils n'ont pas suffisamment les outils intellectuels capables de revendiquer le peu de droits acquis.

Cette réalité est palpable, par exemple dans les différentes négociations de contrats entre les agents gouvernementaux et les entreprises minières. L'écart salarial entre les citoyens malagasy et les expatriés qui effectuent les mêmes tâches apparaît énorme dans ces industries multinationales. Les femmes locales sont peu considérées quand il s'agit de contrats de travail. Ces genres de situations ne font qu'aggraver la misère des Malagasy. Musa Dube rappelle d'ailleurs : « *I held that globalization as a profit oriented trade system, which brings economic and cultural insecurity, could hardly benefits women. Rather it intensified gender oppression* »⁹⁸⁰.

⁹⁸⁰ Voir DUBE, « Talita Cum! Calling the Girl-Child and Women to Life in the HIV/AIDS & Globalization Era », dans *Paper presented to the Commission Meeting of the World Student Christian Federation (WSCF)*, *ibid.*, p. 8.

Progressivement, on observe une construction imaginaire des Malagasy qui acceptent la pratique de la domination à cause de leur impuissance à s'exprimer. Cette majorité se sent *de facto* inférieure à tous les citoyens des nations qui ont une influence politique, économique et culturelle dans le monde. Sur le plan individuel, cette réalité rend la personne malagasy très vulnérable et exposée à tout abus.

Sur le plan communautaire, cette situation amène l'incapacité de la population locale de refuser, par exemple, l'imposition des dictas de la « communauté internationale ». Cela favorise le développement du complexe d'infériorité, que nombreux Malagasy développent face aux *Vazaha* (les personnes blanches ou les riches étrangers). C'est la soumission à l'injustice. La population a perdu ses capacités de résister vigoureusement à la domination.

Le résultat de cette culture de l'autoritarisme et de cette incapacité d'exprimer sa souffrance face à la domination mène les Malagasy à l'autodestruction. Désespoir vécu : Il est flagrant d'observer le phénomène du feu de brousse et de la destruction volontaire à la nature à travers toute l'île. La violence, le non-respect à la vie humaine et les émeutes répétitives font partie de cet acte d'autodestruction. Au lieu de se défendre contre ceux et celles qui pillent les richesses naturelles du pays, il est devenu normal de participer au pillage et de s'enrichir du butin de la chasse venant du vol du bien commun. En plus, les Malagasy s'accusent mutuellement quand il s'agit des responsables de la dégradation de leurs conditions de vie.

Pour récapituler, héritiers de la vision du monde coloniale qui normalise la hiérarchisation de l'interaction sociale, les évêques s'autoproclament *raiamandreny* de tous les Malagasy. En arrimant leur pouvoir spirituel comme pasteurs et leur pouvoir intellectuel comme docteurs et enseignants de l'Église, ils bénéficient d'une notoriété importante au sein d'une société qui respecte les parents sages. Ils font recours ensuite aux

éléments de l'art oratoire local prouvant qu'ils méritent l'appellation de *raiamandreny* de la part de tous les habitants de Madagascar. Cette appellation les positionne comme des acteurs redoutables faisant face aux dictateurs et à tous les responsables des abus de pouvoir effectués dans le contexte local.

Malheureusement, dans leur stratégie discursive, les évêques construisent leurs discours de façon à ce que la notion *raiamandreny* soit considérée, comme un pouvoir temporaire, non contestable. Cette vision du monde fait disparaître le vrai sens de la notion du parent sage – garant de l'harmonie sociale, chemin du flux vital et serviteurs du *fokonolona*. Elle détache les mailles de la chaîne du *Fihavanana*, car elle brise les *raiamandreny* du chemin qui assure le bon écoulement du flux vital et rend la notion du *Fihavanana*, comme irréaliste dans la construction des discours des beaux évêques. Ce fait rappelle l'observation de Musa Dube concernant le danger, que les exégètes pourraient rencontrer, en lien avec les possibles renforcements de la relation patriarcale et impériale, dans leur manière de proposer les « *relationships of liberating interdependence* »⁹⁸¹ durant leur travail d'interprétation.

Comme effet, en imitant les évêques, ceux qui souhaitent briguer le pouvoir temporel convoitent le titre de *raiamandreny* erroné. D'une part, la culture de l'autoritarisme prend racine et devient normale dans le quotidien des Malagasy. De l'autre part, faute de moyens pratiques et démocratiques permettant de revendiquer les éléments qui favorisent l'épanouissement de la population en tant qu'être humain, les Malagasy tombent dans une attitude d'autodestruction collective, manifestée par l'autoculpabilisation, des violences,

⁹⁸¹ Musa W. DUBE, « Decolonizing Matthew 15: 21-28 », dans DUBE, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, ibid., p.3.

des émeutes, des destructions volontaires de leur environnement, le non-respect des femmes et des enfants, en bref, des attitudes anti-vie.

De plus, pour renforcer leur autodéclaration d'être *raiamandreny* de tous les habitants de Madagascar, les évêques prennent recours à la rhétorique traditionnelle dans leur stratégie discursive. Apparemment, ils annoncent l'inculturation dans la construction de leurs enseignements sociaux. Ils essayent de valoriser l'art oratoire local pour bâtir leurs discours. Mais malheureusement, cette pratique renforce la déviation de la compréhension de la notion de *raiamandreny* et réduit les éléments anthropologiques locaux devenus accessoires pour bénéficier des attentions de la part de leurs auditeurs.

3.4 Conclusion

Cette thèse s'applique à identifier certaines des raisons qui favorisent l'impéritie des ESCL à fournir une capacitation aux Malagasy d'élaborer une manière de vivre en société répondant à leurs aspirations naturelles. Cette troisième partie de la recherche vise ainsi à saisir les mécanismes de fonctionnement de la stratégie discursive des textes épiscopaux. L'analyse discursive a mené vers la distinction des logiques sous-jacentes qui forment les enseignements des leaders catholiques sur le social à Madagascar. Une certaine cohérence globale a été reconnue dans les discours des évêques en prêtant attention aux traits caractéristiques qui se répètent dans les documents analysés.

L'analyse révèle des catégories coloniales nichent dans leur stratégie discursive quand les évêques interprètent la réalité sociopolitique et économique de la Grande île en rapport avec la démocratisation et sa contrepartie économique, la globalisation néolibérale. Parmi ces traits communs constants qui forment l'architecture discursive des ESCL sont : les généralisations des faits, les affirmations non fondées, la dichotomie et la présence d'un mode de fonctionnement où on voit la réalité à partir d'une tendance à hiérarchiser les humains.

Les leaders catholiques généralisent les faits à la fois dans le temps et dans l'espace. Généraliser les faits dans le temps signifie soutenir la véracité d'une pratique sociale comme une réalité qui existerait depuis l'antiquité ou depuis toujours. Généraliser les faits dans l'espace désigne soutenir la véracité d'une pratique sociale particulière comme une pratique qui serait répandue dans tout Madagascar. Ces généralisations se repèrent au moins sur trois thèmes : (1) dans leur tendance à étendre leur autorité de *raiamandreny* à tous les Malagasy, (2) dans leur constat de faits négatifs considérés comme

une réalité étendue dans tout le pays et (3) dans leur affirmation de la sagesse ancestrale depuis l'antiquité.

Les leaders catholiques ont tendance à se considérer comme raiamandreny de tous les Malagasy. Ils généralisent les faits dans l'espace en étendant leur autorité morale à tous les Malagasy catholiques et non catholiques. Cette tendance se révèle quand les évêques se présentent comme *raiamandreny* (autorité morale) et porteurs de lumière à tous les habitants de Madagascar. Ils adressent leurs exhortations et interpellations à toute la population locale catholique et non catholique. C'est-à-dire, ils considèrent tous les habitants de Madagascar comme leurs enfants spirituels.

Dans les documents étudiés, pasteurs et leaders religieux des personnes chrétiennes catholiques, les auteurs se permettent de formuler des exhortations à tous les Malagasy en insistant sur le changement de mentalités et la destitution ou la méfiance à l'égard de certains de leurs gouvernants. Dans certains de leurs discours, ils s'adressent à une audience plus large et se limitent sur l'analyse morale.

Il est important de préciser ici que cette manière d'adresser leurs discours à une audience plus large – à tous les habitants de Madagascar et leurs dirigeants politiques – comme à des réceptacles des jugements moraux et des instructions de la part des experts de l'humanité que seraient les leaders catholiques, est encouragée par le discours pontifical du « 21 mai 1982 – La défense des valeurs spirituelles et sociales ». Dans son discours, le pape Jean-Paul II rappelle aux évêques de Madagascar la nécessité de prêcher la Bonne Nouvelle à tous les Malagasy. Dans ce discours pontifical, au lieu d'encourager les évêques dans leur travail d'évangélisation à identifier les valeurs évangéliques qui sont déjà au sein

du culturel de la population locale, le pape Jean-Paul II se limite à l'annonce de la Bonne Nouvelle et ordonne⁹⁸² :

« Il faut donc annoncer sans relâche au peuple malgache la Bonne Nouvelle de l'amour de Dieu, lui permettre de bien la saisir et de l'accueillir pour qu'elle pénètre vraiment son langage, sa mentalité et sa façon concrète de vivre, personnellement, en famille, à l'école, dans la société. »⁹⁸³

Une éducation solide et susceptible d'affermir les Malagasy pour affronter les défis du monde moderne est nécessaire, selon le pape⁹⁸⁴. Ainsi, « dans le même ordre d'idée, il est essentiel que les élèves de l'enseignement public puissent recevoir, dans un climat de liberté et de respect, l'appui spirituel, la formation humaine et chrétienne dont ils ont besoin pour devenir des chrétiens adultes et responsables »⁹⁸⁵.

Cette recommandation pontificale reflète bien la logique argumentative des évêques : annoncer la Bonne Nouvelle signifie porter des jugements moraux sur la société locale, dénoncer les injustices en les généralisant, éduquer les Malagasy à veiller sur leurs *raiamandreny* dirigeants politiques et mobiliser la population pour qu'elle destitue les régimes politiques mis en place et les dirigeants du pays chaque fois qu'ils sont perçus comme incapables ou corrompus, selon les analyses des évêques.

Cette invitation à annoncer la Bonne Nouvelle à tous les Malagasy rappelle la remarque d'Edward Said et de Musa Dube concernant les missionnaires qui collaborent avec les colonisateurs : pour réaliser leur projet hégémonique, ces acteurs ont adopté une

⁹⁸² Il est éclairant de mentionner le discours de Jean-Paul II aux évêques de Madagascar en visite *ad limina apostolorum* en 1998 est titré : « 26 septembre 1998 – le Christ attend les Malgaches ». Certes le pape affirme que les évêques ont reçu un mandat de guider « le peuple de Dieu à Madagascar ». Ibid., p. 99. Mais le titre de ce document semble élargir ce mandat à tous les Malagasy. Pour le discours intégral, voir Jean-Paul II, « 26 septembre 1998 – le Christ attend les Malgaches », dans CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha-monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Foi et Justice, Volume 5, pp. 98-112.

⁹⁸³ Voir JEAN-PAUL II, « 21 mai 1982 – La défense des valeurs spirituelles et sociales », dans Volume 3, *ibid.*, p. 118.

⁹⁸⁴ Ibid., p. 119.

⁹⁸⁵ Ibid., p. 119.

vision du monde qui considère tous les vaincus comme des individus dans l'obscurité et qui ont besoin de nous, les porteurs de la lumière, sans tenir compte de la possible présence de la Bonne Nouvelle qui est déjà parmi la population locale.

Les leaders catholiques construisent une image d'une société corrompue et violente dans tout Madagascar. Ils généralisent les faits dans l'espace en fabriquant une image de la société autre que la réalité locale. Par exemple, la lettre pastorale du « 13 février 2002 – La lutte contre la corruption et la promotion de la justice » fait « le constat de la corruption générale qui ronge la vie de la nation »⁹⁸⁶. Cette situation est similaire à la vie en société des habitants de Sodome et de Gomorrhe selon les évêques. Ils rappellent qu'ils étaient punis par Dieu par « une destruction totale » à cause de leur corruption⁹⁸⁷ – la destruction totale manifeste ici une généralisation de la réalité. Cette vision est incohérente avec la compréhension positive de la miséricorde de Dieu des Malagasy chrétiens.

Les leaders catholiques affirment que la sagesse ancestrale a existé depuis toujours. Ils généralisent les faits dans le temps en formulant parfois des affirmations non fondées. La lettre pastorale du « 27 septembre 1984 – Le pouvoir au service de la société » souligne que « depuis toujours, le peuple malgache a revendiqué une administration, une politique économique et culturelle, conformes à son génie »⁹⁸⁸. La lettre pastorale de 1994 insiste sur l'antiquité de la démocratie et soutient que l'avènement de ce système politique à Madagascar dans les années 1990 « est aussi et surtout la fidélité à notre sagesse ancestrale qui est l'âme de la démocratie malgache »⁹⁸⁹. La lettre pastorale du « 13 février 2002 – La

⁹⁸⁶ CEM, « 13 février 2002 – La lutte contre la corruption et la promotion de la justice », Volume 6, *ibid.*, p. 23.

⁹⁸⁷ *Ibid.*, p. 25.

⁹⁸⁸ CEM, « 27 septembre 1984 – Le pouvoir au service de la société », Volume 3, *ibid.*, p. 169.

⁹⁸⁹ CEM, « 25 mars 1994 – La démocratie », Volume 4, *ibid.*, p. 109.

lutte contre la corruption et la promotion de la justice » soutient que les Malagasy dans leur culture traditionnelle « mettaient en avant la défense de la vie »⁹⁹⁰ à travers le sens et le respect du *Fanahy maha-olona* et du *Fihavanana*⁹⁹¹. Les évêques attestent que les ancêtres des Malagasy respectaient la vie et le *Fihavanana* contrairement aux actuels habitants de Madagascar qui sont corrompus. Ils prétendent qu'actuellement « du *Fihavanana*, il ne reste que le nom; il ne reste plus rien de sa valeur authentique »⁹⁹².

