



UNIVERSITE D'ANTANANARIVO
Faculté de Droit, d'Economie,
de Gestion et de Sociologie



Département de Sociologie

MASTER

Un Etat laïc, une société religieuse à Madagascar :
Une imbrication socio-culturelle et juridico-politique

Cas de la Commune Rurale d'Ambohimanga Rova
District d'Avaradrano

Présenté par ANDRIATSIMBA Mbolatiana Michael

Membres du jury :

Président : Monsieur RAJAOSON François, Professeur Titulaire Emérite.

Juge : Monsieur ETIENNE Stefano Raherimalala, Maître de Conférences

Rapporteur de mémoire : Madame ANDRIANAIVO RAZAFIMANJATO Victorine,
Maître de Conférences

Année universitaire 2014-2015

Date de soutenance : 01 Août 2016

UN ETAT LAÏC, UNE SOCIETE RELIGIEUSE A MADAGASCAR :
« Une imbrication socio-culturelle et juridico-politique »



Remerciements

Je rends grâce à Dieu principalement de m'avoir épaulé durant tout le stage sans qui le travail aurait été fait en vain.

Je tiens spécialement à faire part de ma gratitude à Madame ANDRIANAIVO RAZAFIMANJATO Victorine pour ses conseils et ses orientations qui ont été l'essence même du bon déroulement de cette étude. L'élaboration du présent mémoire a aussi bénéficié du soutien et de l'apport de plusieurs personnes; sans elles, le travail aurait été en vain. Nous tenons à leur adresser ici nos vifs remerciements à tous ceux qui ont contribué à la réalisation de ce Mémoire.

Nos sincères remerciements vont particulièrement:

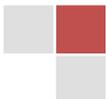
- au président du Jury, Monsieur RAJAOSON François, Professeur Titulaire Emérite ;
- au juge, Monsieur ETIENNE Stefano Raherimalala, Maître de Conférences ;
- à l'encadreur : Madame ANDRIANAIVO RAZAFIMANJATO Victorine, Maître de Conférences ;
- à ma famille ;

Malgré vos occupations, votre présence témoigne de l'intérêt sincère pour la réalisation du présent Mémoire.

Nous présentons également une profonde gratitude:

- Aux différents responsables locaux, dont particulièrement à Monsieur Rasandy ANDRIANANJAVELO, Secrétaire Général de la Mairie de la Commune rurale d'Ambohimanga Rova et à madame RAMAROSON Andoniaina (secrétaire particulier).
- Aux populations locales sans qui ce travail ne serait que simple spéculation théorique et infondée.

Que le Seigneur Jésus vous accorde au centuple le bien dont vous avez gratifié !



SOMMAIRE

INTRODUCTION

PARTIE 1: Présentation du cadre de la recherche

Chapitre 1 : Cadre théorique

Chapitre 2 : Supports méthodologiques

Chapitre 3 : Présentation de la Commune d'Ambohimanga Rova

PARTIE 2 : Résultats des enquêtes

Chapitre 1 : Les déterminants socio-culturels de la perception du fait politico-religieux

Chapitre 2 : Positionnement des ruraux face à la politique

PARTIE 3 : Discussions et recommandations

Chapitre 1: Limites pratiques de la laïcité dans la réalité malagasy

Chapitre 2: Approche prospective

CONCLUSION

BIBLIOGRAPHIE

DOCUMENTS OFFICIELS ET REVUES

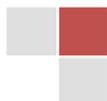
WEBOGRAPHIE

ANNEXES



SIGLES ET ACRONYMES

CSP	: Catégories Socioprofessionnelles
EKAR	: Eglizy Katolika Romana (Eglise Catholique Romaine)
EEM	: Eklezia Episkôpaly Malagasy (Eglise Episcopale Malagasy)
EPM	: Enquête Périodique auprès des Ménages
FFKM	: Fombonanan'ny Fiangonanana Kristiana eto Madagasikara (Conseil œcuménique)
FJKM	: Fiangonanana'i Jesoa Kristy eto Madagasikara (Église de Jésus-Christ à Madagascar)
FLM	: Fiangonana Loteriana Malagasy (Église luthérienne malagasy)
FMI	: Fond Monétaire International
FIGN	: Force d'Intervention de la Gendarmerie Nationale
HMF	: Hetsikin' ny Mpitondra Fivavahana (ou Mouvement des ecclésiastiques)
IDH	: Indice de Développement Humain
IMF	: Institution de Micro Finance
INSTAT	: Institut National de la Statistique de Madagascar
MARP	: Méthode Accélérée de Recherche Participative
OIT	: Organisation Internationale du Travail
OMD	: Objectifs du Millénaire pour le Développement
OMS	: Organisation Mondiale de la Santé
ONG	: Organisation Non Gouvernemental
ONU	: Organisation des Nations Unies
OSC	: Organisation de la Société Civile
PGDI	: Projet de Gouvernance et de Développement Institutionnel
PNUD	: Programme des Nations Unies pour le développement
PSDR	: Programme Sectoriel de développement Rural
RMDH	: Rapport Mondial sur le Développement Humain
RNDH	: Rapport National sur le Développement Humain
SeFaFi	: Sehatra Fanaraha-maso ny Fiainam-pirenena
UNICEF	: The United Nations Children's Fund



INTRODUCTION

1-Généralités

L'entrelacement du religieux et du politique dans la vie socio-politique à Madagascar a toujours engendré le problème de la laïcité de l'Etat et suscité des interrogations quant à la nature de la démocratie malagasy. Voici déjà plus de deux siècles que l'Eglise et l'autorité politique co-construisent ou façonnent à tour de rôle l'identité morale et culturelle de la société malagasy. L'analyse de l'impact pluriconséquentielle de cette imbrication religieux politique dans la modernité malagasy, notamment dans la participation citoyenne, le processus démocratique, mais aussi dans le domaine éco-socio-politique du développement rural ainsi qu'au niveau de la sphère éducative est le thème de cette étude qui se rapporte sur les ménages au niveau de la Commune Rurale d'Ambohimanga Rova

Madagascar, depuis son indépendance en 1960, s'est toujours voulu laïque, ou du moins neutre par rapport à la religion. Dès la naissance de la République malgache, la Constitution avait mis en avant le principe de la laïcité. Pourtant l'Eglise est une institution incontournable de la société malgache. Très active dans le domaine social, plus particulièrement dans le secteur de l'éducation, elle a aussi grandement contribué au processus d'indépendance de Madagascar mais aussi dans l'assainissement de la vie politique malgache. Cependant, le nouveau régime voulait souligner son respect du principe de la neutralité de l'Etat par rapport à la religion ainsi que de celui de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, même s'il affirme la croyance du peuple malgache en un Dieu créateur. Le Dieu créateur, il est vrai, ne se limite pas à celui des chrétiens, mais peut être vu comme le Dieu de chaque confession qui existe et qui est pratiquée dans la Grande île. Outre la liberté de religion, le droit malgache de la religion veut aussi insister sur l'égalité de toutes les religions, ne favorisant ainsi aucune confession particulière, n'instaurant d'autres limites que l'ordre public. Néanmoins, il est force de constater que plus de la moitié des malagasy sont des chrétiens et que leur participation au fonctionnement du rouage sociétal est bien réel dans tous les domaines de la vie nationale. Cependant, les dernières expériences de l'intervention de l'Eglise représentante de la communauté chrétienne, dans les affaires politiques ont pourtant montré ses limites. Ce qui amène à se poser la question sur le rôle que devrait aujourd'hui jouer l'Eglise au sein de la société malgache. Doit-elle se cantonner au rôle social qu'elle a traditionnellement tenu, ou son intervention, voire son engagement, dans la vie politique et la démocratisation de Madagascar reste-t-elle primordiale ?

D'autre part, la dernière crise qu'a subie Madagascar a rendu la nation malgache plus fragile que jamais, une crise pourtant basé sur une volonté populaire de transparence démocratique, de soif d'apaisement de la misère nationale et de développement dans tous les domaines. Mais qu'en est-il vraiment du lien entre la démocratie et la pauvreté, du moins dans la version malagasy de la démocratie et de la pauvreté ? La folie de la démocratie malagasy est qu'elle se limite à des élections. Elle est le plus souvent réduite à la propagande électorale et à des élections, sans oublier que la plupart des élections à Madagascar ne sont ni libres ni équitables. Réduire la démocratisation au processus électoral constitue un obstacle majeur à la réalisation d'un progrès et d'un développement réels pour le pays. Madagascar n'a jamais vraiment compris la démocratie, et en quelques sortes ça explique pourquoi elle n'a jamais profité des fruits de la démocratisation. Le lien entre la démocratie et l'économie n'est pas automatiquement le développement, néanmoins il est intéressant de noter que de la plupart des droits et des libertés sont généralement mal comprises et restreintes à Madagascar, la liberté de sortir de la pauvreté est visiblement la plus réprimée. Les régimes successifs n'ont jamais réalisé que l'égalité devant la loi et la participation active du citoyen malagasy sont un prérequis pour lutter contre l'inégalité sociale, politique et économique.

2- Motifs du choix du thème et du terrain

En 55 ans d'indépendance, Madagascar a vécu une perpétuelle reconstruction politique et une reformulation circonstancielle de son héritage constitutionnel à travers le chevauchement de régimes reconnus légalement et des gouvernements de transition. De la volonté de créer un développement économique épousant un progrès social nécessaire à la revitalisation de la société malagasy, les régimes révolutionnaires successifs sont rarement épargnés d'une dérive progressive de leur système politique vers l'autoritarisme et l'incompétence entraînant le pays vers une paupérisation progressive de la société et qui, aujourd'hui, s'étend à une dimension massive et quasi-irréversible.