Les ESCL étudiés dans cette analyse contiennent plusieurs passages qui manifestent des affirmations non fondées. La présentation de l'identité des Malagasy comme une identité fixe et ancestrale est l'une de ces assertions non fondées. La lettre pastorale du « 27 septembre 1984 – Le pouvoir au service de la société » introduit cette notion de l'identité nationale et affirme que « Madagascar aspire à une indépendance respectueuse de son identité propre. Cette indépendance doit trouver son enracinement le plus profond dans les domaines culturels et économiques »⁹⁹³. Les évêques précisent que cette identité nationale est très ancienne et que toute structure que l'on met en place « doit refléter son identité nationale »⁹⁹⁴. Pour cette raison, « une idéologie d'importation ne peut consolider la souveraineté nationale, souveraineté qui ne peut, tout le monde en convient, ni être échangée contre quoi que ce soit, ni être négociée »⁹⁹⁵.

La lettre pastorale du « 25 mars 1994 – La démocratie » avance que l'inclination pour la démocratie fait partie de l'identité des Malagasy. Selon les évêques, « tout au long

⁹⁹⁰ CEM, « 13 février 2002 – La lutte contre la corruption et la promotion de la justice », Volume 6, *ibid.*, p. 39.

⁹⁹¹ *Ibid.*, p. 39.

⁹⁹² *Ibid.*, p. 39.

⁹⁹³ CEM, « 27 septembre 1984 – Le pouvoir au service de la société », dans Volume 3, *ibid.*, p. 169.

⁹⁹⁴ *Ibid.*, p. 169.

⁹⁹⁵ *Ibid.*, p. 169.

de leur histoire, notre pays et notre peuple ont aspiré à la démocratie vraie et « la démocratie est l'âme de la démocratie malgache »⁹⁹⁶. La lettre pastorale du « 13 février 2002 – La lutte contre la corruption et la promotion de la justice » présente la société malagasy comme corrompue au regard de son identité propre⁹⁹⁷. Ensuite, à partir d'une représentation généralisée de la corruption dans tout le pays, les évêques aboutissent à une affirmation non fondée selon laquelle l'identité de la société locale est une identité nationale constituée généralement de personnes corrompues.

Dans d'autres assertions non fondées, les évêques parlent souvent au nom de la population locale. Selon la lettre de 1984, « le peuple réclame une décentralisation des pouvoirs qui tienne compte des différences et particularités régionales. Ainsi les élus du peuple pourront vraiment apporter leur part dans la vie nationale »⁹⁹⁸. Cependant, l'histoire politique malagasy a démontré que la population locale n'a jamais réclamé publiquement ni massivement une telle décentralisation des pouvoirs, ni non plus la prise en charge de leurs particularités régionales. Les auteurs de cette lettre pastorale imputent au peuple des faits imaginaires. La lettre de 1994 précise que « c'est le peuple qui nous a entraînés vers la démocratie »⁹⁹⁹. La lettre de 2002 souligne que « la pauvreté notoire qui frappe actuellement l'ensemble de la population, laquelle se lamente sans cesse de l'insuffisance de son salaire, s'étale partout »¹⁰⁰⁰.

⁹⁹⁶ Ibid., p. 109.

⁹⁹⁷ Par exemple, les évêques écrivent : « [...] la dégradation spirituelle ronge fatalement la vie de la nation. En effet, le principe fondamental de l'identité humaine, constitué par des valeurs spirituelles (*ny fanahy maha-olona*) s'érode et se perd; il tend même à disparaître totalement quand s'évanouit le sens de la crainte de Dieu. [...] Les valeurs de l'identité malgache, le *Fihavanana*, se perdent progressivement. » Voir CEM, « 13 février 2002 – La lutte contre la corruption et la promotion de la justice », dans Volume 6, *ibid.*, p. 27.

⁹⁹⁸ CEM, « 27 septembre 1984 – Le pouvoir au service de la société », dans Volume 3, *ibid.*, p. 168.

⁹⁹⁹ CEM, « 25 mars 1994 – La démocratie », Volume 4, *ibid.*, p. 107.

¹⁰⁰⁰ CEM, « 13 février 2002 – La lutte contre la corruption et la promotion de la justice », dans Volume 6, *ibid.*, p. 35.

Cette prise de parole au nom de la population locale se trouve aussi dans la déclaration des évêques du Nord qui, dans leurs diocèses respectifs, mentionnent que « [...] tous nos peuples chrétiens, de tout âge, de toutes origines, de toutes catégories sociales : tous nous lancent un appel, un cri de désespoir [...] »¹⁰⁰¹. Ainsi, les évêques condamnent tous les meurtres et les violences et exhortent chaque chrétien à être un instrument de paix et d'espérance¹⁰⁰². À partir de la généralisation d'une situation assez lamentable, les évêques endossent ce qu'ils croient le cri de désespoir de tout le peuple. En formulant une image négative généralisée de la société malagasy, ils critiquent le comportement moral de la population locale et de leurs dirigeants sans toutefois proposer concrètement des repères pour fortifier le contrôle de l'économie et inventer un système politique qui réponde à l'aspiration des Malagasy.

En formulant des assertions non fondées, les évêques effectuent souvent des jugements moraux. En 2002, ils portent par exemple une appréciation morale concluant que la mentalité des Malagasy est centrée sur les intérêts personnels. « Ne fait-on pas déjà allusion ici et là au fait que la pauvreté matérielle, la pauvreté économique qui nous frappe, n'est que le signe et le symptôme de notre pauvreté morale ? »¹⁰⁰³ Ce jugement moral est accompagné d'une infériorisation de la population locale qu'il identifie comme la « vraie source de la corruption »¹⁰⁰⁴ généralisée dans tout le pays. En 1984 et en 1994, les évêques identifient plus particulièrement la corruption des dirigeants politiques. Mais, dans ce document de 2002, les personnes chrétiennes pratiquantes de Madagascar sont incluses dans

¹⁰⁰¹ Les évêques du Nord, « 27 avril 2002 – Non à la violence, oui à la réconciliation », dans Volume 6, *ibid.*, p. 95.

¹⁰⁰² *Ibid.*, p. 101.

¹⁰⁰³ CEM, « 13 février 2002 – La lutte contre la corruption et la promotion de la justice », dans Volume 6, *ibid.*, p. 61.

¹⁰⁰⁴ *Ibid.*, p. 35.

ce jugement. Ils sont nombreux à participer à la messe dominicale, mais la célébration eucharistique n'a pas d'effet dans leur vie quotidienne selon les évêques ¹⁰⁰⁵. Les auteurs de la lettre pastorale de 2002 considèrent ainsi que tous les Malagasy sont corrompus.

Les évêques formulent des affirmations non fondées en construisant une généralisation réductrice de l'identité de la population locale. Par exemple, le discours des membres de la CEM en 2002 porte sur la responsabilité de la population locale majoritairement pauvre. Leur analyse socio-économique et politique s'applique autant en ce qui concerne l'état de corruption que les possibilités de s'y attaquer efficacement. Les évêques affirment que tous, et les pauvres et les riches sont les causes de la corruption à Madagascar. Ils bâtissent en fait leur enseignement social sur la corruption, à partir d'une construction identitaire dépréciative des pauvres, minimisant le rôle des structures injustes au niveau international. Et en niant que le problème soit d'abord celui des structures. Cette affirmation non fondée et cette généralisation réductrice favorise la faiblesse d'un véritable contrôle des habitants de Madagascar sur l'économie.

Les évêques formulent des assertions non fondées en excluant certaines personnes dans leur interprétation de la situation économique et politique des Malagasy. Par exemple, en 1982, ils désignent les victimes du régime marxiste-léniniste dans un seul bloc : la masse laborieuse. Ils ne tiennent pas compte des anciens propriétaires terriens et des investisseurs victimes de la nationalisation sans indemnisation de leurs biens confisqués.

Les analyses socioéconomiques et sociopolitiques des leaders catholiques représentent une manière de voir le monde qui fracture la réalité en deux pôles opposés. Les évêques ont une tendance à penser en dichotomie en favorisant l'un et en infériorisant

¹⁰⁰⁵ Ibid., p. 59.

l'autre, pour asseoir leur autorité auprès de tous les habitants de Madagascar. Cette stratégie discursive se repère dans la compréhension qu'ont les évêques de la nature de la société malagasy. Elle est constituée des riches et des pauvres. Ces pauvres sont des faibles, donc à défendre.

Par exemple, en 1984, les évêques abordent « le pouvoir au service de la société » et exposent d'emblée une fracture sociale : « Deux classes surgissent dans la nation : d'un côté le clan des possédants qui jouit de tous pouvoirs et [...], de l'autre côté, la masse qui s'appauvrit [...] »¹⁰⁰⁶. Ils fracturent les habitants de Madagascar en deux entités : les riches dictateurs et les pauvres opprimés. La lettre pastorale du « 25 mars 1994 – La démocratie » rappelle « à tous les gens de notre pays »¹⁰⁰⁷ que la vie nationale est constituée des gouvernants et du peuple et que « c'est le peuple qui nous a entraînés vers la démocratie »¹⁰⁰⁸.

Dans leur lettre du « 24 octobre 1995 – À tous les responsables de la nation », les évêques s'adressent « à chaque individu, à chaque collectivité ». Ils souhaitent « qu'il n'y ait pas de jalousie entre les pauvres et les nantis »¹⁰⁰⁹. Ils rajoutent que « les privilégiés, les plus évolués ne sous-estiment pas, ne dominent pas les défavorisés : au contraire qu'ils se mettent à leur service, pour leur permettre d'élever leur niveau de vie »¹⁰¹⁰. Le schème mental des évêques manifeste ici une compréhension de la société constituée, d'un côté, des « privilégiés », des « nantis », des évolués, et de l'autre côté, des « défavorisés », des « pauvres » et des « moins-évolués ».

¹⁰⁰⁶ CEM, « 27 novembre 1984 – Le pouvoir au service de la société », dans Volume 3, *ibid.*, p. 165.

¹⁰⁰⁷ CEM, « 25 mars 1994 – La démocratie », dans Volume 4, *ibid.*, p. 107.

¹⁰⁰⁸ *Ibid.*, p. 107.

¹⁰⁰⁹ CEM, « 24 octobre 1995 – A tous les responsables de la nation », dans Volume 5, *ibid.*, p. 47.

¹⁰¹⁰ *Ibid.*, p. 47.

Dans la lettre pastorale du « 13 février 2002 – La lutte contre la corruption et la promotion de la justice », les évêques font une présentation complexe de la société malagasy en deux niveaux. D’abord, la vie commune locale est constituée des riches et des pauvres et Madagascar vit dans une pauvreté généralisée. Cette vie misérable résulte de la corruption qui habite les cœurs des citoyens. Les auteurs notent que « la dégradation spirituelle ronge fatalement la vie de la nation »¹⁰¹¹ et que « les valeurs sacrées de la personne humaine se perdent »¹⁰¹² dans le pays.

En effectuant une fragmentation de la réalité malagasy en deux entités, les évêques prennent le parti des pauvres. Par exemple, dans leur lettre titrée « 29 novembre 1987 – Le redressement de la nation¹⁰¹³ », les évêques affirment opter pour les victimes du système politique en cours.

« L’argent tue le *Fanahy maha-olona*. Aussi la population du pays est-elle divisée en deux catégories : une minorité de nantis baigne dans l’opulence tandis que la grande majorité est obligée de vivre d’expédients, entraînée dans un processus de paupérisation dont il est difficile de dire où il s’arrêtera, d’autant plus que les pauvres subissent leur sort avec résignation. »¹⁰¹⁴

En 2002, les évêques écrivent que la vie commune internationale se constitue des pays riches et des pays pauvres. Les évêques rappellent que les pays riches sont les anciens colonisateurs et que « l’histoire n’efface rien ; au contraire, nous ressentons encore et maintenant toutes les conséquences de la colonisation durant laquelle on a spolié les peuples colonisés de leur richesse »¹⁰¹⁵. Ils notent que « les banques des pays riches servent

¹⁰¹¹ CEM, « 13 février 2002 – La lutte contre la corruption et la promotion de la justice », dans Volume 6, *ibid.*, p. 27.

¹⁰¹² *Ibid.*, p. 41.

¹⁰¹³ CEM, « 29 novembre 1987 – Le redressement de la nation », dans Volume 5, *ibid.*, pp. 211-230.

¹⁰¹⁴ *Ibid.*, p. 217.

¹⁰¹⁵ CEM, « 13 février 2002 – La lutte contre la corruption et la promotion de la justice », dans Volume 6, *ibid.*, p. 65.

de coffre-fort aux citoyens malgaches sans scrupule car ces banques mettent en sûreté leur richesse mal acquise »¹⁰¹⁶.

Dans cette stratégie qui oppose les nations pauvres aux nations riches, les évêques prennent position pour les nations pauvres et revendiquent une réparation pour Madagascar. Les pays riches ont l'obligation « de remettre l'argent et les avoirs nationaux qu'ils ont dans leurs banques aux peuples qui en sont propriétaires »¹⁰¹⁷. Soulignons que, dans la plupart des documents publiés entre 1982 et 2002, dans leur analyse les évêques ignorent la dimension internationale des problèmes de Madagascar. Il est important de préciser que ce discours fait exception. Ils s'adressent ici aux pays riches comme complices des dirigeants sans scrupules locaux. Leur insistance se pose plus sur les riches que sur les impérialistes, dans ce propos.

En normalisant la polarisation, les évêques se donnent des mandats. Par exemple, en 1984, les évêques déclarent que les pauvres sont des victimes de la dictature et, en tant que leaders des catholiques, ils soulignent : « Dieu attend de notre Église, ici, dans notre pays »¹⁰¹⁸ que celle-ci (c'est-à-dire les *raiamandreny* avec les fidèles en tant que communauté des croyants) instaure « une communauté nationale de partage et de fraternité où chacun ait sa part de responsabilité [...] »¹⁰¹⁹.

En 1994, les évêques formulent des enseignements sociaux sur la démocratie en effectuant une polarisation entre le gouvernement et le peuple. Ils se donnent le droit de s'adresser au peuple sur la base d'une prémisse liée à leur identité comme guides spirituels, citoyens du pays et protecteurs de l'identité malagasy. Ils en déduisent que « nous

¹⁰¹⁶ Ibid., p. 67.

¹⁰¹⁷ Ibid., p. 67.

¹⁰¹⁸ Ibid., p. 167.

¹⁰¹⁹ Ibid., p. 167.

partageons avec vous le souci d'une orientation fondamentale et de changement nécessaire et rapide dans notre société malgache »¹⁰²⁰. Par contre, l'Église n'est « liée à aucun régime politique »¹⁰²¹ et elle n'a pas de modèle concret à proposer. Ce principe est en fait incompatible avec leur déclaration d'être *raiamandreny*. Les parents sages dans la société malagasy proposent un modèle concret de la vie commune.