Face à ces échecs cycliques toujours plus asphyxiants, l'Eglise s'est souvent engagée à rappeler aux autorités étatiques leurs engagements politiques du « *fampanandrosoana* » de la nation malagasy. Son intervention a cependant engendré des interrogations substantielles quant à sa nature, l'Eglise est-elle opposante, médiatrice ou militante vis-à-vis de l'Etat? Malgré la laïcité prônée par la constitutionnalité malagasy et une volonté jurisprudentielle de marginaliser le religieux des affaires politiques, l'histoire des relations entre l'Eglise et l'Etat montre à quel point la première a été essentielle et indispensable au développement social et économique du

second. Elle continue d'ailleurs de l'être, face à un Etat de plus en plus incapable d'assurer des fonctions essentielles comme l'éducation, la santé ou encore la sécurité. Ainsi, l'étude bilancielle de l'imbrication du politique et du religieux dans la modernité malagasy peut être considérée comme la voie royale cheminant vers une meilleure perception des causes socio-structurelle et juridico-politique de l'instabilité chronique de la modernité malagasy.

La Commune rurale d'Ambohimanga Rova est une division territoriale importante de la région d'Analamanga et même de la Grande Ile portant l'héritage royale de la Colline bleue connu comme le berceau même de la puissance politique malagasy. Cette circonscription renferme les premiers témoignages des relations des Eglises, ou du moins, des hommes d'Eglise, avec le pouvoir politique malgache remontent au XIXème siècle, sous le règne de Radama I (1810-1828). Radama I, qui avait l'ambition d'étendre son royaume sur l'ensemble du territoire de Madagascar, savait que pour conquérir du territoire et pour moderniser son royaume, il lui fallait s'ouvrir aux étrangers. Il accepte d'accueillir au cœur de son royaume, aux côtés des artisans et des instructeurs militaires, des missionnaires de la London Missionary Society. Les sujets royaux ainsi que les peuples de l'Imerina, surtout ceux des alentours d'Ambohimanga Rova furent alors les premiers bénéficiaires de la connaissance civilisatrice des occidentaux. Ces derniers, qui étaient invités plus pour la « civilisation » qu'ils pouvaient apporter que pour leur religion, font office d'instituteurs. En échange de l'enseignement qu'ils donnent aux sujets du royaume, ils acquièrent le droit d'évangéliser, de répandre la Bonne Parole et de célébrer des services cultuels le dimanche mais sous certaines réserves comme la durée de séjour limitée dans le temps, l'interdiction des baptêmes et de la Cène aux sujets malagasy. Quelques temps après la mort de Radama I en 1828, la Reine Ranaivalona I son successeur, depuis son trône royal au Rova d' Ambohimanga et sous l'influence de ses conseillers, se sent de plus en plus menacée par la croissance du christianisme. Elle remercie les étrangers Anglais et Français, du bien qu'ils ont fait à son royaume en l'initiant à la sagesse et aux connaissances, mais interdit à ses sujets les pratiques chrétiennes.

A partir de 1835, elle va jusqu'à expulser les missionnaires, puis les étrangers, et pendant un quart de siècle sous son règne, les chrétiens malgaches font l'objet de persécution. Ainsi, alliés du royaume de Madagascar pour instruire et enseigner les sujets, les Eglises et les missionnaires seront aussi, pendant un certain temps, ses principaux ennemis. Il est force de constater que le même schéma se poursuit jusqu'à aujourd'hui malgré une certaine différence de forme. Devant ces faits, la Commune d'Ambohimanga reste une source incontournable d'éléments cognitifs et historiques pour une compréhension fondamentale de l'origine

religieux politique de la société malagasy et des causes de la pérennité de cette interpénétration influençant les mécanismes juridico-socio-culturels et économiques de l'Etat malagasy.

3- Problématique

Quand la démocratie signifie liberté et égalité, et que la laïcité sous-entend liberté de religion, égalité de toutes les confessions et non-interférence du religieux sur les affaires politiques, la tendance est de dire qu'il ne peut y avoir de démocratie sans laïcité. Or, la religion elle-même, chrétienne en particulier, a fourni à la démocratie certaines de ses valeurs les plus importantes, dont l'égalité, la justice et la séparation de l'Etat et de l'Eglise à travers le fameux verset « *rendez à César ce qui est à César, à Dieu ce qui est à Dieu* ». Donc, à travers un Etat réclamant une laïcité de plus en plus renforcée dans une société de plus en plus religieuse, dans quelle condition la séparation de l'Etat et de la religion ou au contraire leur imbrication contribuent-elles à l'instauration d'une démocratie pratique et contextuelle, voie d'excellence vers les premiers progrès socio-économiques et politico-culturels ?

4- Hypothèses

- L'alternative face à la laïcité occidentale est la *laïcité contextuelle*, celle qui favorise une neutralité religieuse de l'État ouverte et fondée sur les valeurs culturelles locales, consciente du rôle des religions dans la société, tout en honorant la neutralité de l'État à l'égard des différents groupes religieux.

-Nous devons revenir à l'essentiel et redéfinir les principes de base d'une démocratie fonctionnelle et établir un système actif permettant de mesurer son processus d'application. La démocratie dans son ensemble doit avoir un axe autour duquel elle peut graviter : des systèmes politiques pour le choix et le remplacement du gouvernement par des élections libres et équitables.

5- Objectifs

Objectif général :

Cette étude contribue à mieux appréhender les différents impacts aussi bien négatifs que positifs de l'enchevêtrement de la pratique politique et du fait religieux dans le nouveau contexte de démocratisation de l'Etat malagasy qui se veut laïc dans une société à majorité confessionnelle, afin de comprendre et d'en percevoir la portée dans le quotidien des ménages ruraux face à l'évolution de l'histoire.

Objectifs spécifiques :

-Décrire les causes relationnelles des ruptures entre les deux pans de la société malagasy : entre le politique attaché aux structures et valeurs laïques occidentales malgachisées et le religieux éduqués ou aliénés sur un modèle culturel traditionnel sachant que ces « modernes » restent toutefois profondément attachés à leur racines identitaires, écho d'un inconscient collectif extrêmement fort.

-Analyser diachroniquement puis synchroniquement les diverses interventions de l'Eglise dans la scène politique pour tracer les contours fonctionnels de ses apports dans le processus de démocratisation et d'en identifier ses limites.

- Vérifier si les séquelles profondes de la misère malagasy sont rattachées à l'incompétence politique pure des différents régimes ou bien un fait conséquent de l'imbrication de l'Eglise et de l'Etat. Si ce dernier cas s'avère être une réalité, est-ce donc à dire que la religion ne doit en aucune manière être associée à l'exercice du pouvoir ?

6- Limites de la recherche

Le défi, dans nos recherches appliquées aux problèmes de développement socio-économiques en milieu pastoral, consiste à établir une convergence entre les politiques d'interventions étatiques et les objectifs fixés par les agriculteurs. Dans la Commune d'Ambohimanga Rova, ce défi renvoie donc inévitablement aux fondements écologiques et sociaux des pratiques du pastoralisme. Leur compréhension exige non seulement une maîtrise de certains outils empiriques, mais elle renvoie à une réflexion épistémologique¹.

La perception, ou projection cognitive d'un objet extérieur, *via* un ensemble de stimuli sensoriels, se réfère à la neuroscience et même à la philosophie des sciences. Mais dans notre cas, pour l'étude de faits pastoraux, le travail s'intéressera moins à la perception qu'à la représentation, c'est-à-dire à l'extériorisation d'une projection cognitive des phénomènes interprétés et communiqués par le sujet enquêté. Chaque individu interprète une situation donnée selon des critères issus de sa propre pratique quotidienne et en fonction de sa propre expérience passée. De ce fait, le chercheur se trouve confronté à une diversité de représentations concernant un seul fait social d'ordre qualitatif (métaphores empruntées au vécu quotidien) et sera le résultat de divers niveaux d'interprétation entre enquêtés et enquêteur. La validité des

¹ Nadeau (R.) « *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie* », Paris : Presses universitaires de France, 1999

données sera ainsi tributaire de l'attente des enquêtés face à l'enquêteur et de la qualité de la relation établie. Par exemple, la relation garantissant une certaine confidentialité peut fournir des données factuelles qui contredisent parfois les résultats conformes aux normes communes, obtenues lors des discussions en groupes focaux.

Ainsi, nos analyses qui travaillent sur les faits sociaux ne peut faire abstraction, contrairement à celui qui n'opère qu'un diagnostic technique, ni du contexte précis de l'enquête, ni des éléments biographiques des enquêtés, ni des motivations des uns et des autres suscitées par l'enquête. En d'autres termes, selon le point de vue *emic*, les données ne sont pas « récoltées » mais « générées » au cours de l'enquête.

7- Plan du travail

Les travaux de recherche s'articulent en trois parties : (i) La présentation du cadre de la recherche qui met en relief les concepts et le support méthodologique ainsi qu'un bref rappel sur les événements historiques phares à Madagascar; (ii) Les résultats des enquêtes sur les déterminants socio-culturels de la perception et du positionnement des ruraux, face à la religion et à la politique; (iii) et pour finir, l'analyse des limites pratiques de la laïcité dans la réalité malagasy et une série de recommandations pour essayer de résoudre quelques problèmes essentiels.