En 2002, les évêques déclarent qu'ils ont le mandat divin en tant que pasteurs et docteurs de l'Église. Ils observent que la justice est bafouée partout à Madagascar et « si la justice et le droit sont agressés, il appartient au chrétien de s'y opposer de toutes ses forces, d'où que vienne l'agression »¹⁰²². Ils affirment que la corruption est « au cœur et dans les structures peccamineuses de la société, et il est évident que le devoir et l'obligation qui nous attendent est de travailler à éradiquer cette pandémie morale »¹⁰²³. Ainsi, devant ce constat général¹⁰²⁴, les évêques se donnent le mandat d'interpeler tous les Malagasy : ils rappellent alors que les habitants de Sodome et de Gomorrhe étaient totalement corrompus et que « Dieu décida de les punir par une destruction totale »¹⁰²⁵ c'est-à-dire : méfiez-vous, les Malagasy corrompus, si vous continuez à agir ainsi, *anathème*, vous serez détruits complètement comme les habitants de Sodome et Gomorrhe.

Les évêques fracturent la société locale en s'excluant de la chaîne du Fihavanana.

Par exemple, dans la lettre pastorale de 1994, les évêques enseignent que la société démocratique est formée de deux partis politiques qui s'affrontent pour briguer le

¹⁰²⁰ Ibid., p. 131.

¹⁰²¹ Ibid., p. 123.

¹⁰²² CEM, « 13 février 2002 – La lutte contre la corruption et la promotion de la justice », dans Volume 6, *ibid.*, p. 57.

¹⁰²³ Ibid., p. 45.

¹⁰²⁴ Ibid., p. 23.

¹⁰²⁵ Ibid., p. 25.

pouvoir¹⁰²⁶. Les évêques se situent en dehors de cette compétition. Après avoir considéré que la société est constituée des gouvernants et des gouvernés – le peuple – ils soulignent que « la forme de gouvernement de démocratie repose essentiellement sur l'autorité du peuple »¹⁰²⁷.

Les leaders catholiques normalisent la hiérarchisation des humains

Cette manière de penser a été identifiée surtout dans l'usage de la notion de *raiamandreny* dans la stratégie discursive de certains enseignements sociaux des évêques de Madagascar. Les discours étudiés durant l'analyse textuelle la démontrent. D'une manière subtile, les enseignements sociaux des évêques sur la liberté, la mise en place de la démocratie et le combat à la corruption renforcent une manière de voir le monde qui normalise la hiérarchisation de la société et la subordination entre les humains.

Dans la lettre pastorale du « 27 novembre 1984 – Le pouvoir au service de la société », les évêques se déclarent d'abord *raiamandreny* de tous les Malagasy, puis précisent qu'ils souhaitent s'entretenir avec les chrétiens et tout le peuple de Madagascar, catholiques et non catholiques, des personnes chrétiennes et non chrétiennes, sur « la façon de gouverner ou celle d'organiser la société »¹⁰²⁸. « Nous invitons tout le monde à se remettre en question »¹⁰²⁹. Ils adressent leurs messages à « tous ces hommes et toutes ces femmes de bonne volonté qui habitent cette Ile »¹⁰³⁰ ainsi qu'à tous leurs « chers compatriotes »¹⁰³¹. Ensuite, ils précisent leur position d'énonciation : « nous, vos Responsable spirituels »¹⁰³².

¹⁰²⁶ CEM, « 25 mars 1994 – La démocratie », dans Volume 4, *ibid.*, p. 117.

¹⁰²⁷ *Ibid.*, p. 119.

¹⁰²⁸ CEM, « 27 septembre 1984 – Le pouvoir au service de la société », dans Volume 3, *ibid.*, p. 163.

¹⁰²⁹ *Ibid.*, p. 163.

¹⁰³⁰ *Ibid.*, p. 174.

¹⁰³¹ *Ibid.*, p. 174.

¹⁰³² *Ibid.*, p. 174.

À la fin de la lettre du « 29 novembre 1990 – Au sujet de la « Concertation Nationale » », les évêques rappellent les décisions prises par les participants de la « Concertation Nationale » et exhortent : « [...] nous souhaitons vivement que soient entendues par le *Ray aman-dreny (sic)* de la nation, à savoir le Chef de l'Etat, les suggestions qui émaneront de la « Concertation Nationale » »¹⁰³³.

Dans la lettre pastorale du « 25 mars 1994 – La démocratie », les évêques précisent qu'ils souhaitent parler de « l'Aujourd'hui de notre pays et de notre peuple »¹⁰³⁴; « nous adressons ainsi notre lettre à tous les gens de notre pays »¹⁰³⁵. Dans le processus vers la démocratie, ils soulignent la position des leaders des Églises comme *raiamandreny* de tous les Malagasy.

« L'Église catholique à Madagascar et les Église-sœurs du FFKM ont accompagné le peuple sur le chemin de la démocratie. Les *Ray aman-dreny* ont été présents à tous les échanges des Concertations nationales, aux négociations du FALDA, de Saint-Michel et de l'Hôtel Panorama, aux travaux du Forum national. Ils ont été témoins, modérateurs, médiateurs. Tous le reconnaissent et leur en savent gré. »¹⁰³⁶

Dans la lettre pastorale du « 13 février 2002 – La lutte contre la corruption et la promotion de la justice », il a été mentionné que les évêques se positionnent d'emblée *raiamandreny* de leurs audiences en adressant leurs discours « aux chrétiens catholiques, à tous les disciples du Christ et à toutes les personnes de bonne volonté »¹⁰³⁷. Ils soulignent

¹⁰³³ À la fin de la Concertation nationale de 1990, la déclaration de la CEM intitulée « 29 novembre 1990 – Au sujet de la « Concertation Nationale » » est éloquent à cet égard. Après la médiation du FFKM durant la Concertation nationale au cours de la crise politique de 1990 due à l'écroulement du régime socialiste révolutionnaire de Didier Ratsiraka, les évêques louangent les efforts entrepris par les dirigeants des Églises chrétiennes tout en précisant que « le FFKM (Conseil des Eglises Chrétiennes à Madagascar) est *un Ray aman-dreny (sic)* (littéralement : Père et Mère) qui, pour de nombreux Malgaches, et en particulier pour la plupart des chrétiens, donne sa cohésion à l'ensemble ». Ibid., p. 35.

¹⁰³⁴ CEM, « 25 mars 1994 – La démocratie », dans Volume 4, *ibid.*, p. 107.

¹⁰³⁵ Ibid., p. 107.

¹⁰³⁶ Ibid., p. 111.

¹⁰³⁷ CEM, « 13 février 2002 – La lutte contre la corruption et la promotion de la justice », dans Volume 6, *ibid.*, p.

d'ailleurs que la corruption est « un défi pour tout Malgache sans exception »¹⁰³⁸. Cette autoproclamation d'être *raiamandreny* se trouve dans plusieurs autres ESCL publiés entre 1980 et 2002¹⁰³⁹.

Il est éclairant de souligner qu'être *raiamandreny* n'équivaut pas à être supérieur aux autres dans la culture malagasy. De plus, quand les évêques se déclarent parents sages des catholiques malagasy, cela ne constitue pas un problème en soi, car ils sont véritablement leurs leaders spirituels. La stratégie hégémonique se loge néanmoins dans leurs discours, dans leur façon d'obtenir le titre de *raiamandreny* de tous les habitants de Madagascar.

Les évêques font usage des éléments du kabary, cet art oratoire local pour renforcer la validité de leur titre de raiamandreny. Dans les lettres des évêques, l'usage des proverbes, des paroles imagées et des *fialantsiny* est constamment présent. Dans la lettre pastorale du « 27 novembre 1984 – Le pouvoir au service de la société », quand les évêques formulent leurs enseignements sur l'exercice du pouvoir, ils effectuent le *fialantsiny* au début de leur propos en déclarant qu'ils ne prétendent pas détenir la vérité. Ils écrivent :

« Nous entamons cet échange avec humilité. Nous ne prétendons pas avoir toujours été à la hauteur de la mission que Dieu nous a confiée. Nous prenons la parole, non parce que nous nous croyons les seuls détenteurs de la vérité, mais parce que nous sommes conscients d'être responsables avec le peuple malgache. »¹⁰⁴⁰

Dans le processus, les évêques mettent à contribution les paroles imagées et les proverbes du pays. Par exemple, ils enseignent que l'exercice du pouvoir devrait être perçu comme un « *Tongotra miara-mamindra, soroka miara-milanja* »¹⁰⁴¹, traduit littéralement

¹⁰³⁸ Ibid., p. 53.

¹⁰³⁹ CEM, « 29 novembre 1990 – Au sujet de la « Concertation Nationale » », dans Volume 4, *ibid.*, p. 35.

¹⁰⁴⁰ CEM, « 27 novembre 1984 – Le pouvoir au service de la société », dans Volume 3, *ibid.*, p. 163.

¹⁰⁴¹ *Ibid.*, p. 168.

« les pieds qui marchent ensemble, les épaules qui épaulent ensemble ». C'est dans cette vie commune régie par la solidarité que le pouvoir s'exerce et que la vérité se cherche, soulignent-ils en insistant sur l'importance du consensus malagasy. Ils rappellent que « *ny hevitra manko tsy azo tsy amin'olombelona, ary ny teny ierana, mamy* » (« les idées ne jaillissent que de la rencontre des personnes, et la concertation donne goût à la vie » ...) [...] »¹⁰⁴² ; « *Ny hevitra ny maro mahataka-davitra* » (« la confrontation des idées élargit l'horizon »)¹⁰⁴³, précisent les évêques de Madagascar.

Pour conclure leur lettre, les évêques reconnaissent les « efforts méritoires »¹⁰⁴⁴ de plusieurs personnes dans l'ambiance de la dictature de 1984. Ils précisent cependant que « pour d'autres, en revanche, leurs efforts ne sont que pures pertes. Il ne faudrait pas que le découragement ou le sentiment de l'impuissance les conduise à se résigner ou à abdiquer dans leurs efforts »¹⁰⁴⁵. Pour encourager ces personnes, les évêques utilisent le proverbe « *ny manantena tsy misy manko, hono, no sarotra; fa ny mamoy mora foana* » (« c'est d'espérer en vain qui est pénible, mais renoncer est bien facile »)¹⁰⁴⁶.

Dans la lettre pastorale du « 25 mars 1994 – La démocratie », les évêques expliquent que pour la vie en société, « nos ancêtres nous ont laissé deux convictions à ce sujet : celle du *Fanahy maha olona*, qui fonde la dignité de toute personne, celle qui met en valeur son épanouissement au sein de la communauté : les humains sont comme les fruits d'un bananier, quand ils pointent vers la même direction pour indiquer où est le ciel (traduction libre) « *Ny olombelona toy ny embok'akondro raha manondro lanitra iray ihany* »¹⁰⁴⁷. Ici,

¹⁰⁴² Ibid., p. 170.

¹⁰⁴³ Ibid., p. 171.

¹⁰⁴⁴ Ibid., p. 174.

¹⁰⁴⁵ Ibid., p. 174.

¹⁰⁴⁶ Ibid., p. 174.

¹⁰⁴⁷ Version originale dans *ibid.*, p. 127.

pour appuyer leur point de vue, les membres de la CEM ont recours à des proverbes locaux et invoquent l'importance de la culture malagasy.

Plus loin, pour souligner la prudence ancestrale à adopter face à quelque chose de nouveau, ils notent que « pour nous à Madagascar, il est bon de rappeler ce que nos ancêtres nous ont appris : ne pleure pas le style de coiffure de l'autre « *Aza mitomany randrana manendrika ny hafa* » ou encore : ne mange pas les oiseaux avec leurs plumes « *Aza mihinana amam-bolony* ». La démocratie n'est ni « un produit de luxe ni un produit d'importation »¹⁰⁴⁸. Ils précisent d'ailleurs que, dans ce processus démocratique, l'Église « apporte sa contribution en valorisant les cultures des peuples »¹⁰⁴⁹, mais ne propose pas un modèle démocratique à la population de Madagascar.

Le fonctionnement colonial des ESCL

Les évêques fonctionnent ainsi à partir d'une structure mentale généralisante, recourant souvent à des affirmations non fondées, imaginant le mode de fonctionnement de la réalité en deux pôles opposés, normalisant la hiérarchisation entre les humains et l'exclusion de certains groupes. Dans leur stratégie discursive, ils tombent ainsi dans le piège de la domination en entretenant une perception de la société hiérarchisée guidée par des théories de personnes qui se placent au-dessus des membres de la société et qui s'excluent de la chaîne du *Fihavanana*.

Héritiers de la vision du monde colonial qui normalise la subordination dans l'interaction sociale, les leaders catholiques s'autoproclament *raiamandreny* de tous les Malagasy. Ils arrivent leur pouvoir spirituel comme pasteurs et leur pouvoir intellectuel

¹⁰⁴⁸ Ibid., p. 125.

¹⁰⁴⁹ Notons ici que pour souligner l'importance de la culture malagasy, les évêques ne prennent pas la peine de traduire ces proverbes en langue française. C'est aux lecteurs non malagasy de trouver le moyen de les comprendre. Voir *ibid.*, p. 123.

comme docteurs et enseignants de l'Église. En ce faisant, ils bénéficient d'une notoriété importante au sein d'une société qui respecte les parents sages. Ils ont recours ensuite aux éléments de l'art oratoire local pour prouver qu'ils méritent l'appellation de *raiamandreny* de la part de tous les habitants de Madagascar. Cette position fait d'eux des acteurs redoutables pour faire face aux dictateurs et à tous les responsables des abus de pouvoir commis dans le contexte local.

Malheureusement, dans leur stratégie discursive, les évêques construisent leurs discours de façon à ce que la notion *raiamandreny* soit considérée comme un pouvoir temporel non contestable. Comme effet, l'attitude des évêques renforce la subordination des humains chez les Malagasy. L'être malagasy recours en danger dans cette logique de relation. Le théologien Pierre Damien Ndombe Makanga Maya Nguba la désigne comme un risque à un « non-être »¹⁰⁵⁰.