PARTIE 1 : PRESENTATION DU CADRE DE RECHERCHE

PARTIE 1 : PRESENTATION DU CADRE DE RECHERCHE

Introduction partielle de la première partie

Cette première partie constitue l'ossature conceptuelle de l'intégralité de ce présent mémoire, fondamentale pour une vision unanime et objective de l'ensemble de nos travaux de recherche. Le premier chapitre se consacrera donc à la description du cadre théorique qui mettra en lumière ces notions citées plus haut. Dans sa seconde sous-partie, nous étalerons les supports méthodologiques qui sont constitués en une panoplie de technique et d'approche ayant façonné le caractère scientifique de ce travail et faciliter le processus d'investigation documentaire, bibliographique mais aussi de terrain et qui sera modélisé sous une forme triangulaire pour un cadrage globale. Enfin, dans le second chapitre, nous présenterons la Commune rurale d'Ambohimanga Rova d'abord par son authenticité historique, culturelle, politique et infrastructurelle pour finir sur la particularité de son cadre administratif.

CHAPITRE 1 : CADRE THEORIQUE

Un cadre théorique multiréférencé, construit autour de la notion religieuse et politique et alliant théories institutionnelles et théories organisationnelles sera utilisé pour procéder à l'étude de notre travail. Ce cadre facilite la préparation et l'interprétation analytique des événements socio-politique qui se sont déroulés dans la société malagasy, conduisant à une définition, des clefs d'identification et une première catégorisation permettant de différencier les problèmes sociaux d'autres formes d'interactions. Ce chapitre traite du rôle du cadre de référence préalable pour notre exploitation monographique constructiviste utilisant une approche inductive d'analyse et dont l'un des buts est de contribuer aux efforts d'élaboration conceptuelle de la notion d'imbrication politico-religieuse et à la constitution d'un corpus permettant de la rendre plus manifeste.

I- Définitions et concepts autour de certains termes

Comme l'étude se portera autour des conséquences des imbrications fonctionnelles assez épisodiques entre l'Etat et les institutions religieuses dans la société malgache, il est essentiel de converger notre objet d'étude vers une vision partagée notamment de la laïcité, la politique, d'une part et de la religion d'autre part. Cette phase est incontournable afin de réduire au mieux toute discordance cognitive car « *un des traits les plus étonnants des penseurs de notre époque est qu'ils ne se sentent pas du tout liés par ou du moins ne satisfont que médiocrement aux règles jusque-là en vigueur de la logique, notamment au devoir de dire toujours précisément avec clarté de quoi l'on parle, en quel sens on prend tel ou tel mot, puis d'indiquer pour quelles raisons on affirme telle ou telle chose, etc.*² ». Bernard (B.), *Lehrbuch der Religionswissenschaft*, (1834) p.63.

I.1- Laïcité (du grec ancien *laikos*, peuple)

Dans le langage chrétien, un **laïc**³ était au *Moyen Age* un "baptisé" qui n'appartenait pas au clergé. Au V^e siècle, le pape Gélase I^{er} conçoit le premier dans une lettre à l'empereur Anastase, la distinction entre le pouvoir temporel (*potestas*) et de l'autorité spirituelle

² Cité par Bouveresse (J.), dans « *Qu'appellent-ils penser ?* » Conférence à l'Université de Genève, 18 juin 1998.

³ De nos jours, c'est une personne chargée de fonctions qui étaient autrefois *dévolues* au clergé, dans une institution catholique.

(*auctoritas*)⁴. Cette lettre, préfigurant la doctrine médiévale⁵ des *deux glaives*⁶, devient à fin du XI^e siècle l'un des textes clefs invoqués pour soutenir la supériorité de l'autorité pontificale sur la *potestas* impériale. Mais l'usage qui en est fait alors, dans l'optique de la séparation du *regnum* et du *sacerdotium*, provient de l'importance excessive accordée à ce qui est en fait une citation altérée de la lettre de Gélase, qui mentionnait « deux augustes impératrices gouvernant le monde »⁷. La distinction entre *potestas* et *auctoritas* tente d'établir une hiérarchie : le pouvoir politique serait moralement soumis à l'autorité.

Cette dichotomie entraîne des réactions qui se traduisent notamment par la *lutte du sacerdoce et de l'Empire* ou par les mouvements *hérétiques* des XIV^e et XV^e siècle qui contestent au clergé cette mainmise spirituelle⁸. Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, sous la colonisation dirigée par Victor Augagneur, la **laïcité** est devenue une conception imposée à l'organisation de la société malgache visant à la neutralité réciproque des pouvoirs spirituels et religieux par rapport aux pouvoirs politiques, civils, administratifs. Le but était de lutter contre le cléricisme, c'est-à-dire l'influence des clergés et des mouvements ou partis religieux sur les affaires publiques.

La laïcité est aussi une éthique basée sur la liberté de conscience visant à l'épanouissement de l'homme en tant qu'individu et citoyen. Concrètement, la laïcité est fondée sur le principe de séparation juridique des Eglises et de l'Etat (loi de 1905 en France puis importée à Madagascar), en particulier en matière d'enseignement à cette époque⁹.

Cette séparation a pour conséquence :

- la garantie apportée par l'Etat de la liberté de conscience et du droit de d'exprimer ses convictions (droit de croire ou de ne pas croire, de changer de religion, d'assister ou pas aux cérémonies religieuses).
- la neutralité de l'État en matière religieuse. Aucune religion n'est privilégiée; il n'y a pas de hiérarchie entre les croyances ou entre croyance et non-croyance.

⁴ Walter (U.), "A History of Political Thought: The Middle Ages", 1965, p. 40 et suivantes.

⁵ Bulle pontificale *Unam Sanctam* de 1302

⁶ Gélase ne parlait que de deux « *pouvoirs* », cf. Lettre 12, à l'empereur Anastase, édition Thiel.

⁷ Mayke (de J.), *Sacrum palatium et ecclesia, l'autorité religieuse royale sous les Carolingiens (790-840)*, in *Annales* 2003/6, 58^e année, p. 1243-1269

⁸ Segur (P.), « Aux sources de la conception occidentale de la laïcité », in *Champs Libres, études interdisciplinaires : Justice et religion*, Université de Toulon et du Var, éd. L'Harmattan, 2000, p. 31 et suiv

⁹ Barbier (M.), « *La Laïcité* », Paris, L'Harmattan, 1995, pp. 80-89

Si la laïcité est l'exclusion de la religion de la sphère publique, elle comporte un autre aspect, qui ne fait pas partie de sa nature, mais qui en découle nécessairement. En effet, la religion n'est pas niée totalement et elle peut exister en dehors de l'État, c'est-à-dire dans la société civile, où elle peut s'exercer et s'organiser librement. La laïcité n'est la négation de la religion que dans l'État, ce qui permet son affirmation en dehors de l'État et donc l'existence de la liberté religieuse. C'est de cette façon que celle-ci peut se rattacher à la laïcité, sans faire partie de son essence à proprement parler.

Cependant, la problématique de la notion de laïcité réside dans le fait qu'il n'est pas facile de lui donner une définition satisfaisante, même s'il en existe déjà plusieurs¹⁰. Certes, on peut dire qu'elle consiste soit dans la séparation de l'État et de la religion, soit dans la neutralité de l'État en matière religieuse. On parlera alors de laïcité-séparation et de laïcité-neutralité, sans savoir si ces deux définitions sont identiques ou si l'une est meilleure que l'autre. En tous cas, ces définitions ont le mérite d'être simples et claires et elles sont en principes acceptables. Elles ont aussi le tort de se référer à l'État, ce qui ne joue pas en leur faveur, en raison de la désaffection qui entoure désormais l'État malagasy.

I.2- La politique

La politique est une "science du gouvernement des États"¹¹ et peut être aussi définie comme "Art et pratique du gouvernement des sociétés humaines"¹². Le rapprochement de ces deux définitions, données près d'un siècle de distance est intéressant. L'une et l'autre font du gouvernement l'objet de la politique. Mais on rapproche aujourd'hui du gouvernement des États celui des autres sociétés humaines: le terme gouvernement désignant alors, dans toute communauté, le pouvoir organisé, les institutions de commandement et de contrainte. Les spécialistes discutent à ce propos. Quelques-uns considèrent toujours la politique comme science d'État, pouvoir organisé dans la communauté nationale; le plus grand nombre y voit la science du pouvoir organisé dans toutes les communautés. Comme *Janus*, la politique a deux faces. Elle est à la fois une lutte des pauvres contre les riches, des asservis contre les puissants, et un effort pour surmonter cet antagonisme en s'approchant de la "Cité des justes" rêvé par Aristote dans « *L'Introduction à la politique* », ouvrage devenu classique, Maurice Duverger

¹⁰ Barbier (M.) : « *La laïcité* », Paris, L'Harmattan, 1995.

¹¹ Littré, 1870

¹² Robert, 1962

explique ces deux visages, en considérant les théories occidentales et les théories marxistes comme des visions relatives et partielles qu'il cherche à intégrer dans une synthèse globale.

"Une crise politique" ou crise de pouvoir peut être défini, quant à elle, comme une phase grave dans l'évolution de la situation politique d'un Etat: elle entraîne des grèves, des manifestations, des mouvements sociaux, des émeutes ou plus graves une révolte ou une guerre. Il faudrait cependant utiliser le mot « crise » avec circonspection. Une crise est un changement « soudain », « brutal », une « phase », un moment difficile à passer. Quand une situation devient chronique, quand les bouleversements deviennent cycliques, il est inadéquat de parler de « crise ».

Madagascar n'est pas plongée dans une confusion politique conjoncturelle, elle se trouve dans une *impasse structurelle*¹³. Voilà pourquoi, il est indispensable d'examiner la situation de ce pays en tenant compte de la perspective historique ainsi que des réalités politiques et sociales du moment. On verra alors apparaître plus clairement les causes profondes du marasme : le mal malgache vient-il alors des institutions? Pratiquement toutes les institutions du pays sont peu opérantes, instrumentalisées et asphyxiées par des présidents-monarques, quels qu'ils soient. Les citoyens sont impuissants du fait de la faiblesse extrême des contre-pouvoirs civiques. Le joug politique est alors vivement ressenti, il est subi jusqu'à l'extrême limite de l'implosion. C'est ce qui se passe épisodiquement, et qui explique le cycle sans cesse recommencé des alternances tourmentées.

I.3- La religion

Étymologie : le mot "religion" vient de *relegere*, lat. qui signifie "respecter", "vouer un culte", pour d'autres, il vient de "*religare*" - "relier" : la religion constitue un lien qui unit l'homme à Dieu comme à la source de son existence (Gilson). Selon Emile Durkheim, « *une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent.* »¹⁴

¹³ L'Estarc (J.C.) : "*Madagascar: des clés pour comprendre la 'crise' politique malgache*".

¹⁴ Durkheim (E.) : « *Les formes élémentaires de la vie religieuse* », le système totémique en Australie (1912). Réédition : introduction de Jean-Paul Willaime, Paris, PUF, Quadrige, 2008

Dans le latin de l'Antiquité, comme l'atteste une expression de *Cicéron*, il était possible de considérer que « chaque cité a sa religion¹⁵ ». En ce sens, une religion concerne *traditions*, *coutumes* et *cultes* d'un peuple particulier ou des citoyens d'une ville. Dans l'antiquité tardive, alors que le christianisme se développait et que des auteurs chrétiens réclamaient qu'il soit lui aussi considéré comme une religion, cette façon d'envisager des religions s'éclipse progressivement au profit d'une considération déjà présente avant le christianisme selon laquelle la **religion est le fait de s'occuper d'une nature divine supérieure à l'homme**. En ce sens, depuis l'Antiquité jusqu'au seuil de l'époque moderne, le terme religion au singulier désignait une *vertu*¹⁶. Avec *Cicéron*, *Augustin* ou *Thomas d'Aquin*, la religion pouvait ainsi se comprendre comme **une disposition humaine à connaître une nature supérieure**, lui rendre le culte qui convient et chercher à agir selon ses lois¹⁷. La religion ainsi envisagée est présente partout où se trouve l'humanité et *n'a pas d'assise territoriale particulière*. Durant le Moyen Âge, il était aussi possible de parler de « religions » au pluriel. Ce qui était ainsi désigné étaient les ordres religieux, c'est-à-dire principalement les communautés de moines ou de moniales¹⁸.

Du XII^e au XIV^e siècle, les textes dans lesquels le judaïsme, le christianisme et l'islam sont envisagées comme des choses équivalentes ne parlent pas de « religions » mais, par exemple, de trois « croyances » (*créença*) dans le catalan de *Raymond Lulle*¹⁹ ou de trois « lois » (*legge*) dans l'italien de *Boccace*²⁰. En ce qui concerne ce qui s'appelle alors **religio**, l'idée était plutôt que la religion est une, qu'elle est susceptible d'erreurs appelées *hérésies*, ou bien qu'elle est inconnue et, dans ce cas, il s'agit de *paganisme*.

Le terme religion change d'acception à partir du XVI^e siècle, moment auquel les Européens commencent à connaître une forme de **pluralisme religieux**. D'une part l'islam leur était mieux connu et apparaissait davantage comme « une autre religion » que comme une

¹⁵ Cicéron, *Pladoyer pour Flaccus*, 28, 69. « Sua cuique civitati religio ». Lecture sur remacle.org

¹⁶ Gisel (P.) et Tétaz (J.-M.) : « Théories de la religion », Genève, Labor et Fides, p. 12. (ISBN 2-8309-1051-6)

¹⁷ Gisel (P.) : « *Qu'est-ce qu'une religion ?* », Paris, Vrin, Chemins philosophiques, 2007 (ISBN 978-2-7116-1875-0)

¹⁸ À propos de l'usage ancien qui consistait à désigner une communauté religieuse comme une religion, cf. l'article Religion sur le site du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales ; voir aussi l'*Homélie sur la perle* sur le site du Monastère Saint-Benoît de Port Valais, un texte anonyme du XII^e siècle un temps attribué à Bernard de Clairvaux ; voir enfin le Code de droit canonique de 1917, en particulier les canons 487-681. Le canon 488 pose la définition suivante : « Religion : une société approuvée par l'autorité ecclésiastique légitime, dans laquelle les membres, conformément aux lois de cette société, émettent des vœux publics, soit perpétuels, soit temporaires, - lesquels doivent être renouvelés quand expire le temps pour lequel ils furent émis -, de cette façon les membres tendent à la perfection évangélique. »

¹⁹ Lulle (R.) : « *Livre du gentil et des trois sages* ».

²⁰ Boccace, *Décameron*, première journée, nouvelle III. (Parabole des trois anneaux). « io saprei volentieri da te quale delle tre leggi tu reputi la verace, o la giudaica o la saracina o la cristiana. »

hérésie ou du paganisme ; d'autre part, il fallait un mot pour désigner les multiples confessions ou Églises issues des réformes religieuses du XVI^e siècle. Celles-ci ont alors commencé à être désignées comme « des religions ». Dès lors, une religion est vue comme *ensemble de pratiques et de croyances d'une communauté*²¹. La réflexion moderne sur la religion qu'inaugure ensuite la philosophie des Lumières et qui se prolonge dans les sciences des religions suppose qu'il y aurait comme une essence de la religion commune à toutes les religions du monde et de l'histoire. Ainsi, « le sentiment religieux » - dont les premières manifestations remontent aux temps préhistoriques - s'appuie, sauf exception (Bouddhisme, par exemple), sur la croyance en des êtres invisibles et puissants (polythéisme) ou en un Dieu personnel (grandes religions monothéistes comme [le judaïsme] le christianisme ou l'Islam). Il commence par être celui du **Sacré** qui comporte .../... trois composantes : la crainte, le mystère et la fascination."²²

Dans la structure généralement complexe de la religion, on observe, d'une part, un **message** spécifiquement religieux [des croyances (= ce que l'on tient pour vrai, absolument) transmises **oralement** par la tradition du groupe, les tabous chez les peuples dits primitifs, les **mythes** chez les Grecs, **vérités révélées** dans des **textes sacrés**, Bible, Ancien et Nouveau Testament, Evangiles, Coran, portant sur la création de l'univers et l'origine de l'homme, des dogmes, des règles morales, les moeurs, l'eschatologie, le salut qui s'inscrit dans la célébration d'un **culte** et, d'autre part, une idéologie explicative de l'homme dans le monde et génératrice d'organisation sociale, .../... qui se met au service de la cohésion du groupe."²³

Quelques mots sur la situation religieuse à Madagascar

Bien qu'il n'y ait pas de chiffres officiels, le christianisme à Madagascar, majoritaire dans une population de 20,6 millions d'habitants²⁴, se compose pour moitié de catholiques (Ecar) et pour moitié d'autres dénominations : l'Église Réformée Protestante de Jésus Christ à Madagascar(FJKM²⁵), l'Église Luthérienne (FLM), l'Église anglicane (EEM). De ces quatre grandes Églises, la catholique a été la première à s'interroger sur l'impact des politiques suivies depuis plus d'un siècle, les protestants s'illustrant surtout par les positions nationalistes de

²¹ Au début de son traité *De la nature des dieux*, Cicéron précise l'objet de la discussion qui va suivre de la façon suivante : des philosophes sont convoqués chez un pontife pour « qu'ils examinent ce qu'il faut penser de la religion, de la piété, de la crainte des dieux, des cérémonies, de la foi, du serment, des temples, des sanctuaires, des sacrifices solennels, des auspices »

²² Roussel et Durozoi : « *Philosophie* », Nathan, p. 568

²³ Ibid.

²⁴ Estimation approximative, INSTAT

²⁵ Il s'agit de l'Église réformée malgache née de la fusion des Églises issues de la *London Missionary Society*, de la Mission protestante française et des Quakers en 1968.

certaines de leurs pasteurs, le plus célèbre ayant été Ravelojaona²⁶. Grâce à son enseignement social, elle dispose d'un corps de principes lui permettant de se situer par rapport à la société politique sans se confondre avec elle ni s'en évader. Ces mêmes principes laissent aux laïcs le choix de s'engager librement en politique, sans que la diversité de ces choix lie leur Eglise. Pour le reste, les Témoins de Jéhovah, les Adventistes du Septième Jour et plusieurs centaines de groupements évangéliques en forte progression. La religion traditionnelle (l'« animisme ») concerne environ 45 % de la population.