En résumé, il a été observé qu'en s'autoproclamant *raiamandreny* et en ayant recours à la rhétorique traditionnelle malagasy, la stratégie discursive des évêques les positionne parmi les groupes de personnes détenteurs d'un pouvoir considérable - temporel, spirituel, politique, intellectuel et culturel. Ce pouvoir leur permet de dénoncer les injustices, de parler au nom des sans-voix et de façonner l'imaginaire collectif de la majorité des habitants de Madagascar. Leurs textes sont apparemment arrimés à la société locale, mais fondamentalement déconnectés de la culture. En fait, dans leur analyse contextuelle, les évêques voient juste en dénonçant les abus du pouvoir et la corruption qui sévissent chez les Malagasy. Ils mettent en opération l'art oratoire local et plusieurs notions

¹⁰⁵⁰ Pierre NDOMBE MAYA NGUBA (2011), *Néo-colonialismes politiques et religieux : les Africains face à leur nouvelle indépendance. Essai d'une théologie politique pour l'Afrique*, Paris, L'Harmattan, p. 66.

anthropologiques pour mieux communiquer leur indignation. Cependant, leurs discours ne réussissent pas à redresser la nation.

En fait, les évêques réussissent à mobiliser la majorité de la population et à déstabiliser les personnes qui sont en charge de gouverner le pays. Malheureusement, à cause de l'intrusion inconsciente de l'homogénéisation dans leur stratégie discursive – cette manière de généraliser les faits, de formuler des assertions non fondées, de penser en dichotomie et de s'imposer comme *raiamandreny* de tous les Malagasy – la stratégie discursive des évêques favorise la déconstruction de l'identité culturelle de leurs audiences¹⁰⁵¹. Résultat : les personnes auditrices des évêques deviennent vulnérables face à la recherche d'une manière pertinente d'appliquer la démocratie et d'internaliser le réflexe d'éviter la pratique de la corruption dans la Grande île. Les Malagasy ne bénéficient pas des outils conceptuels visant à les guider dans leur discernement d'un modèle de société qui réponde mieux à leurs aspirations naturelles.

¹⁰⁵¹ Le théologien Pierre Damien Ndombe Makanga Maya Nguba désigne cette problématique : « la problématique du rapport entre la bonne santé spirituelle et la mauvaise santé temporelle des chrétiens africains ». NDOMBE MAYA NGUBA, *Néo-colonialismes politiques et religieux : les Africains face à leur nouvelle indépendance. Essai d'une théologie politique pour l'Afrique*, ibid., p. 115. Il précise qu'elle a un rapport avec le défi théologique existant en Afrique : « conçus par les intellectuels théologiens et la masse chrétienne [...] ». Ibid., pp., 114-115.

CONCLUSION GÉNÉRALE

La théologie qui se construit à travers cette thèse s'intéresse à la manière dont se sont élaborés des discours épiscopaux à Madagascar dans une situation sociopolitique, économique et culturelle donnée. Il a été montré au début de cette recherche qu'une réflexion était en cours à Madagascar entre 1982 et 2002, sur une toile de fond où les leaders catholiques formulent des enseignements sociaux visant à outiller les habitants de la Grande île, pendant le processus de libération de leur système politique et économique.

Les évêques se sont penchés sur les relations entre le peuple de Madagascar et son organisation sociale, entre la vie quotidienne de la population et son économie, sur les relations entre Malagasy éclairées par leur foi en un Dieu Sauveur des chrétiens et chrétiennes. Ils ont produit des textes – des instruments pour aider les collectivités chrétiennes du pays à se comprendre eux-mêmes comme croyant en un Dieu Libérateur et à se situer dans le monde.

Ces discours sont supposés habiliter les Malagasy à se libérer des dominations de tout genre. Par contre, les évaluations des spécialistes actuels démontrent que l'adoption de l'économie néolibérale et le processus de la démocratisation sur l'île n'ont pas apporté une grande amélioration aux conditions de vie de la population. Par exemple, pour le processus de la démocratisation, le politologue et pasteur jésuite Sylvain Urfer observe que :

« Les apparences sont trompeuses, et illusoire les exigences de ladite communauté internationale – en l'occurrence, les bailleurs de fonds occidentaux et les institutions internationales sous tutelle américaine. S'il suffit de tenir des élections cautionnées par des observateurs étrangers, d'être gouverné par des responsables ainsi élus et de se réclamer du libéralisme économique, Madagascar a été un pays démocratique

a plusieurs reprises ces dernières années. Or ses Républiques successives se sont toutes soldées, avec ou sans caution internationale, par autant d'échecs. »¹⁰⁵²

En fait, il est observé que la pauvreté matérielle s'aggrave, la pratique de la corruption continue et les droits humains sont continuellement violés, dans ce pays où l'insécurité alimentaire et sociale est omniprésente. L'accroissement du niveau de vie, le changement de mentalité en rapport à la pratique de la corruption et au respect des droits humains, et la volonté de la protection des biens communs sont loin de ce qu'escomptaient les évêques. En 2013, ils déclarent :

« On a foulé aux pieds les valeurs Malgaches en niant le vrai « *fihavanana* », qui se fonde sur l'histoire de la Nation, de la culture et de l'économie et on en vient au fait que l'argent règne partout, jusqu'à ce que l'on en arrive à des trafics d'organes et d'ossements. Beaucoup s'accrochent au pouvoir et n'acceptent pas l'alternance. Au lieu de servir le pays pour la paix, on se partage la patrie en l'exploitant au maximum. »¹⁰⁵³

C'est dans cette réalité que nous est venue la question fondamentale, en tant qu'enfant de Madagascar, membre de la communauté croyante locale, qui a grandi dans la mise en œuvre du début de l'ajustement structurel à partir de 1982, a participé à la déconstruction du régime marxiste-léniniste dans les années 1990 et a été témoin de la mise en application du processus de la démocratisation à partir de 1993.

Pourquoi ces discours, ces fruits de l'interprétation de la réalité de la part de nos leaders catholiques à la lumière de leur foi, n'ont-ils pas pu nous fournir suffisamment de moyens pour inventer autrement notre société, dans ce milieu où la majorité d'entre nous écoute et respecte pourtant ces évêques qui se présentent devant nous comme nos parents

¹⁰⁵² Sylvain URFER, « Où va Madagascar? Les incertitudes d'une société en mutation », dans *Etudes*, Paris, S.E.R, 10 octobre 2014, pp. 19-27. Disponible sur internet URL : <http://www.cairn.info/revue-etudes-2014-10-page-19.htm>. (Consulté le 19 janvier 2016), p. 21.

¹⁰⁵³ La Lettre des Evêques a été lue par Mgr Benjamin RAMAROSON, vice – président de la CEM au cours de la messe de clôture de l'Année de la foi le 17 novembre 2013 avant la bénédiction dans *Lakroan'i Madagascar* – Antananarivo, On Line, URL : http://www.lakroa.mg/read.php?item_id=125&cat_id=une&user_id=11. (Consulté le 22 mars 2016).

sages (*raiamandreny*) ? Pourquoi les Malagasy, dans leur recherche d'un système économique et d'une structure politique capables de répondre à leurs aspirations naturelles, n'ont-ils pas pu tirer parti de ces ESCL publiés et lus régulièrement dans plusieurs paroisses et communautés de bases à travers la Grande île entre 1982 et 2002 ? L'objectif de cette thèse a donc été de trouver comment les ESCL – ces outils d'évangélisation – pourraient devenir cohérents avec leur raison d'être.

Nous avons avancé comme hypothèse que l'efficacité des discours en question pour une réelle capacitation des Malagasy était compromise par les logiques discursives mises en œuvre. Ces logiques discursives elles-mêmes sont des reflets du colonialisme qui demanderait un patient travail pour sortir de ce syndrome.

La vision du monde malagasy et les réalités sociohistoriques ont été prises comme point de départ de notre réflexion. Ce travail s'est consacré à une analyse critique de la relation entre la volonté des évêques d'éclairer les habitants de Madagascar et leur usage d'éléments anthropologiques locaux, dans ceux de leurs discours qui portent sur le processus de la libéralisation.

La revue littéraire nous a permis de découvrir que Musa Dube, qui s'inspirant en partie des travaux d'Edward Said, s'intéresse aux études des discours dans ses études bibliques. Elle a recours à une approche postcoloniale qui s'avère pertinente. Elle a démontré que les théories postcoloniales fournissent des outils conceptuels qui portent des intérêts spéciaux en s'appliquant à la recherche d'une relation juste entre les humains dans la réalité sociohistorique et culturelle de l'Afrique subsaharienne. Elle effectue ses recherches dans un milieu de vie marqué par la domination, l'injustice sociale et la pauvreté.

Le commencement de notre démarche s'attarde à la présentation des ESCL – ces traditions de l'Église¹⁰⁵⁴ considérées comme le corpus de notre analyse textuelle. Notre but dans la première partie de la recherche consiste à situer les discours des évêques dans le fil des réalités sociopolitiques et les décisions prises par les dirigeants relativement à l'économie quand les évêques ont composé leurs textes.

On a vu que le PAS, le processus de la libéralisation économique et le processus de la libéralisation politique constituent l'arrière-plan de l'élaboration de ces ESCL. Dans plusieurs de leurs discours, en ce qui concerne la situation économique, les leaders catholiques se contentent de constater que l'économie de Madagascar est lourdement atteinte par la division, l'individualisme et la crise électorale. La pauvreté s'accroît de plus en plus dans la société locale due à la corruption des Malagasy.

Ensuite, on a remarqué que pour chaque crise politique survenue et chaque risque de guerre civile, les leaders catholiques publient des discours en insistant d'une manière explicite sur leur rôle de *raiamandreny* – une autorité morale non incontournable dans la cosmogonie malagasy. De plus, à travers leurs lettres, les évêques font usage des éléments de l'art oratoire local (*kabary*) et prennent le *Fihavanana* comme pivot principal de leurs enseignements sociaux.

Après observation, nous avons remarqué que les évêques effectuent très peu de mise en rapport entre l'aggravation de la situation économique du pays et l'option économique prise par les politiciens. Ils n'approfondissent pas la relation entre l'absence de respect des

¹⁰⁵⁴ Rappelons la précision d'Anthony Bevans: « *Contextual theology is a way of doing theology that takes into account, or we could say puts in a mutually critical dialogue, two realities. The first is the experience of the past, recorder in Scripture and preserved and defended in the church's tradition. The second is the experience of the present or a particular context, which consists of one or more of at least four elements: personal or communal experience, « secular » or « religious » culture, social location, and social change.* » BEVANS (2007), *Models of Contextual Theology*, seconde version, *ibid.*, p. 139. Les ESCL sont considérés ici comme des traditions ecclésiastiques.

droits humains et de l'État de droit et la nature de la démocratie appliquée dans le pays. Bref, ils n'offrent pas suffisamment d'outils aux habitants de Madagascar pour bien comprendre leur situation sociopolitique et économique dans la conjoncture mondiale¹⁰⁵⁵.

La deuxième partie de cette thèse présente quelques aspects historiques et anthropologiques identifiés comme fondement de la cosmogonie malagasy. Elle définit le milieu culturel à partir duquel les évêques construisent leurs enseignements sociaux. De plus, elle identifie les aspirations naturelles des Malagasy et éclaire certains aspects de la stratégie discursive des évêques qu'ils puisent dans les éléments anthropologiques locaux.

On a découvert que les Malagasy sont des peuples issus de plusieurs siècles d'histoire de métissage. Jusqu'à nos jours, ils ont un noyau identitaire commun : la malagasité. Elle se caractérise par une forte croyance reçue dès que les habitants de Madagascar sont issus de la même terre des ancêtres – *tanindrazana* – la Grande île de l'Océan Indien : Madagascar.

Les recherches sur le processus de peuplement montrent que malgré les brassages de races qui constituaient la formation de la population malagasy depuis des siècles, il existe un noyau identitaire, une malagasité, qui unit l'imaginaire collectif des peuples de Madagascar. Les habitants de la Grande île se sentent jusqu'à nos jours comme des personnes issues du même sang (*iray ra*), membres d'une même famille (*mpihavana*) et régies dans leur relation à partir de l'ethos du *Fihavanana* au sein d'une société de base appelée *fokonolona*.

¹⁰⁵⁵ Ainsi, il existe encore un chemin à parcourir pour atteindre l'horizon proposé par Jean-Marc Ela : « La théologie africaine exige une véritable pédagogie du regard pour découvrir où en est l'Afrique d'aujourd'hui afin de chercher ce qui fait sens dans la révélation de Dieu, dans la condition concrète où cette révélation est en quête d'un langage qui porte pour les hommes et les femmes du continent. » Jean-Marc ELA (2003), *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*. Paris, Karthala, p. 14.

Cette malagacité est basée sur la croyance au monde comme un ensemble organique constitué de réalités visibles et invisibles. Au sein de l'invisible, une vie prend sa source, générée par un Être Suprême, l'*Andriamanitra Andriananahary* (ou *Zanahary*), puis la transmet de manière permanente aux Grands Ancêtres et aux ancêtres. Ces derniers reçoivent cet héritage qu'ils transmettent à leur tour aux existants visibles. Dans cette chaîne de relation (*Fihavanana*), la raison d'être de l'existence est de participer à la garantie du bon écoulement de ce flux vital. Dans cette compréhension du monde, animé par la même vie venant du *Zanahary*, les ancêtres, les parents sages (*raiamandreny*), les parents, les aînés, les adultes, les jeunes, les enfants et les *Zavatra* (existants) forment une grande famille. L'harmonie sociale est régie par des *raiamandreny* reconnus par les membres des *fokonolona* grâce à leur capacité de formuler des discours (*kabary*) qui assureront le bon écoulement du flux vital entre les membres de la société.

La troisième partie de cette thèse est consacrée dans une étude textuelle des discours venant des leaders catholiques. Inspirés de certaines idées clés de Musa Dube, nous nous sommes engagés dans une analyse des ESCL qui porte sur les thèmes connexes au processus de la libéralisation publiés à l'intention des habitants de Madagascar entre 1982 et 2002. L'analyse s'est attardée sur l'identification de la nature de la dynamique de l'interaction entre l'usage par les évêques, des éléments anthropologiques malagasy et les catégories coloniales dans leur stratégie discursive.

Des questions ont été posées directement aux textes épiscopaux, à partir des clés de lecture postcoloniale proposées par Musa Dube. En effet, quand on analyse ces ESCL, on y découvre la présence de catégories coloniales, entrecroisées avec des éléments anthropologiques malagasy.

Nous avons d'abord repéré *des généralisations de faits et d'idées*. Les évêques généralisent les faits dans le temps, surtout en affirmant l'antiquité de pratiques sociales beaucoup plus récentes. Ils généralisent aussi les faits dans l'espace en soutenant que certaines pratiques locales sont répandues dans tout Madagascar.