Ces chiffres sont approximatifs, les recensements nationaux de 1975 et de 1993 n'ayant pas posé la question de l'appartenance religieuse. Si les Hautes terres sont majoritairement christianisées, les régions côtières ne le sont qu'à hauteur de 10 % environ – avec une nette prédominance catholique – mais les villes y comptent plus de chrétiens que les campagnes. Les Musulmans constituent 10 à 15 pour cent de la population, et se concentrent surtout au nord, au nord-ouest et au sud-ouest. Des Indiens et Pakistanais aborigènes et ethniques constituent la majorité des Musulmans dans le pays, en même temps qu'un petit nombre d'Hindous.

Malgré la constitutionnalisation de la neutralité religieuse de l'État, l'ordre spirituel et la vie politique étaient dans une logique d'imbrication. Lorsque s'effondra le régime du père de l'Indépendance, Tsiranana, l'Eglise catholique contribua à ce que le changement se fasse sans violences, tout en récusant les antagonismes tribaux et les manipulations idéologiques. L'avènement de la Deuxième République est lié à l'arrivée de Didier Ratsiraka au pouvoir en 1975. En effet, le président et chef du gouvernement de l'époque, Richard Ratsimandrava, a été assassiné le 11 février 1975. Le 15 juin 1975, Didier Ratsiraka lui a succédé. Même si Madagascar a été sous un régime socialiste marxiste (1975-1991), la religion en général, et en particulier le christianisme, n'a pas été victime de persécution générale. Cependant, les rapports entre les Églises et l'État se sont tendus. La détérioration économique et sociale, ainsi que les atteintes aux droits de l'homme, incitèrent d'autres Eglises à se joindre aux catholiques. Une structure fut ainsi créée, le **FFKM**, Conseil œcuménique fondé le 20 janvier 1980 et regroupant l'Église catholique romaine, l'Église épiscopale de Madagascar (EEM, anglicane), l'Église luthérienne malagasy (FLM), l'Église de Jésus-Christ à Madagascar (FJKM, réformée²⁷) pour œuvrer au rapprochement des Eglises chrétiennes.

²⁶ In « *Église et société à Madagascar. Textes bilingues des évêques de Madagascar* (tome I : 1889-1960, tome II : 1960-1975 ; tome III : 1975-1989) », Antananarivo, Foi et Justice, 1990, 216, 256 et 249 p.

²⁷ Hubsch (B.) [dir.] : « *Madagascar et le Christianisme* », Paris, Karthala- Analamahitsy (Antananarivo), Ambozontany, 1993, p. 8.

CHAPITRE 2 : SUPPORTS METHODOLOGIQUES

I- Méthodologie d'enquête

La démarche à adopter doit permettre d'appréhender la vulnérabilité en milieu rurale à la fois dans sa complexité et dans sa globalité, en intégrant « la perception et les représentations locales ». Ainsi, le sondage s'est déroulé en trois phases distinctes: la phase préparatoire (étape exploratoire et technique vivante), la phase d'administration et de saisie des questionnaires (collectes de données), ainsi que la phase de traitement et d'analyse (Travail de laboratoire). Il a été organisé dans la Commune d'Ambohimanga Rova. C'est une enquête statistique par échantillonnage (Quota stratifié) suivi par la sélection aléatoire de 60 individus répartis dans les 22 Fokontany de cette commune. Chacun des 60 individus âgés de 18 ans et plus composant ces Fokontany ont été interrogés.

I.1-Les types d'approche

I.1.1- Approche holistique

C'est une démarche qui considère les divers aspects d'un problème comme formant un *tout solidaire* dont les diverses parties ne peuvent être appréhendées que par l'ensemble qui leur donne un sens et où chaque énoncé scientifique est tributaire du domaine tout entier dans lequel il apparaît. Ainsi, pour que cette approche atteigne sa finalité, ses entités forment une organisation dans laquelle elles interagissent. Dans ce sens, *E. Morin* envisage qu'un système puisse avoir plusieurs finalités : "*un système opère et se transforme pour quelques finalité*"²⁸. Toujours selon l'auteur, dans la poursuite de ses finalités, ce *tout solidaire* adopte un comportement qui prend deux formes indissociables et complémentaires, le fonctionnement (il opère) et la transformation.

Il s'agit donc ici d'une approche dont le concept est défini par:

- un système qui réagit globalement comme un TOUT ;
- le rapport d'interdépendance des divers éléments constitutifs;
- une totalité non réductible à leur somme;
- dont le processus fait appel à une phase de description : intégration, de différenciation, centralisation relatif à l'interaction des systèmes avec l'environnement et est centrée sur la dynamique : adaptation, croissance, crise, déclin, etc.

²⁸ Morin (E.): "*La méthode*" Tome 1, *La nature de la nature*, Seuil, 1977

Il est alors crucial de bien comprendre la dynamique holistique, y compris la dynamique culturelle et son mode d'interaction avec les processus économiques et politiques par rapport aux conditions de vie des résidents dans les communes rurales. En effet, qu'il s'agisse de l'intérêt des agriculteurs ou de tous les membres de la communauté, ou bien de l'Etat lui-même, le changement peut devenir une caractéristique intrinsèque et permanente du fonctionnement. Il est question donc pour nous d'envisager progressivement une dynamique sociale et managériale destinées à faire évoluer les mentalités et à créer de nouveaux comportements, élément d'une nouvelle perspective de développement.

Par ailleurs, un des principaux avantages de la vision holistique est de considérer un système à différents niveaux d'abstraction, ce qui permet de le structurer hiérarchiquement. En effet, le processus peut être vu, d'une part comme une entité unique qui échange avec son environnement, c'est la vision "*boîte noire*". D'autre part, il peut être vu comme un ensemble d'entités en interaction qui échange entre elles et avec l'environnement, c'est la vision "*boîte blanche*". Les entités de cette vision "*boîte blanche*" peuvent à leur tour être détaillées, ce qui amène à considérer le système au travers de sous-systèmes dans une hiérarchie de niveaux.

I.1.2-Approche systémique

Pour toute recherche présentant des caractères d'un système rattaché à une perception sociale, économique, politique et culturelle afin d'interpréter et expliquer les phénomènes sociaux par les liens d'interdépendance qui les relie et qui les constituent en une totalité, cette approche est la mieux appropriée.

Une première proposition de *L. Van Bertalanffy*, fréquemment citée dans la littérature, définit un *système* comme étant "un ensemble d'entités dépendantes" ²⁹. Cette notion d'entités dépendantes est reprise dans la définition de *J. Rosnay*: "un système est un ensemble d'entités qui interagissent dynamiquement et sont organisées en fonction d'une finalité"³⁰.

J. L. Le Moigne propose une définition du système qu'il qualifie de *général* comme étant la "représentation d'un phénomène actif, perçu identifiable par ses projets, dans un environnement

²⁹ Bertalanffy (L.V.): "*General System Theory Foundations, development, application*", George Braziller, 1968

³⁰ De Rosnay (J.): "*La Macroscopie vers une vision globale*", Seuil, 1975

actif, dans lequel il fonctionne et se transforme téléologiquement"³¹. L'auteur précise le rôle de l'environnement qualifié d'actif, c'est à dire qui échange avec le système.

A partir de ces définitions, conformément à ce que *J.L. Le Moigne* appelle la "*forme canonique*" du système général, nous retenons qu'un système peut être défini par les caractéristiques : sa(es) finalité(s), son environnement, son organisation, son comportement.

Dans ce rapport, ces liens raccordent la nécessité sociale de discerner la situation persistante de la crise et de la privation (relative) pouvant prendre l'apparence d'une « trappe à pauvreté ». Les différences de richesse et de statut entre groupes sociaux se perpétuent par le biais de toute une imbrication d'institutions économiques (formelles et informelles), de structures de pouvoir, de relations culturelles intergroupes et du milieu géographique où ils évoluent.

La systémique envisage les éléments d'une conformation complexe, les faits, non pas isolement (taylorisme) mais globalement, en tant que partie intégrante d'un ensemble dont les différents composants sont dans une relation de dépendance car un système est d'abord une représentation, un modèle de la réalité perçue par un observateur. Lorsque cette réalité est complexe, il devient nécessaire de la modéliser (sous la forme d'un système) afin de mieux l'appréhender³². Par abus de langage, on parle dans ce cas d'un système "*complexe*" plutôt que de "la modélisation d'une réalité perçue comme étant complexe". La complexité est alors synonyme d' "une grande variété d'éléments, définis à plusieurs niveaux et présentant une grande variété d'interactions"³³.

Il s'agit en fait de considérer le changement à un niveau logique différent de celui où nous le cantonnions jusqu'à présent.

I.2- Les instruments statistiques

I.2.1- Analyse qualitative

Des modalités et des théories de l'enquête d'observation sur le terrain ont été soutenues à partir des méthodes de travaux de *H.Garfinkel* et d'*E.Goffman*. Cela peut être soit de simple description, un dénombrement avec quelques ratios plus ou moins élémentaires, soit une analyse plus profonde d'ordre psychologique, sociologique ... avec interprétation des résultats

³¹ Le Moine (J.L.): "*La modélisation des systèmes complexes*", Dunod, 178p., 1990

³² Le Moine (J.L.): "*La modélisation des systèmes complexes*", Dunod, 178p.

³³ De Rosnay (J.): "*L'homme symbolique, regards sur le troisième millénaire*", Seuil, 1995

et extrapolations. Les recherches ont mis en évidence des faits nouveaux qui indiqueront des distinctions au sein de la population encadrée dans les travaux. En aucun cas, l'analyse qualitative ne peut se faire sur la base de simples croyances ou encore moins, de simples bons sens.