Cette généralisation des faits dans le temps est repérée par exemple dans l'affirmation des évêques de la sagesse ancestrale depuis l'antiquité. En 1994, ils insistent sur l'antiquité de la démocratie. Elle est observable quand les évêques écrivent : depuis toujours les Malagasy ont respecté le *Fanahy maha-olona*. Cette valeur ancestrale se constate actuellement enchaînée par le péché soutiennent-ils. En 2002, ils précisent que depuis leur origine, les Malagasy, dans leur culture traditionnelle, mettaient en avant la défense de la vie, leurs valeurs traditionnelles du respect de la vie et du *Fihavanana*. Dans cette formulation, ils soutiennent la véracité de la sagesse ancestrale qui s'étend dans le temps.

La généralisation des faits dans l'espace est repérable dans la propension des évêques à étendre leur autorité de *raiamandreny* à tous les habitants de Madagascar. Ce faisant, ils s'adressent à une audience plus large que les catholiques. Ils traitent tous les habitants de Madagascar comme des personnes censées se trouver sous l'autorité morale des leaders catholiques. D'ailleurs, ils déduisent à maintes reprises, dans leur argumentation que ce sont les attitudes immorales de leurs audiences qui les rendent pauvres et misérables.

Cette généralisation des faits dans l'espace se retrouve dans le constat des évêques de faits négatifs considérés comme une réalité étendue dans tout le pays. On perçoit la construction d'une image de société corrompue et violente à travers la Grande île. Par exemple, en 1991 et 1992 ils présentent la violence comme une réalité généralisée dans

toute la Grande île. De nos jours (en 2002), ils constatent que la population locale a perdu ses valeurs malagasy. Les habitants de Madagascar se livreraient à la haine mutuelle et seraient tous corrompus. On observe simultanément un silence sur les causes de la corruption et celles de la pauvreté, complice de l'application du système économique néolibéral.

Nous avons repéré aussi *des affirmations non fondées*. Par exemple, dans les discours qui abordent des thèmes connexes à la libéralisation de l'économie, les évêques présentent souvent la société malagasy comme corrompue au regard de son identité propre. Ils effectuent leur analyse socioéconomique à partir d'une représentation généralisée de la pauvreté, de la misère, de la violence et de la pratique de l'injustice dans tout le pays. Les évêques aboutissent ensuite à une affirmation non fondée selon laquelle l'identité de la société locale est une identité nationale constituée généralement de personnes corrompues.

Pour le rétablissement de la situation, les discours des évêques soulignent : Madagascar aspire à une indépendance respectueuse de son identité propre. Cette identité nationale demeure très ancienne et, tout au long de son histoire, les Malagasy aspirent à la démocratie. En 1984, les évêques notent que cette indépendance trouve son profond enracinement dans les domaines culturels et économiques. En 1994, ils écrivent qu'elle est une aspiration très ancienne. En 2002, ils subodorent que l'identité nationale sera perdue complètement si les Malagasy persistent dans la pratique de corruption.

Nous avons repéré *une manière de penser des évêques qui fracture la réalité en deux pôles opposés*, en favorisant l'un et en infériorisant l'autre, pour asseoir l'autorité auprès de tous les habitants de Madagascar. Par exemple, cette stratégie de construction de discours se repère dans la compréhension qu'ont les évêques de la nature du peuple malagasy comme pauvre, donc à défendre vis-à-vis des riches et des politiciens au pouvoir.

Par exemple, la lettre de 1984 expose d'emblée la société malagasy composée des *vahoaka*, des peuples appauvris, de la masse pauvre d'un côté, et des riches bourgeois, un clan des possédants de l'autre côté. Dans cette situation, les évêques se donnent deux mandats, l'un divin et l'autre culturel, pour libérer ces pauvres de leur situation et exhorter les riches à abandonner leurs pratiques injustes dans la vie commune en partageant leur surplus.

En 1994, après avoir présenté l'idéal de la société démocratique comme une société composée d'opposants et de gens au pouvoir dans une vie commune de cohabitation entre les gouvernants et les gouvernés, les évêques enseignent l'importance de la création d'un système politique qui reconnaît le multipartisme et invitent les Malagasy à continuer le processus démocratique.

En 2002, les évêques présentent la société locale comme étant composée de riches et de pauvres, alors que Madagascar vit dans une pauvreté généralisée. Ils posent d'emblée la vie commune des Malagasy comme composée d'une politique au pouvoir et d'une politique en opposition. Ensuite, ils notent que la société internationale est constituée des pays riches et des pays pauvres, en rappelant que les pays riches sont les anciens colonisateurs. Dans cette fracture, les banques des pays riches servent de coffre-fort aux citoyens malagasy sans scrupule et les pays riches devraient remettre à Madagascar leurs avoirs nationaux pillés.

Nous avons mis en évidence une présentation de la société comme un milieu où les personnes humaines vivent ensemble et rentrent en relation selon *une logique de relation hiérarchisée* dans les ESCL. Dans cette logique, il existe des personnes supérieures, car elles sont éthiquement correctes et intellectuellement éminentes. Ils existent aussi des

prolétariats – des *vahoaka* – personnes inférieures, identifiées comme auteures et acteurs de la corruption, de même niveau que les riches au pouvoir.

Les évêques établissent au préalable la nature de la relation qu'ils souhaitent entretenir avec les habitants de Madagascar. Ils se positionnent d'emblée comme *raiamandreny*. En 1984, ils participent à la libéralisation politique face au régime marxiste-léniniste. Ils dénoncent la manière dont les gouvernants font usage de l'autorité politique en société. Ils expriment le souhait de s'entretenir avec leurs enfants spirituels – les habitants de Madagascar.

Ensuite, en 1994, ils abordent la manière qu'ont les Malagasy de s'organiser démocratiquement en société. Dans d'autres lettres, ils remettent en question la façon dont les Malagasy se comportent éthiquement en société, en se considérant toujours comme les *raiamandreny* de toute la population. En 2002 par exemple, ils critiquent la pratique économique vécue à Madagascar et veulent redresser l'attitude de la population locale vis-à-vis de la corruption, se positionnant comme des *raiamandreny* non corrompus. Ils élaborent leurs enseignements sociaux; cependant, ils le font en dehors de la chaîne du *Fihavanana*.

Dans la plupart des ESCL analysés dans cette recherche, c'est de cette manière que les évêques se positionnent face à leurs audiences et présentent Madagascar. Ils considèrent la population corrompue et éthiquement inférieure aux leaders catholiques avant de communiquer leurs exhortations et interpellations. Ensuite, ils appellent tous les habitants de Madagascar à un vigoureux réveil de conscience sans effectuer nulle part une autocritique de la manière épiscopale d'être en société.

Ce faisant, les évêques utilisent la notion du *Fihavanana* à plusieurs reprises ainsi que les éléments du *kabary*. Le désir des évêques réussit à dénoncer les injustices

considérées répandues dans tout le pays. Des fois, ils s'excusent avant de formuler des critiques virulents, caractéristique typique de l'art oratoire malagasy (*fialantsiny*). Par la suite, ils font usage de paroles imagées ou des proverbes – style rhétorique des personnes dignes d'être *raiamandreny* – pour encourager tous les habitants de Madagascar à mettre en œuvre des solutions pratiques au redressement du pays. La stratégie discursive des évêques détourne ainsi à leur avantage un processus traditionnel communautaire.

En bref, il a été identifié que la présentation que font les évêques de la population locale et de Madagascar est tributaire des discours dominants véhiculés par le pouvoir politique et économique mis place, durant les différents régimes installés sur l'île. L'usage du terme révolutionnaire *vahoaka* (prolétariat) à cette période marxiste-léniniste et la manière dont les évêques traitent la personne malagasy de corrompue en 2002, ne sont que quelques exemples de ce fait. De plus, similaires au dogme néolibéralisme, les enseignements sociaux des évêques véhiculent des éléments qui normalisent la logique du contrôle et de la compétition pour le pouvoir.

Cette analyse des ESCL découvre dans son ensemble *un portait qui se compose de la stratégie discursive des évêques*. Dans leur présentation de valeurs sociales chrétiennes, ainsi que, dans leur création des connaissances, les leaders catholiques détiennent des structures cognitives communes préalables à leur théologique herméneutique. Ils interprètent la situation de la Grande île à partir d'un prisme d'un héritage colonial : généraliser les faits, affirmer sans fondement, penser en dichotomie et normaliser la hiérarchisation dans la vie en société en se positionnant comme supérieurs des autres dans l'échelon social.

La nature de leurs discours est tributaire de cette manière particulière de se positionner vis-à-vis des habitants de Madagascar. Ce schème mental semble une

particularité de la manière de penser et de produire des discours des impérialistes selon Edward Said et Musa Dube. Les exemples de la lettre de 1984 qui porte sur le pouvoir politique, la lettre de 1994 qui propose des enseignements sociaux sur la démocratie et la lettre de 2002 qui adresse la pratique de la corruption sont flagrants sur ces usages.

Dans une généralisation accommodante, dans une dichotomie de la réalité et dans une hiérarchisation des humains et des idées, les discours épiscopaux occultent souvent toute particularité et toute complexité de la société de Madagascar. Il a été identifié par exemple que ces ESCL laissent apercevoir une manière erronée des évêques d'utiliser le *Fihavanana*. À plusieurs reprises, cette notion s'emploie, non pas en fonction de la cosmogonie malagasy, mais en rapport avec leur autorité hiérarchique.

En plus, les leaders catholiques s'identifient *raiamandreny*, non pas en fonction de la compréhension du monde traditionnelle des Malagasy, mais en vue de bien démontrer qu'ils méritent ce titre. Ils détiennent le pouvoir spirituel, éthique et culturel qui leur permet ensuite de se situer et de remettre en question la manière de se situer au monde des dirigeants politiques et de la population en générale.

Cette appropriation du titre de *raiamandreny* de la part des évêques, sans avoir été désignés à cet effet, par les *fokonolona* biaise la compréhension collective de ce que signifie l'autorité des parents sages : un déplacement de la vision du monde locale vers une compréhension hiérarchisante occidentale. Ces ESCL montrent aussi les évêques faisant souvent usage des éléments du *kabary*, l'art oratoire très important de la culture de la population de Madagascar aujourd'hui. Ces éléments ne sont pas employés en fonction de leur raison d'être; celle d'assurer le bon écoulement du flux vital et de la protection de l'harmonie de la société. Ils sont déployés, dans la stratégie discursive des évêques, pour justifier leur usurpation d'être *raiamandreny* de tous les habitants de Madagascar.

Si à première vue on reconnaît une pratique d'inculturation dans la stratégie discursive des évêques, elle décontextualise plutôt les notions de *Fihavanana*, de *raiamandreny* et du *kabary*, en détourne leur sens, les instrumentalise en subordonnant les membres du *Fokonolona* et en fait des accessoires en vue de la persuasion. En fait, si, apparemment, les discours des évêques se transportent « dans les périphéries, dans l'impuissance des pauvres, au pied d'un Dieu crucifié »¹⁰⁵⁶ et font usage des éléments anthropologiques et culturels des Malagasy, les ESCL déconstruisent la vision du monde locale. Ils normalisent à la fois la hiérarchisation de la société et subordonnent les habitants de Madagascar. La logique discursive des évêques contribue ainsi à empêcher les enseignements sociaux de nourrir une espérance chrétienne et socialement efficace dans une perspective transformationnelle.

Les ESCL sont alors en déphasage par rapport à la cosmogonie locale. D'un côté, ils restent de beaux discours aux yeux de la plupart des personnes chrétiennes. Mais, ces discours n'invitent pas à une pastorale de rassemblement possible. Ils influencent très peu la conversion des cœurs de la population. De l'autre côté, ces beaux discours bien construits véhiculent des éléments dommageables pour la vision du monde collective des Malagasy. Ils offrent peu d'outils positifs servant à discerner la manière de s'organiser en socialement.

Certes, les communautés catholiques et les personnes de bonne volonté écoutent les lectures de ces déclarations et enseignements sociaux. Mais elles ne peuvent pas accueillir les ESCL parce que la logique interne de ces textes ne correspond pas à la cosmogonie des destinataires. En ce sens, il n'est pas étonnant de constater la rareté des commentaires ou des débats publics sur les lettres collectives des évêques de Madagascar jusqu'à nos jours.

¹⁰⁵⁶ Ces expressions viennent de John Sobrino citées dans René MARLÉ (1988), *Introduction à la théologie de la libération*, Paris, Desclee de Brouwer, ibid., pp. 117-118.

Il est éclairant de préciser aussi à cause de cet héritage de la représentation du monde colonial et de l'influence des discours dominants de l'architecte de la globalisation néolibérale, le schème mental des évêques est doublement ordonné à la représentation du monde colonial. Aveuglé par leur manière de voir le monde à partir des catégories coloniales, les leaders catholiques ne savent interroger ni l'application du programme d'ajustement structurel, ni les liens entre le processus de la démocratisation et l'option pour l'économie néolibérale. Conséquemment, dans leur effort de produire des discours qui visent à éclairer les habitants de Madagascar en vue de réussir à construire une société qui conviendrait mieux à leurs aspirations naturelles, les ESCL contribuent à leur incapacité de penser autrement.

Il nous semble possible de dégager dans cette lecture critique constructive quelques avenues imaginant un enseignement social différent; ce sera notre dernier mot dans cette thèse. Mais au préalable, arrêtons-nous aux limites de notre démarche. D'abord, on aurait pu souhaiter des précisions sur la réception concrète des ESCL auprès de la population de Madagascar entre les années 1982 et 2002 : discussions, débats, commentaires. Dès le départ de cette étude, nous avons précisé que les discours des évêques ne fournissaient pas aux Malagasy des pistes avantageux à la société. Est-ce à dire que cette observation nous conduit à une conclusion peu fondée, faute de données statistiques éclairantes qui permettraient de mesurer les retombées de ces discours épiscopaux?

Il nous est difficile de retrouver des échos significatifs aux discours épiscopaux durant les périodes étudiées dans cette recherche. Devant cette situation, nous ne pouvons pas exclure définitivement l'existence possible de quelques commentaires de ces discours en quelque part dans les archives ecclésiales ou des médias. Malgré les efforts déployés, nous constatons l'absence d'intérêt public significatif au sujet de ces ESCL

Cette thèse nous permet non seulement d'étudier l'attitude des évêques dans leur travail d'évangélisation, mais également identifier les pièges cachés dans leur effort vers un changement social porteur de vie. En fait, l'étude effectuée tout au long de cette recherche a démontré la subtilité de ces pièges, dus à la présence de facteurs qui pourraient fortifier la subordination au lieu de favoriser la libération malgré les intentions et efforts déployés des évêques rendant présent le Dieu Libérateur et Rédempteur.

L'analyse postcoloniale des textes est en effet éclairante: elle permet de découvrir la dynamique qui se tisse entre le schème mental des évêques, leur position de par leur fonction, la mission qu'ils se donnent et leur usage d'éléments culturels traditionnels de Madagascar. L'étude nous a permis de démontrer les catégories, qui normalisent la domination, pourraient infiltrer une herméneutique théologique se voulant pourtant ordonnée à la construction d'une société juste.

De plus, cette thèse met en relief une subtile déstructuration anthropologique des habitants de Madagascar, qui dépasse la conscience des évêques, dans leur effort d'inculturation. Il a été identifié, qu'en utilisant des éléments culturels de la population locale, dans l'élaboration de leurs discours supposés féconder l'identité malagasy, la stratégie discursive des évêques aggrave la perte d'identité de cette population.

L'analyse textuelle a démontré les fonctionnements possiblement pernicieux de ces discours dans la mise en rapport de la culture locale et des discours sur les enseignements sociaux. Au lieu d'aider la population locale à imaginer collectivement une société autre, en utilisant maladroitement dans leurs discours les éléments anthropologiques malagasy, les évêques, ont déformé le sens de ceux-ci. Il en résulte que leur mode discursif n'habilite pas bien la population locale à l'accueil des valeurs sociales de l'Évangile. Leur manière de discourir n'invite pas aux réflexions constructives du développement réel libérateur.

Une autre limite possible de cette recherche consiste aussi dans le risque de faire apparaître la cosmogonie malagasy comme fixe et immuable. Compte tenu de la diversité des peuples de Madagascar et du caractère changeant de leur culture, la description de la malagasy dans cette thèse pourrait être, si elle était mal comprise et poussée à l'extrême, une idéalisation de la tradition locale, une projection dans le passé sans grand rapport à la réalité d'aujourd'hui.

Nous pensons que ces éléments culturels se transforment avec la société. Par contre, soutenir que la notion du *Fihavanana* appartient à un passé révolu à Madagascar ou que les personnes malagasy ne possèdent plus une telle identité culturelle serait non-fondé. De nos jours, dans la société locale, les personnes identifiées *raiamandreny* sont encore perçues comme des références primordiales. En outre, le *kabary* est encore bien pratiqué partout à travers le pays et, malgré l'existence de dialectes, les habitants de la Grande île parlent la même langue malagasy.

En résumé, jusqu'à aujourd'hui, les personnes qui se sentent Malagasy opèrent, dans leur manière de se situer au monde, à partir d'un noyau culturel qui postule la nécessité du bon écoulement du flux vital, l'importance des *raiamandreny* et l'usage du *kabary*, comme conditions nécessaires à l'harmonie sociale.

Une autre limite de cette recherche se trouve aussi dans la tendance au relativisme. Il s'agit de préciser la manière de lire et d'interpréter la réalité. L'insistance sur la particularité et la diversité éclipse parfois la possibilité de l'existence de valeurs universelles. Il est éclairant de souligner ici ce qui nous préoccupe : c'est l'attitude dominante d'une certaine manière d'interpréter la réalité et ses effets pour la recherche d'une société juste. Mais la protection de la vie, la paix sociale, l'existence des droits inaliénables des humains, la protection de l'environnement, par exemple, ne sont pas

remises en cause comme valeurs universelles et elles sont considérées comme non-négociables dans tous les schèmes mentaux, dans toutes les situations et tous les contextes.

Au-delà de l'année 2002, la situation sociopolitique et économique de Madagascar n'a pas connu de grandes améliorations. De plus, la manière dont les évêques élaborent leurs discours demeure attachée à la vision du monde des architectes de la globalisation néolibérale de ce monde. Ainsi, les ESCL ne sont pas encore parvenus à leur objectif escompté. Il s'avère donc nécessaire d'identifier quelques pistes appropriées pour faire face à cette problématique liée aux pièges coloniaux. D'où le besoin d'outils d'évangélisation cohérents à la vision du monde malagasy.

Pour une stratégie discursive faisant de l'élaboration des ESCL une source de pistes pour aider à libérer les Malagasy de leurs souffrances inutiles, quelques jalons pourraient être avancés. Compte tenu des découvertes énumérées auparavant, la position épiscopale des leaders catholiques comme pasteurs, docteurs et enseignants de l'Église, ne constitue pas en soi le seul facteur déterminant pour que soit enracinés aux cœurs de la population locale les enseignements sociaux. La bonne intention de vouloir aider les personnes identifiées comme pauvres et opprimées ne suffit pas à fournir chez les Malagasy des moyens qui leur permettraient de reconstruire leur société juste et épanouissante.

Pour les évêques, il s'avère nécessaire d'adopter une stratégie discursive fondée à partir d'une attitude nouvelle prenant le désir de vivre en mutualité selon le *Fihavanana* malagasy. Dans cette relation de réciprocité, les évêques devraient intégrer eux-mêmes un schème mental qui ne serait plus motivé par le désir d'imposer subtilement leur autorité à leurs audiences. Le but des ESCL ne serait plus une assimilation. La stratégie discursive proposée ici vise plus l'inclusion authentique aboutissant à une communauté incarnée au

sein de laquelle les autres manières de penser et les autres manières de se situer au monde, constituant l'identité des uns et des autres, se retrouveraient.

Un tel effort s'effectue en équipe. Pour cette raison, cette recherche ne prétend pas indiquer la bonne manière de construire des ESCL féconds pour Madagascar. La constitution de centres de recherche locaux et d'équipes de chercheurs multidisciplinaires, mettant en lien des citoyens venant de tous horizons avec les évêques, s'avère nécessaire. Cet effort exige en plus un déploiement de moyens pour la recherche, les formations et les infrastructures.

Des recherches subséquentes sont nécessaires sur le plan praxéologique. Face à la globalisation néolibérale, et à partir d'une vision du monde malagasy qui refuse la séparation entre le respect de la vie, la justice sociale et le partage équitable de la richesse, les évêques en solidarité avec la population locale pourraient créer des plans pastoraux. Dans ce plan, la promotion de la coopération citoyenne et la pratique d'entraide entre les membres du *fokonolona* seraient à promouvoir. Ces pratiques concrètes sont des discours en soi – actes et paroles – issus d'une stratégie discursive inclusive.

En parallèle avec des actes concrets, une pratique nouvelle d'élaboration de discours sociaux catholiques cohérents à la vision du monde malagasy est à faire. L'élaboration des enseignements épiscopaux devrait impliquer un travail de partenariat entre les autres membres de la société locale. Dans cette collaboration, l'évangélisation ne consiste pas à élaborer des discours afin d'indiquer aux Malagasy une façon de vivre en société conforme à la manière de penser des évêques : les leaders catholiques, de concert avec les autres habitants de Madagascar, pensent et effectuent ensemble une analyse de leur situation en se référant aux besoins naturels des Malagasy.

Des prolongements institutionnels sont aussi à penser. On pourrait créer dans l'Église catholique un ministère des *raiamandreny*, des personnes identifiées et proclamées *par les membres de la communauté* comme des parents sages (*to teny*), contribuant à bâtir une société correspondant à la vision du monde locale. Ces *raiamandreny* pourraient être encouragés à se former pour comprendre la complexité de la situation économique et politique de leur pays et de ce monde.

Le nouveau ministère ecclésial proposé ici serait motivé par l'intention de fonder avec les autres membres du *fokonolona*, qui sont différents entre eux, une stratégie discursive nouvelle, nourrie par un accueil sans condition préalable de la vision du monde de chaque personne en communauté, incluant les évêques. On passe ici du stade des personnes malagasy comme lectrices et audiences des ESCL à celles des participantes à l'élaboration des enseignements, pour l'amélioration de la vie commune sur la Grande île. Les membres du *fokonolona*, incluant les évêques, interagiraient ainsi dans une relation de mutualité – ensemble collectivement – auteurs de leur destin social.

Dans cet engagement à l'inclusivité, l'objectif ne consisterait pas à développer des techniques basées sur les efforts individuels, qui pourraient affaiblir l'esprit d'inclusion communautaire. En fait, l'efficacité de cette stratégie discursive, en termes de travail d'évangélisation ne se vérifie pas au nombre d'adhésions à l'Église catholique, ni même au consentement à l'invitation des évêques à déconstruire le système politique et économique mis en place – si toutefois ils y parvenaient. La pertinence des ESCL s'établirait ici d'une manière raisonnable à partir de l'existence d'une communauté transformée et transformatrice.

Dans cette communauté nouvelle, les différents groupes qui ont en eux des cœurs ouverts et des mentalités ouvertes sont capables de partager avec les autres le pouvoir de

façonner l'identité malagasy. L'engagement à l'évangélisation est caractérisé dans cette vie en société par sa faculté de flexibilité, d'accueil radical de l'autre, d'écoute et de dialogue authentique, de tolérance envers les ambiguïtés et les erreurs, de compassion et de charité évangélique. La présence d'un Dieu Libérateur et Sauveur deviendrait alors plus palpable, par la manière dont les membres du *fokonolona* interagiraient. Cette communauté serait plus en cohérence avec la logique du *Fihavanana* que celle envisagée dans la stratégie discursive actuelle des leaders catholiques à Madagascar.

Bibliographie

Liste chronologique des ESCL étudiés

JEAN-PAUL II, « 21 mai 1982 – La défense des valeurs spirituelles et sociales », CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha-monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Foi et Justice, Volume 3, 1990, pp. 111-121.

CEM, « 27 septembre 1984 – Le pouvoir au service de la société », *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha-monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Foi et Justice, Volume 3, 1990, pp. 161-175.

JEAN-PAUL II « 21 mai 1987 – Un moment crucial dans l'histoire de la Grande Ile », CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Édition Foi et Justice, Volume 3, 1990, pp. 177-189.

CEM, « 29 novembre 1987 – Le redressement de la nation », *Ny Fiangonana eo amin'ny fiarahamonina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Édition Foi et Justice, Volume 3, 1990, pp. 191-230.

CEM, « 29 novembre 1990 – Au sujet de la « Concertation Nationale », *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha-monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Édition Foi et Justice, Volume 4, 1995, pp. 32- 35.

CEM, « 20 juillet 1991 – Construire une civilisation de l'amour », *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha-monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Foi et Justice, Volume 4, 1995, pp. 36-53.

RAZAFINDRATANDRA, Armand & MALO, Michel « 21 mai 1992 – Référendum et élection », CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha-monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Foi et Justice, Volume 4, 1995, pp. 62-67.

CEM, « 10 décembre 1992 – Pour le changement ne soit pas un vœu pieux », *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha-monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Foi et Justice, Volume 4, 1995, pp. 68-73.

RAKOTONDRAVAHATRA, Jean-Guy, « 17 avril 1993 – Prendre le parti du pauvre au nom de l'Évangile », CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha-monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Foi et Justice, Volume 4, 1995, pp. 74-83. (Adresse d'hommage à sa sainteté le Pape Jean-Paul II à l'occasion de la visite *ad limina* des évêques de Madagascar)

JEAN-PAUL II, « 17 avril 1993 – Jean-Paul II : apporter sa coopération à un ordre social plus juste », CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha-monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Foi et Justice, Volume 4, 1995, pp. 84-95.

CEM, « 25 mars 1994 – La démocratie », *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha-monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Foi et Justice, Volume 4, 1995, pp. 104-143.

LA COMMISSION PERMANENTE DES ÉVÊQUES, « 5 août 1995 – Situation de l'enseignement catholique », CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha-monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Foi et Justice, Volume 5, 2002, pp. 20-25.

RAKOTONDRAVAHATRA, Jean Guy, « 24 octobre 1995 – Appel à la nation », *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha-monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Foi et Justice, Volume 5, 2002, pp. 40-47.

CEM, « 24 octobre 1995 – À tous les responsables de la nation », *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha-monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Foi et Justice, Volume 5, 2002, pp. 48-59.

CEM, « 28 octobre 1996 – À l'occasion des élections présidentielles », *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha-monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Foi et Justice, Volume 5, 2002, pp. 64-69.

RAZAFINDRATANDRA, Armand, « 26 septembre 1998 – L'Église interpellée », CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha-monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Foi et Justice, Volume 5, 2002, pp. 76-97. (Discours lors de la visite *ad limina* des évêques de Madagascar)

JEAN-PAUL II, « 26 septembre 1998 – Le Christ attend les Malgaches », CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha-monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Foi et Justice, Volume 5, 2002, pp. 98-113. (Discours de Jean-Paul II aux évêques de Madagascar en visite *ad limina apostolorum*).

CEM, « 11 février 1999 – La pastorale sociale et le développement », *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Foi et Justice, Volume 5, 2002, pp. 114-119.

CEM, « 28 novembre 1999 – Le pardon et la réconciliation », *Ny Fiangonana eo amin'ny fiarahamonina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Foi et Justice, Volume 5, 2002, pp. 120-137.

CEM, « 26 août 2000 – Le caritatif et le social : note de clarification », *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha-monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Foi et Justice, Volume 5, 2002, pp. 144-149.

RAZANAKOLONA, Odon, « Préface », CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha-monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Foi et Justice, Volume 6, 2007, pp. 4-9.

CEM, « 15 novembre 2001 – À propos des élections du 16 décembre 2001 », *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha-monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Foi et Justice, Volume 6, 2007, pp. 10-17.

COMITÉ PERMANENT DE LA CEM « 07 février 2002 – Être témoin de la vérité », *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha-monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Foi et Justice, Volume 6, 2007, p. 19-21.

CEM, « 13 février 2002 – La lutte contre la corruption et la promotion de la justice », *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha-monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Foi et Justice, Volume 6, 2007, pp. 22-71.

LES ÉVÊQUES D'ARCHIDIOCÈSE DU NORD, « 27 avril 2002 – Non à la violence oui à la réconciliation », CEM, *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Foi et Justice, Volume 6, 2007, pp. 94-103.

CEM, « 23 mai 2002 – Tout désaccord implique un accord », *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy, Église et société à Madagascar*, Antananarivo, Foi et Justice, Volume 6, 2007, pp. 114-119.

Liste des documents consultés

ALLIBERT, Claude (2007), « Migration austronésienne et mise en place de la civilisation malgache. Lectures croisées : linguistique, archéologie, génétique, anthropologie », *Diogène* n° 218, Paris, Presses Universitaires de France.