I.2.2- Analyse quantitative

A partir de cette méthode, il s'agit d'effectuer, assez grossièrement, la confirmation ou l'infirmerie de certaines hypothèses dans la recherche, de vérifier la façon globale et directe dont se comportent les variables dépendants. L'analyse se portera donc sur les relations directes établies par simple sommation et regroupement entre les facteurs, les variables dépendantes et variables indépendantes. D'ailleurs, c'est un moyen efficace de tester les relations de causalités par rapport à ces hypothèses.

D'une manière générale, l'analyse se base sur des recoupements quantitatifs directs liés à des indices statistiques descriptifs tels que : moyenne, fréquence...

I.3-Éléments constitutifs de l'enquête

« L'objet scientifique se construit derrière la réalité sociale ». Concernant cette seconde phase de la méthodologie, les démarches suivantes ont été suivies pour la réalisation de l'étude:

-la documentation, les descentes sur terrain, l'observation

I.3.1- Les travaux préliminaires de documentation

La phase de documentation sur le thème étudié a été basée sur l'exploitation des données écrites et non écrites relatives aux diverses informations concernant notre thème d'étude. En fait, certaines documentations et recherches bibliographiques ont été effectuées dans les services consacrés au développement rural (comme le PSDR).

I.3.2- Les descentes sur terrain

Les descentes sur terrain revêtent un double aspect :

I.3.2.1- Entretien libre :

L'interview avec le délégué de la Mairie de la Commune d'Ambohimanga Rova nous a permis d'avoir une vision d'ensemble concernant le lieu de stage pour une meilleure délimitation sociologique concernant la base de nos travaux de terrain comme l'état des lieux sur le plan social, culturel, économique et politique, sur la situation démographique de la commune, et sur les organismes publics et privés en interaction avec la Commune.

Les enquêtes auprès des paysans locaux constituaient le second aspect des descentes sur terrain. Le taux d'échantillonnage a été déterminé à partir des données démographiques recueillies au niveau des fokontany enquêtés qui comptent un effectif de 20.000 habitants.

I.3.2.2- Entretien dirigé :

Afin d'assurer une meilleure perception représentative de la population rurale d'Ambohimanga Rova, les enquêtes sous forme de questionnaire semblent les mieux adaptées pour constituer un registre de données plus décryptable au niveau du dépouillement.

L'alternation des questions fermées et des questions ouvertes était nécessaire dont la commodité opératoire compenserait l'arbitraire car elle tient toujours place d'un sujet auquel nous reconnaissons au moins assez d'existence pour pouvoir lui attribuer comme prédicats des énoncés, des événements, des rapports sociaux dont nous pourrions donner une autre description plus scientifique quand nous nous libérerons de cette référence obligée.

I.3.2.3- Population étudiée :

Les résidents agricoles, qui sont à la fois, dans de nombreuses familles : le producteur agricole, le technicien, l'administrateur gérant, l'employé...en quelques sortes, l'homme à tout faire.

I.3.2.4- Echantillons enquêtés :

-80 paysans repartis en 2 branches d'activités principales, les cultivateurs (exploitants de ressources végétales uniquement) et les agriculteurs (à la fois éleveurs et cultivateurs). Etant donné l'absence de données officielles de base, nous avons dû établir notre échantillon en suivant les caractéristiques de la population mère (par **quotas stratifié**).

Tout sondage "est né d'une impossibilité pratique: interroger individuellement toute une population à laquelle on s'intéresse, et d'une possibilité statistique: décrire le tout par la partie"³⁴, et notre travail n'échappe pas à cette définition. Cette méthode reste plus efficace et facilement maniable, sa portée scientifique étant fonction du quota considéré

I.3.3-L'observation :

- Rationnelle, objectif préalablement défini ;
- A permis d'éclairer des faits qui semblent être connus :
 - le quotidien des travailleurs agricoles et des paysans malgaches;

³⁴ Grawitz (M.): « Méthodes des sciences sociales ». Paris: Dalloz, 1996. 920p. Coll. Précis. p485

- leur rythme de travail ;
- leur condition de travail et leur niveau de vie par rapport aux effets de la crise politique ;
- les raisons pour lesquelles la plupart de ces ménages se sont lancés dans ce secteur ;
- leur situation, surtout sur l'appréciation des revenus.

Les observations de terrain montrent qu'il n'y a plus de modèle de référence dominant et il faut considérer que, sur le fond, la crise interne récente a permis de révéler la diversité des situations et des types d'agricultures. Si certains se sont intensifiés, d'autres ont pu se maintenir au travers de la diversification de leurs activités. D'où l'intérêt et l'importance de prendre en compte :

- les points de vue que les agriculteurs ont de leur métier;
 - la manière dont ils perçoivent les changements du cadre d'exercice de leur profession,
- et ce sera à partir de ces pistes de réflexions que l'analyse va se structurer graduellement.**

-L'observation participante

Dans un projet de développement, la solidarité entre la population appartenant à une même localité crée une pratique de "participation". En effet, l'approche participative est un processus continu d'apprentissage pour une meilleure connaissance des conditions et des problèmes de population locale. Elle est également "le Cadre des informations riches et fiables et qui ont été fournies par la population elle-même" ³⁵. Cette population n'est pas en fait, un objet d'enquête ou une simple source d'information: c'est elle même qui va fournir toutes les données sur les conditions d'existence de la communauté, actrice de son propre développement.

L'importance de cette approche permet l'émancipation individualiste de la population locale, dont le but est d'éviter toute sorte de conflits du centre d'intérêts. Pour désigner cette approche participative, plusieurs méthodes ont été élaborées dont principalement la "M.A.R.P" est la plus pratique à adopter pour inciter la population à prendre part aux investigations. En effet, la M.A.R.P est un processus par laquelle les informations sont collectées, puis analysées au fur et à mesure pour une meilleure compréhension de la situation étudiée. Conduire une M.A.R.P c'est faire l'étude avec la population, il doit toujours y avoir la réaction de cette dernière. Mais elle permet également d'engager la participation de la population à sa propre réalisation, de chercher ensemble ce que sont les priorités au niveau de la communauté

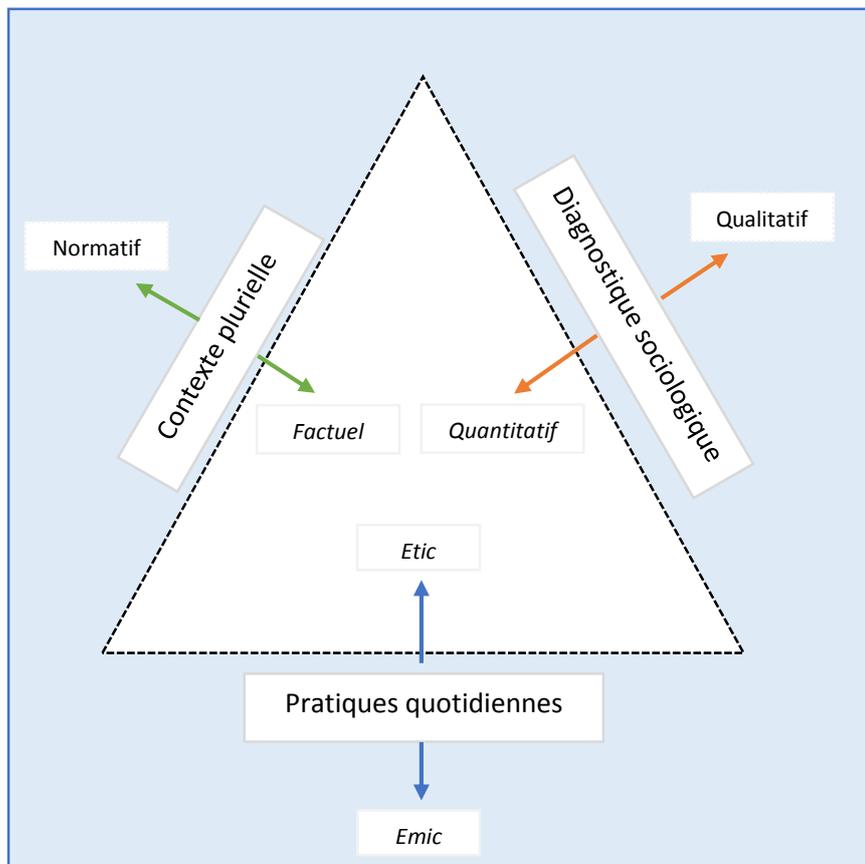
³⁵ Conway (G.) et Chambret (R.), 1970-1980

concernée, pour que graduellement, cette population motivée prenne conscience de sa capacité, de sa force ou de sa faiblesse. C'est donc une méthode d'approche utile pour découvrir et s'informer des réalités existantes, pour l'étude, le classement, le traitement et l'analyse des phénomènes présents, et enfin, pour le travail de priorisation appartenant à la population concernée.

I.4- Synthèse de la démarche méthodologique

À partir des hypothèses formulées précédemment, on peut schématiser l'ensemble des phénomènes liés aux faits ruraux par un « prisme triangulaire » permettant de spécifier les choix à faire, relatifs aux perspectives. On établit ainsi la triangulation du **diagnostic sociologique**, de l'analyse du **contexte** (actuel et historique, socio-culturel, culturel, économique et politique) et des **pratiques quotidiennes** constituées par l'ensemble des représentations et de la perception des paysans eux-mêmes.

Figure 1 : Triangulation des perspectives en milieu rural.