ANDRIANASOLO, Hajaina Naomy (2010), *Atrana : Ireo fampianarana folo hahafehezana « kabary » sy lahateny imasom-bahoaka*, Antananarivo, FIMPIMA.

APPHIAH-KUBI, Kofi (1979), *Libération ou adaptation? La théologie africaine s'interroge. Le colloque d'Accra*, Paris, L'Harmattan.

ARRUPE, Pedro (1995) *Écrits pour évangéliser*, Paris, Desclée de Brouwer.

----- (1977), « Catéchèse et inculturation », *Lumen Vitae* XXXII, n°4, Vatican, Librairie Vatican.

AZAM, Jean-Paul (2000), *Inflation and Macroeconomic Instability in Madagascar*, University of Toulouse and Institut Universitaire de France, ARQADE and IDEI.

BALANDIER, Georges (1951), « La situation coloniale : Approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie* Volume 11, Paris, Presses Universitaires de France.

BARONI, Lise & BERGERON, Yvonne « Introduction générale », BARONI, Lise, BEAUDIN, Michel, BEAULIEU, Céline, BERGERON, Yvonne & CÔTÉ, Guy (2011), *L'utopie de la solidarité au Québec, Contribution de la mouvance sociale chrétienne*, Montréal, Paulines.

BELSOSE-HUYGUES, Vincent, HUBSCH, Bruno (dir.) (1993), *Madagascar et le Christianisme*, Antananarivo, Paris, éd. Ambozotany, ACCT et Karthala.

BELLEVANCE, Éric (2006), *YHWH contre Marduk : une analyse postcoloniale du thème de la création dans les chapitres 40-48 du livre d'Isaïe*, Montréal, FES (Thèse).

BENEGAS, Richard & MARCHAL, Roland (2002), *Politique Africaine, Le Dossier, Madagascar et la rue*, Paris, Karthala.

BLANCHET, Vivier (2012), « La colonisation », BLANCHET, Vivier & LARIMETRAN, Aurelie, *Dictionnaire du commerce équitable*, Chicoutimi, Édition UQAC.

BOFF, Clodovis (1990), *Théorie et pratique : La méthode des théologies de la libération*, Paris, Cerf.

BOSCH, David (2011), *Transforming Mission: Paradigm shifts in theology of mission*, New York, Orbis Books, Maryknoll.

----- (1995), *Dynamique de la mission chrétienne et avenir des modèles missionnaires*, Lomé, Paris, Genève, Haro, Karthala, Labor et Fides.

----- (1991), *Transforming Mission: Paradigm shifts in theology of mission*, New York, Orbis Books, Maryknoll.

-----, « 30 septembre 1993 – Préparation du Synode pour l'Afrique », *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy, Église et société à Madagascar, Antananarivo, Édition Foi et Justice, Volume 4.*

-----, « 22 novembre 1981 – Les changements de structures et de mentalités », *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy, Église et société à Madagascar, Volume 3.*

-----, « 31 mai 1979 – L'école et l'éducation », *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy, Église et société à Madagascar, Antananarivo, Édition Foi et Justice, Volume 3.*

-----, « 23 novembre 1977 – Le respect de la dignité de l'homme », *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha monina malagasy, Église et société à Madagascar, Antananarivo, Édition Foi et Justice, Volume 3.*

----- (1984), *L'Enseignement social de l'Église depuis Vatican II, 100 textes choisis*, Antananarivo : Foi et Justice.

COMBLIN, Joseph (2003), *Le néolibéralisme : pensée unique*, Paris, L'Harmattan.

CONDOMINAS, Georges (1961), *Fokon'olona et collectivités rurales en Imerina*, « *L'homme d'Outre-Mer* », nouvelle série, n°4, Paris, Berger-Levrault.

DEZALAY, Yves & GARTH, Brayant (2002), *La mondialisation des guerres de palais*, Paris, Seuil.

DELERIS, Ferdinand (1994), *Madagascar 1991-1994 : Dans l'œil du cyclone*, Paris, L'Harmattan.

DELVAL, Raymond (1972), *Radama II prince de la Renaissance malgache, 1861-1863*, Paris, Édition de l'École.

DUBE, Musa (2005), « Rahab Is Hanging out A Red Ribbon: One African Woman's Perspective on the Future of Feminist New Testament Scholarship », O'BRIEN WICKER, Kathleen, MILLER, Althea Spencer, DUBE, Musa W. (eds.), *Feminist New Testament Studies. Global and Future Perspective*, New York, Palgrave MacMillan.

----- (2004), « Postcolonialism & Liberation », De La TORRE, Miguel A. (éds.), *Handbook of U.S. Theologies of Liberation*, St Louis, Missouri, Chalice Press.

----- (2002), « Talita Cum! Calling the Girl-Child and Women to Life in the HIV/AIDS & Globalization Era », Johannesburg, *Paper presented to the Commission Meeting of the World Student Christian Federation (WSCF)*, february 12-13.

----- (2001), *Other Ways of Reading. African Women and the Bible*, Atlanta, Geneva, Society of Biblical Literature, WCC Publications.

----- (2000), *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, St Louis, Missouri, Chalice Press.

----- (1998), « Écriture, féminisme et contextes postcoloniaux », *Concilium*, cahier n° 276, *Revue internationale de théologie, Les Écritures Saintes des femmes*, Paris, Beauchesne Éditeur.

----- (1997), « Readings of Semoya: Botswana Women's Interpretations of Matt. 15:21-28 », *Semeia* 73, Atlanta, Scholars Press.

DUBOIS, Robert (2002), *L'identité malgache, la tradition des Ancêtres*, Paris, Karthala.

----- (1998), *Malagasy aho*, Antananarivo, Editiona Md Paoly.

----- (1978), *Olombelona, Essai sur l'existence personnelle et collective à Madagascar*, Paris, L'Harmattan.

ELA, Jean-Marc (2003), *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala.

ESOAVELOMANDROSO, Manassé (1993), « Antagonisme des Fanjakana », HUBSCH, Bruno (dir.), *Madagascar et le Christianisme*, Antananarivo, Paris, Édition Ambozotany, ACCT et Karthala.

FANON, Frantz (1967), *The Wretched of the Earth*, England, Penguin.

FemNortNet (2016), *Effets du colonialisme. Développement des ressources dans les communautés du nord : tenir compte des femmes de la région n°3*, Ottawa, Institut canadien de recherche sur les femmes.

GASTINEAU, Bénédicte, GUBERT, Flore, ROBILLARD, Anne-Sophie, ROUBAUD, François (dir.) (2010), *Madagascar face au défi des Objectifs du millénaire pour le développement*, Marseille, IRD Éditions.

GOLD, Joseph (1979), *La conditionnante*, FMI, brochure n° 31F.

HURLES M.E., SYKES B.C., JOBLING M.A., FORSTER, P. (2005), « The Dual Origin of the Malagasy in Island Southeast and East Africa: Evidence from Maternal and Paternal Lineages », *The American Journal of Human Genetics* n° 76.

JAOVELO-DZAO, Robert (1991), « La sagesse malgache ». *Recherche et Documentations* n° 11, Antsiranana, ISTPM.

JEAN-PAUL II (2001), *Au début du nouveau millénaire, Novo millennio ineute*, Paris, Les éditions du Cerf.

----- (1998), « Homélie de La Havane du 25 janvier 1998 ». *Documentation Catholique* n° 2177, 1^{er} mars, Paris, Bayard Presse.

----- (1987), « Sollicitudo Rei Socialis », *L'Enseignement social de l'Église, Ny fampianaran'ny fiangonana momba ny fiarahamonina, 50 textes choisis*, Antananarivo, Foi et Justice.

----- (1981), « Audience générale du 13 mai 1981 », *Documentation Catholique* n° 1809, 7 juin, Paris, Bayard Presse.

KENTIA, Bernard (2015), *Un enseignement social de l'Église pour l'Afrique : De la communication socio-politique des évêques du Cameroun, de 1988 à 1998, à la nécessité d'une approche contextuelle et d'une démarche praxéologique*, Ottawa, Université St Paul (Thèse de doctorat).

KINKUPU, Léonard Santendi (2003), *Dogme et inculturation en Afrique. Perspective d'une théologie de l'invention*, Paris, Karthala.

LAVISSE, Ernest (1899). « Une méthode coloniale. L'armée et la Colonisation » dans *Revue de Paris*, 15 juin.

LEBLOND, Maurius & LEBLOND, Ary (1934), *Madagascar, Création française*, Paris, Plon.

L'HÉRITEAU, Marie-France (1990), *Le Fonds Monétaire International et le pays du Tiers Monde*, 2^e éd., Paris, Presses Universitaires de France,

LIND, Christopher (1995), *Something Is Wrong Somewhere: Globalization, Community and the Moral Economy of Farm Crisis*, Halifax, Fernwood Publishing.

LUPO, Pietro (2006), *Dieu dans la tradition malgache, Approches comparées avec les religions africaines et le christianisme*, Paris, Karthala.

----- (1973), *Église et décolonisation à Madagascar*, Fianarantsoa, Éditions Ambozontany.

MANA, Ka (2012), *La place de l'Afrique dans le monde d'aujourd'hui*. Conférence-débat, Combé : Notre-Dame de Fatima, 25 février. URL : <http://www.lecongolais.cd/kamana-il-nous-faut-un-projet-dans-notre-mental-pour-la-grandeur-du-congo-et-de-l'afrique/>. (Consulté 28 mars 2015).

----- (1994), *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus -Christ*, Paris, Karthala.

----- (1993), *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Karthala.

MANTAUX, Christian G. (1991), « Islam Noir et Blanc de la côte des Zenj à Madagascar », *Recherche et Documents* n° 10, Antsiranana, ISTPM.

MARLÉ, René (1988), *Introduction à la théologie de la libération*, Paris, Dscelée de Brouwer.

MULAGO, Vincent (2007), *Théologie africaine et problème connexes*, Paris, L'Harmattan.

MVENG, Engelbert (1985), *L'Afrique dans l'Église. Paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan.

MWAURA, Njeri Philomena (2012), « Woman Lost in the Global Maze: Women and Religion in East Africa Under Globalization », Sheila BRIGGS, Mary McCLINTOCK (eds.), *The Oxford Handbook of Feminist Theology*, Oxford, Oxford University Press.

NDOMBE MAYA NGUBA, Pierre (2011), *Néo-colonialismes politiques et religieux : les Africains face à leur nouvelle indépendance. Essai d'une théologie politique pour l'Afrique*, Paris, L'Harmattan.

NDONGALA, Maduku Ignace (2016), *Religion et politique en RD Congo*, Paris, Karthala.

----- (2015), *Autoritarismes étatiques et régulation religieuse du politique en République démographique du Congo- Analyse discursive de la parole épiscopale catholique sur les élections (1990-2015)*, Montréal, Université de Montréal (Thèse).

NGUGI, Wa Thiongo (1986), *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*, New York, Maryknoll, Orbis books.

PEARS, Angie (2010), *Doing Contextual Theology*, London and New York, Routledge and Taylor & Francis Groupe.

PETRELLA, Riccardo (2007), *Pour une nouvelle narration du monde*, Montréal, Écosociété.

PICAUD, Pierre-Loïc (2003), *Un culte d'exhumation des morts à Madagascar : le Famadihana, Anthropologie psychanalytique*, Paris, L'Harmattan.

RABEMANANJARA, Raymond William (2001), *Le monde malgache, Sociabilité et culte des ancêtres*, Paris, L'Harmattan.

RABENANDRASANA, Lalao François (2006), *Kabary « Fantsakana » Tovizin-tsy lany antsakain-tsy mba ritra »*, Antananarivo, Imprimerie 2000.

RAHARILALAO, Hilaire (2007), *Église et Fihavanana à Madagascar, une herméneutique malgache de la Réconciliation chrétienne selon Saint Paul*, Antananarivo, Éditions Ambozontany, Analamahitsy.

RAHARINJANAHARY, Solo (2000), « L'identité malgasy et mondialisation », dans *l'Identité Malgache dans la civilisation mondiale du 21^{ème} siècle*, Antananarivo, ISTA, n° 11.

RAKOTOARISOA, Jean-Éric (2002), « 1991-2002 : le difficile apprentissage de la démocratie », ROUBAUD, François, *Afrique contemporaine, Madagascar après la tourmente : regards sur dix ans de transition politique et économique*, Paris, La documentation française, numéro spéciale, n°202-203.

RAKOTONDRABE, Modeste (1991), « La culture malgache face à la dialectique de la tradition et de la modernité », *Recherche et Documents* n° 11, Antsiranana, ISTPM.

RANAIVOARSON, Pierre André (2000), *Ny hiragasy*, Antananarivo, Editiona Md Paoly.

----- (1998), *Les Mpihiragasy : Chanteur populaire de Madagascar*, Paris, EHSS (thèse de doctorat en ethnologie).

RANDRIAMAMONJY, Frédéric (2009), *Tantaran'i Madagascar 1895-2002*, Antananarivo, Trano Printy Loterana.

------(2001), *Tantara Madagascar isam-paritra*, Antananarivo, Trano Printy Loterana.

RANDRIAMANALINA, François de Paul (1999), *Essai sur l'inculturation de l'Évangile à Madagascar. Du Famadihana à la christologie pascale*, Ottawa, Université d'Ottawa et Saint-Paul (Thèse).

RANDRIANARIVELO, Lucien Em. (1996), *Ratany (1856-1944), Mpampianatra tao Anatirova ary ny tantaran'ny Madagascar*, Antananarivo, s.n.

RAZAFINDRAKOTO, Mireille & ROUBAUD, François (2010), *La pauvreté urbaine : dynamique, déterminants et politiques*, Paris, Université Paris-Dauphine.

------(2002) « Madagascar à la croisée des chemins : la croissance durable est-elle possible? », *Afrique contemporaine* n° 202-203, Louvain-la-Neuve, Paris, Édition IRD, avril-septembre.

------(2002), « Le scrutin présidentiel du 16 décembre 2001 », BENEGAS, Richard & MARCHAL, Roland, *Politique Africaine, Le Dossier, Madagascar et la rue*, Paris, Karthala.

ROUBAUD, François (2002), « Introduction. Croissance économique et crise politique : Madagascar refuse-t-elle le développement ? ». IDEM (dir.), *Afrique contemporaine, Madagascar après la tourmente : regards sur dix ans de transition politique et économique*, numéro spécial, n°202-203, Paris, La documentation française, avril-septembre.