Source : *Modélisation personnalisée, 2016*

I.4.1- Triangulation et perspectives

Pour une meilleure appréhension et interprétation du réel, trois perspectives (*figure 1*) semblent être indispensables.

I.4.1.1- Première perspective : *etic* et *emic*

Empruntée à l'anthropologie linguistique³⁶, la perspective *etic* et *emic* part de la confrontation de deux logiques. Le raisonnement *etic* postule que tout s'explique par une démarche scientifique (diagnostic) qui a un caractère universel. En revanche, le raisonnement *emic* part du principe que tout phénomène s'appréhende à travers une perception et une représentation locale. Les deux logiques *etic-emic* sont nécessaires à une démarche scientifique afin de concilier une meilleure compréhension des pratiques quotidiennes avec un diagnostic technicoscientifique dans un contexte pastoral donné.

I.4.1.2-Deuxième perspective : *quantitatif* et *qualitatif*

Cette perspective part du principe que tout phénomène ou objet d'étude (en pastoralisme) peut être appréhendé à la fois par un raisonnement qualitatif et quantitatif.

Dans la pratique, les deux logiques sont complémentaires.

L'approche qualitative se présente comme un processus itératif, autoréflexif et flexible, permettant une description détaillée des phénomènes compris dans des contextes variés. L'approche quantitative quant à elle se base sur l'application des outils spécifiques d'une manière standardisée selon une procédure prédéfinie et un échantillonnage raisonné en termes statistiques.

Le qualitatif introduit des hypothèses préalables que le quantitatif vient renforcer ou rejeter³⁷.

I.4.1.3-Troisième perspective : *normatif* et *factuel*

Cette phase corrobore la production et l'analyse des données *qualitatives* et *quantitatives*. En outre, elle intervient dans la relation entre le cadre sociocognitif³⁸, dont la validité relative est souvent restreinte localement (*emic*), et un « résultat » forcément intelligible par toute une communauté scientifique (*etic*). Dans sa démarche, le chercheur devra différencier rigoureusement le cadre normatif prévalant dans un contexte socioculturel précis des faits à

³⁶ Barnard (A.): "*Emic and etic*", In: Barnard A, Spencer J, eds. *Encyclopedia of social and cultural anthropology*. London: Routledge, 1996.

³⁷ Denzin (NK.), Lincoln (YS.): "*Handbook of Qualitative Research*". London: Sage, 2000.

³⁸ Dobie (P.): "*The Global drylands initiative, 2001-09 - Challenge Paper: poverty and the drylands.2001*" <http://www.undp.org/drylands/docs/cpapers/Poverty%20and%20the%20Drylands.doc>.

CHAPITRE 3: PRESENTATION DE LA COMMUNE RURALE D'AMBOHIMANGA ROVA

I- Historique de la Colline bleue

I.1- Ambohimanga Rova: « Un témoignage exceptionnel de la civilisation malagasy »³⁹

Ambohimanga était la capitale de l'Imerina auparavant et fut une des trois grandes villes composant Antananarivo Avaradrano (Ifaty, Ambohidrabiby, Ambohimanga). Elle était aussi la capitale du *foko* hova « Tsimahafotsy ». « Tsimadilo », ainsi s'appelait l'endroit ancestral où fut construit Ambohimanga au temps jadis. A cette époque, le village était connu sous la dénomination de « Mahandrihono ». Puis Andriamborona l'a renommée par Ambohitrakanga avant d'être désigné définitivement comme Ambohimanga par Andriamasinavalona ou son fils Andriantsimitoviaminandriana, connu comme le premier roi d'Ambohimanga (1675-1710 ou 1740-1755). Plus tard, c'est dans cette communauté que naquit le roi Imboasalama qui, après la conquête d'Antananarivo, devint le roi Andrianampoinimerina ou *prince désiré par l'Imerina*. En effet, quand Andriamasinavalona partagea son royaume vers 1710, Ambohimanga (« colline bleu ») devint la capitale d'un de ses quatre fils. La principauté échut au futur Andrianampoinimerina en 1787, et c'est sur cette colline qu'il conçut le projet d'unifier un pays « dont les seules limites seraient la mer ». **Le grand roi fit de fréquents séjours à Ambohimanga même après avoir transféré sa capitale à Antananarivo**, et c'est là qu'il voulut être inhumé, tout comme Ranavalona Ire et Ranavalona II, qui aimaient venir se reposer sous les ombrages de cette belle cité. La colline royale d'Ambohimanga devint ainsi la première colline sacrée de l'Imerina et en même temps le berceau du royaume et de la dynastie qui a fait de Madagascar un État moderne et internationalement reconnu dès 1817⁴⁰. Elle est associée à des valeurs identitaires et émotionnelles très fortes relevant du caractère sacré du site à travers ses tombeaux royaux vénérés, ses nombreux lieux de culte (fontaine, bassins et bois sacrés, pierres de sacrifice), et ses arbres royaux à allure majestueuse.

³⁹ Cf. : « *Boky firaketana ny fiteny sy ny zavatra malagasy* », p.359-362; – « *Dictionnaire historique et géographique de Madagascar* », p.29 ; – « *Tantaran'i Madagasikara isam-paritra* », p.530-531

⁴⁰ Deschamps (H.), « *Madagascar* », Paris: Presses Universitaires de France, 1976.

Capitale religieuse et ville sainte du royaume de Madagascar au XIXe siècle, la colline royale était le lieu d'enterrement de ses souverains⁴¹. Elle resta une « cité interdite » jusqu'en 1897, année où l'administration coloniale transféra les dépouilles royales à Antananarivo pour casser la résistance morale liée à ces symboles. Le site recèle des preuves archéologiques claires de l'ancien exercice du pouvoir et de la justice. Il est encore aujourd'hui au cœur des pratiques religieuses de beaucoup de malgaches et constitue une mémoire vivante de la religion traditionnelle.

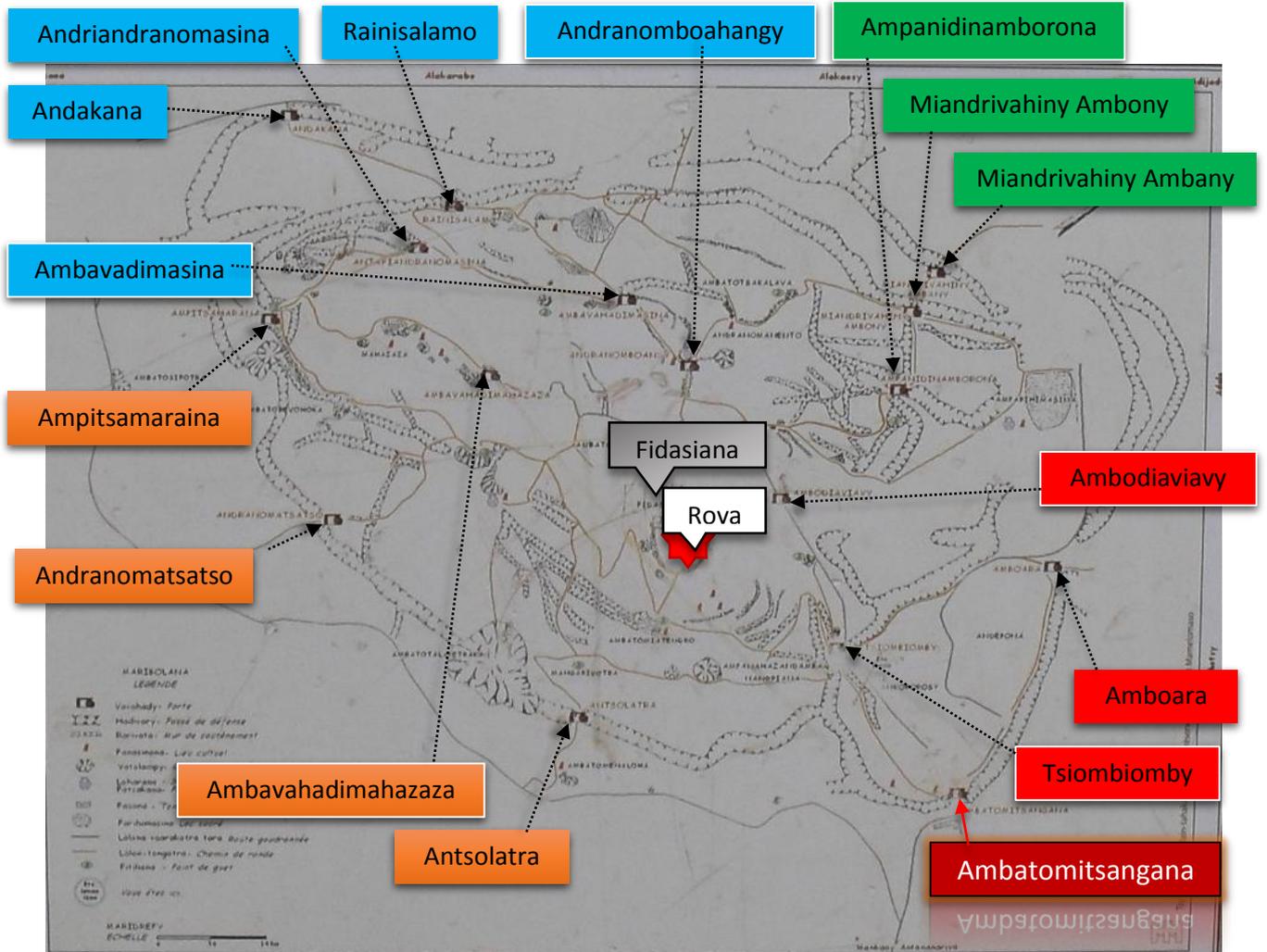
I.2- Système de fortifications

La colline royale d'Ambohimanga se compose d'un système de fortifications constitué d'une série de fossés et de **16 portails** (*vavahady*, *photo ci-dessous*) fortifiés permettant l'accès et disposés selon des considérations de gestions et de défenses mais également suivant des préceptes astrologiques. Sept d'entre-eux furent construits sous Andriantsimitoviaminandriana dont Ambavahaditsiombiomy à l'Est, Ambodiaviavy au Nord-Est, Ampanidinamborona au Nord, Andranomboahangy au Nord-Ouest, Ambavahadimasina à l'Ouest, Ambavahadimahazaza au Sud, Ambavahadikely au Nord.