----- (2002) (dir.), *Afrique contemporaine, Madagascar après la tourmente : regards sur dix ans de transition politique et économique*, numéro spécial, Paris, édition De Boeck, n° 202-203, avril-septembre.

------(1998), *Religion et Pratiques religieuses dans l'agglomération d'Antananarivo, la diversité dans la tolérance*, Antananarivo, rapport projet Madio, Instat.

SAID, Edward W. (2005), *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Éditions du Seuil, collection « La couleur des idées ».

------(2003), *Orientalism*, New York, Vintage Books, A Division of Random House.

------(2008), *Culture et impérialisme*, Paris, Fayard.

SAINT-JEAN, Raymond (1995), *Doctrine sociale de l'Église, Éléments*, Antananarivo, Foi et Justice.

SCHLEMMER, Bernard (1983), *Le Menabe : histoire d'une colonisation*, Paris, travaux et documents d'ORSTOM, n°164.

SCHÜSSLER, Fiorenza Elisabeth (ed.) (1998), *Searching the Scripture. A Feminist Commentary*, Volume 2, New York, Routledge.

TREMBLAY, Rodrigue (éd.) (1972), *Afrique et interprétation monétaire*, Montréal, Toronto, Les Éditions H R W.

TSIAZONALY, Georges Omer (2008), *L'aspiration à l'indépendance dans les textes des évêques de Madagascar entre 1934 et 1956, La défense de la dignité d'un peuple*, Paris, ANRT.

VIGEN, James & TRONCHON, Jacques, HUBSCH, Bruno (dir.) (1993), *Madagascar et le Christianisme*, Antananarivo, Paris, Édition Ambozotany, ACCT et Karthala.

URFER, Sylvain (2006), *L'espoir et le doute : un quart de siècle malgache*, Antananarivo, Foi et Justice.

----- (éd.) (1989), *Joany-Paoly II teto Madagascar*, Antananarivo, Foi et Justice.

----- (1977), « Préface », *L'Enseignement social de l'Église, Ny fampianaran' ny fiangonana momba ny fiarahamonina, 50 textes choisis*, Antananarivo, Foi et Justice.

Liste des documents consultés relevant de l'Internet

ADÉCHOUBOU, Makarimi & WOODFIN, Jo (2003), *Madagascar. Le secteur de la microfinance. Diagnostic et analyse des opportunités*, Antananarivo, USM/ FENE. URL: http://www.un.org/esa/coordination/Alliance/fwmadagascar/FENU_madagascar_analyse.pdf. (Consulté le 17 janvier 2016).

AMBASSADE DE FRANCE A MADAGASCAR (2014), *Les élèves IS2, Projet RAFIRINGA, Une fleur de Madagascar*, Antananarivo, Lycée Français. URL : <http://www.ambafrance-mada.org/IMG/pdf/kabary.pdf>. (Consulté le 13 juillet 2014).

BANQUE MONDIALE, *Madagascar – Vue d'ensemble*, 29 décembre 2016. URL : <http://www.banquemondiale.org/fr/country/madagascar/overview>. (Consulté le 30 mars 2017).

CASALS & ASSOCIATES Inc. (2006), *Évaluation de la lutte contre la corruption à Madagascar. Rapport final résultats d'analyse enquêtes nationales sur la corruption*, Virginia. URL : <http://www.vanderbilt.edu/lapop/madagascar/2005-evaluation.pdf>. (Consulté le 23 décembre 2014).

CEM, « 17 novembre 2017 – « Seigneur !...Tu as les Paroles de la vie éternelle », dans *Lakroan'i Madagascar On Line* : http://www.lakroa.mg/read.php?item_id=125&cat_id=une&user_id=11. (Consulté le 22 mars 2016).

CENTRAL INTELLIGENCE AGENCY. URL :
<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ma.html>. (Consulté le 10 juillet 2016).

CONTE, Bernard (2003), Les origines de la crise de la dette :
URL : http://conte.u-bordeaux4.fr/Enseig/Lic-ecod/docs_pdf/Origines_crise_dette.pdf. (Consulté le 20 mars 2017).

DINGA-DZO, Antoinette (1994), *Madagascar – Rapport d’achèvement du programme d’ajustement structurel Phase I*, Abidjan, Fond Africain de Développement, Département des programmes par pays région sud, § 2.1.1. URL :
<http://www.afdb.org/fileadmin/uploads/afdb/Documents/Project-and-Operations/ADF-BD-IF-99-266-FR-MADAGASCAR-RAP-PROGRAMME-DAJUSTEMENT-STRUCTURELPHASE-I.PDF>. (Consulté le 12 août 2015).

Église Catholique en France édité par la Conférence des Évêques de France.
www.eglise.catholique.fr. (Consulté le 20 octobre 2007).

FONDS AFRICAIN DE DEVELOPPEMENT (2006), *Rapport d’achèvement. Programme d’ajustement structurel (PAS IV)*, République de Madagascar. URL :
<http://www.afdb.org/fileadmin/uploads/afdb/Documents/Project-and-Operations/ADF-BD-IF2006-86-FR-MADAGASCAR-RAP-PAS-IV.PDF>. (Consulté le 12 décembre 2015).

FOURNET-GUÉRIN, Catherine (2009), « La dimension spatiale du fait national à Madagascar : un État-Nation en Afrique ? », *L'Espace Politique, L'État en Afrique* [Online], Revue en ligne de géographie et de géopolitique, Volume 7. URL :
<http://espacepolitique.revues.org/1244?lang=en#tocto2n3>. (Consulté le 20 mars 2011).

GOUJON, Michaël (2007), *Démocratie et croissance : le cas de Madagascar 1972-2003*, Saint Denis, Université de La Réunion. URL :
http://cemoi.univreunion.fr/fileadmin/Fichiers/CEMOI/Publications/Documents_de_travail/Archives/2007/200709_-_Att00018.pdf. (Consulté le 20 juillet 2015).

GUILLAUMONT, Patrick & GUILLAUMONT, Sylvie (1974), « L’adaptation des mécanismes monétaires et la liberté de choix des pays africains. Avantages et inconvénients de la zone franc », *Le monde diplomatique*, mai, pp. 16-17. URL :
<https://www.mondediplomatique.fr/1974/05/GUILLAUMONT/32360>. (Consulté le 27 mars 2015).

HOUTART, François (2002), *L’échec des politiques de l’ajustement structurel de la Banque Mondiale*, mai, Cetri. URL : <http://www.cetri.be/L-echec-des-politiques-d?lang=fr>. (Consulté le 22 mars 2017).

INSTAT/PNUD (2004), « Rapport sur le suivi des objectifs du Millénaire pour le développement à Madagascar ». URL : <http://www.smbmada.net/th_stratpol.sp>, septembre. (Consulté le 17 janvier 2010).

KREMER, Michael & JAYACHANDRAN, Seema (2002), « La dette odieuse », dans *Finances et Développement*, magazine trimestriel FMI, juin.

URL : <https://www.imf.org/external/pubs/ft/fandd/fre/2002/06/pdf/kremer.pdf>. (Consulté le 21 mars 2017).

LELART, Michel (1988), « Le Fonds monétaire international et le Tiers-Monde, l'Afrique... et la dette », dans *Études Internationales*, n° 192, Volume 2 .URL : www.erudit.org/fr/revues/ei/1988-v19-n2-ei3033/702340ar.pdf. (Consulté le 24 mars 2017).

MANGALAZA, Eugène & WENDLING Thierry (2003), « La parole va, comme le lémurien, de branche en branche », les jeux de l'oralité chez les Betsimisaraka de Madagascar », dans *ethnographiques.org*, n° 4, Novembre. URL : <http://www.ethnographiques.org/2003/Mangalaza,Wendling>. (Consulté 6 février 2015).

MANGALAZA, Eugène R. (1999), « Anthropologie de la mort ». URL : <http://www.ethnology.gasy/article.Php>. (Consulté le 10 avril 2007).

MASSIAH, Gustave (2000), « Grandeur et décadence de l'ajustement structurel. Les programmes d'ajustement structurel et le développement », dans AITEC, *Points de vue et contributions, la question mondiale*, avril.

URL : www.globenet.org/aitec/contributions/pasetdeveloppement.htm . (Consulté le 20 mars 2017).

MATTERN, Chiarella & RAVELOMANDEHA, Faraso (2012), *Étude anthropologique exploratoire : L'organisation sociale et les structures politiques sur le plateau Mahafaly Madagascar, Région Atsimo Andrefana, Antananarivo, Action Contre la Faim (ACF)*. URL : http://www.communeauterre.org/files/1372683560_Rapport-AnthropologiqueBetioky-Mattern-Ravelomandeha-VF-201207.pdf. (Consulté le 20 août 2014).

METZ, Helene Chapin (ed.) (1994), *Indian Ocean: Five Island Countries*, Washington D.C: Federal Research Division. « The Fokonolona and Traditional Governance » in *Country Studies Area Handbook program of the U.S. Department of the Army*. URL :

<http://www.wildmadagascar.org/overview/loc/42fokonolona.html#sthash.4XGCPBYh.dpuf>. (Consulté le 10 septembre 2014).

OFFICE OF US FOREIGN DISASTER ASSISTANCE (1988), « Madagascar Drought FY 1988 », *Disaster Case Report, Agency for International Development*, Document 20523, Washington D.C. URL : http://pdf.usaid.gov/pdf_docs/PBAAB390.pdf. (Consulté le 10 août 2015).

RAHARIMANANA, Émilienne (2012), *Registre internationale de la mémoire du monde, Le kabary (Madagascar)*, Antananarivo, Bibliothèque nationale, document déposé à l'Unesco, n°62.

URL : http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CI/CI/pdf/mow/nomination_forms/madagascar_the_kabary_fr.pdf. (Consulté 15 janvier 2015).

RAJERISON, Olivia (2013), *La légitimation démocratique du pouvoir à Madagascar*, Antananarivo, Ebert Stiftung. URL : http://www.fesmadagascar.org/media/publications/Publications_2013/La_legitimation_democratique_du_pouvoir.pdf. (Consulté le 5 mars 2014)

« Rapport de la médiation sur la crise Malgache, fait à Dakar, le 9 juin 2002 ». *Human Rights Library*, Minnesota, University of Minnesota. URL : <https://www1.umn.edu/humanrts/africa/Fmalgachereport.html>. (Consulté le 20 mars 2015)

Rapport EISA (2006), *Madagascar : 2001 Presidential election dispute, Johannesburg, Election Observer Mission Presidential Elections* (EISA). URL: <http://www.content.eisa.org.za/old-page/madagascar-2001-presidential-election-dispute>. (Consulté le 20 mars 2014).

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE, Groupes Interparlementaires d'amitié et groupes d'information internationale (2011), *Évènements récents à Madagascar : Après deux années et demie de crise, enfin la sortie?*, Paris, Sénat n° CR-5, 4pages. URL : http://www.senat.fr/fileadmin/Fichiers/Images/relations_internationales/Groupes_d_amitie/4_pages_situation_Madagascar_01.pdf. (Consulté le 10 avril 2014).

RÉPUBLIQUE DE MADAGASCAR ET COMMUNAUTE EUROPEENNE, *Stratégie de coopération et Programme indicatif pour la période 2002-2007*. URL : http://edz.bib.uni-mannheim.de/daten/edz-ma/gdex/02/print_mg_csp_fr.pdf. (Consulté le 27 mars 2014).

RÉPUBLIQUE DE MADAGASCAR, *Madagascar. Arrêté n° 14631/ 2013 portant charte du Kabary et des Mpikabary*. URL : <http://www.axl.cefan.ulaval.ca/afrique/madagascar-arrete-14631-2013.htm>. (Consulté le 10 juillet 2014).

SAMSON, Clément (1988), « L'encadrement juridique de la conditionnalité des accords de confirmation du Fonds monétaire international », dans *Études Internationales*, n° 194, pp. 651-671. URL : www.erudit.org/fr/revues/ei/1988-v19-n4-ei3035/702417ar.pdf. (Consulté le 24 mars 2017).

SAPRIN : *Structural Adjustment Participatory Review International Network*. URL: <http://www.saprin.org/>. (Consulté le 21 mars 2017).

SeFaFi (2016), *Qui veut la mort des Fokontany et des communes?* Antananarivo, Observatoire de la vie publique de Madagascar, série Communiqué. URL : <http://sefafi.mg/fr/posts/qui-veut-la-mort-des-fokontany-et-des-communes>. (Consulté le 4 avril 2016).

------(2007), « Référendum Constitutionnel : décentralisation et fokontany », *Communiqués*, 28 février Antananarivo. URL : http://sefafi.mg/fr/posts/referendum-constitutionnel-decentralisation-et-fokontany--2_consult/. (Consulté le 7 septembre 2014).

------(2003), « La corruption dans les zones rurales » et « Éloge de la corruption », *Communiqués*. URL : <http://sefafi.mg/fr/posts/by-year/2003>. (Consulté le 20 mars 2015).

STIFEL, David (2010), « The Evolution of Groupwise Poverty in Madagascar, 1999-2005 », dans *Journal of African Economies*, Oxford, Oxford Journals, Oxford University Press, Volume 20, Issue 2, 2 mars. URL : <http://jae.oxfordjournals.org/content/early/2010/03/30/jae.ejq009.full>. (Consulté le 22 janvier 2012).

UNION EUROPÉENNE (2002), « *Stratégie de coopération et programme indicatif pour la période 2002-2007* ». URL : <http://www.smb.net/documents/CSP_UE.pdf>, 16 juin. (Consulté le 18 janvier 2008.)

UNIVERSITÉ DE SHERBROOKE, « 10 février 1993, Élection d'Albert Zafy à la présidence de Madagascar », *Perspective Monde*. URL : <http://perspective.usherbrooke.ca/bilan/servlet/BMEve?codeEve=680>. (Consulté le 20 septembre 2014).

-----, « Économie du marché », *Perspective Monde* : <http://perspective.usherbrooke.ca/bilan/servlet/BMDictionnaire?iddictionnaire=1551>. (Consulté le 9 avril 2015).

-----, « 20 juin 1990, discours du président François Mitterrand sur la démocratisation en Afrique », dans *Perspective Monde*, Université de Sherbrooke. URL : <http://perspective.usherbrooke.ca/bilan/servlet/BMEve?codeEve=1279>. (Consulté le 21 mars 2017).

URFER, Sylvain (2014), « Où va Madagascar? Les incertitudes d'une société en mutation », *Études*, Paris, S.E.R, pp. 19-27. URL : <http://www.cairn.info/revue-etudes2014-10-page-19.htm>. (Consulté le 19 janvier 2016).