La porte principale et la mieux conservée Ambatomitsangana ou « *Pierre levée* » se situe à l'Est, elle est coiffée d'un poste de guet et flanquée d'un énorme disque de pierre (4,50 m de diamètre, 30 cm d'épaisseur, environ 12 t). Il fallait les efforts conjugués de 20 soldats pour le faire rouler matin et soir. Des disques similaires barraient jadis l'accès de tous les villages fortifiés des Hautes Terres. Le site d'Ambohimanga est entouré de fossé ou *Hadivory* pouvant dans le temps atteindre plus de 30m de profondeur et est composée d'un ensemble bâti cohérent délimité par un enclos royal et associant une place publique : le *Fidasiana*; on y rencontre aussi d'autres lieux de culte naturels ou bâtis, un ensemble de lieux sacrés ainsi que des terrains pour la culture et qui sont protégés par un haut mur érigé en 1847, à la demande de Ranaivalona Ière. Selon une vieille technique de construction, les pierres sont jointes à l'aide d'un mélange de chaux et de blancs d'œuf.

⁴¹ Coppet (M.) « *Madagascar* », Paris, Encyclopédie de l'Empire français, 2 vol. 1947

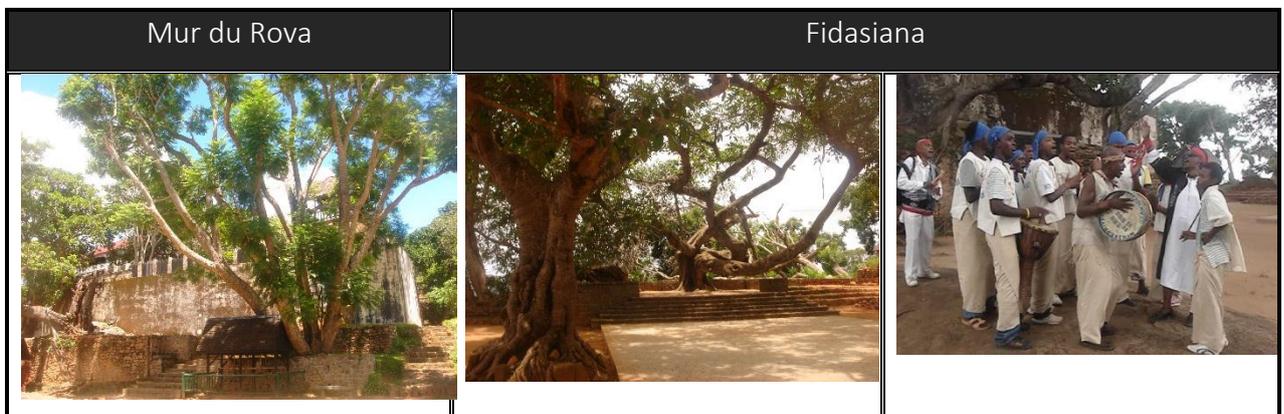
Figure 3 : Système défensif d’Ambohimanga Rova



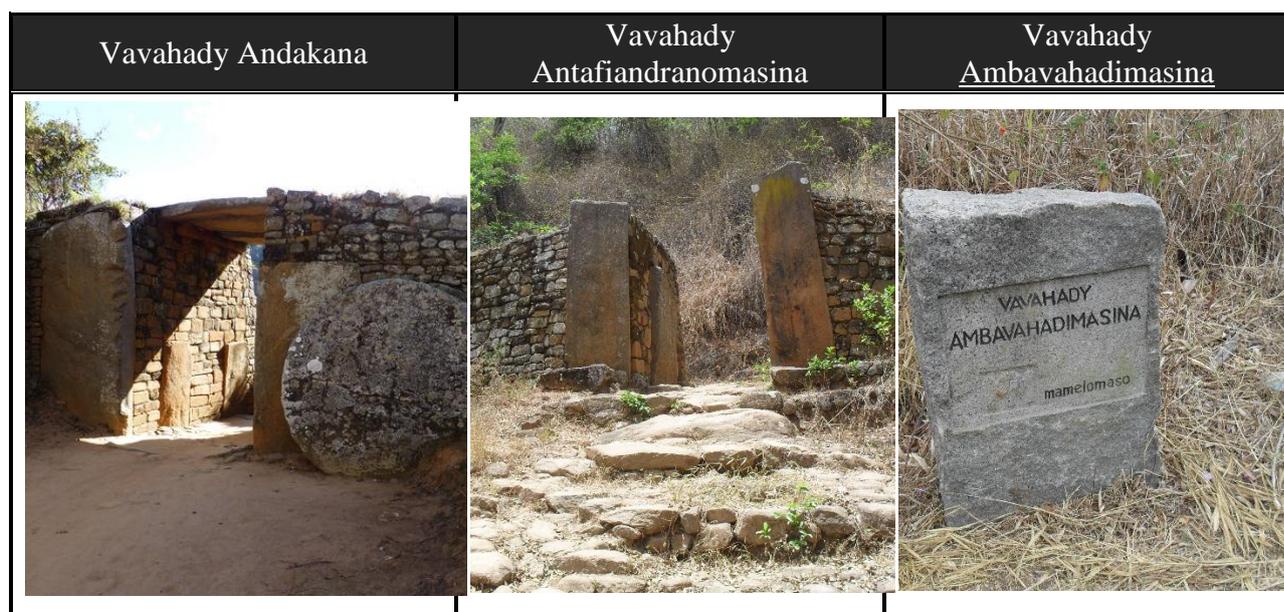
: Portail ou Vavahady

Source: Boky firaketana ny fiteny sy ny zavatra malagasy

Figure 4 : Photographie sur quelques vavahady (portails) et le fidasiana



Source: Photographie personnelle, 2016



Source: Photographie personnelle, 2016

Le *fidasiana* situé devant le mur du Rova était à la fois une place de justice et un lieu où des fêtes importantes s'organisaient. D'immenses *Amontana*, espèces de figuiers sacrés, Jacarandas, Filaos et *Aviavy* semblent insensibles au temps qui passe. Sur cette place, on peut remarquer une vaste estrade ainsi que la pierre sacrée où fut intronisé Andrianampoinimerina.

I.3- La Citadelle d'Ambohimanga

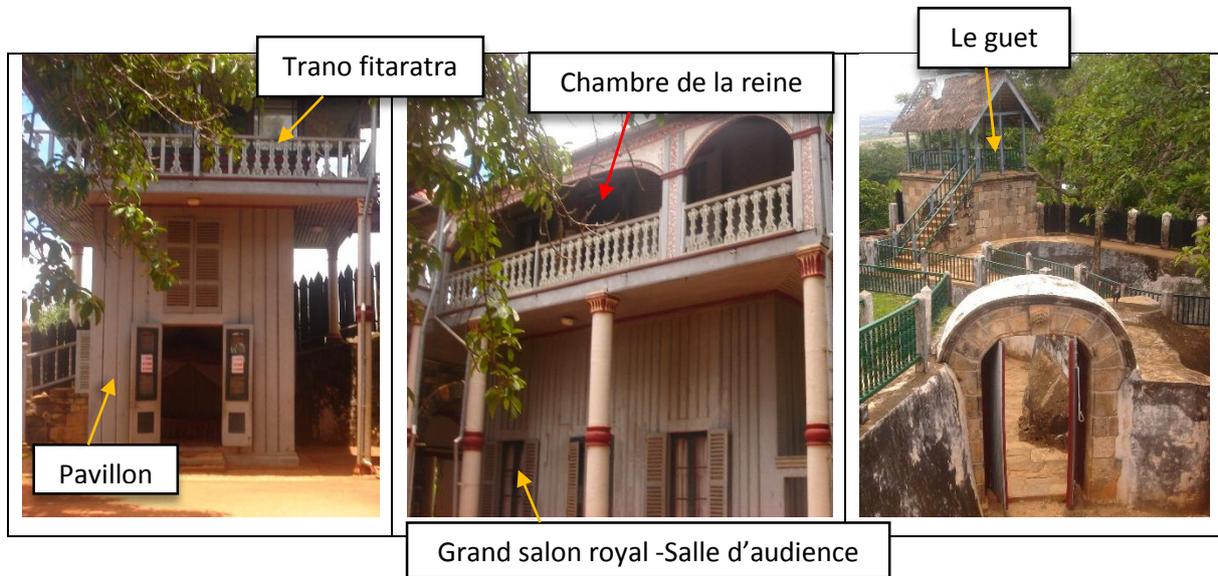
La colline dispose d'une cité royale sise à l'emplacement dit de **Mahandrihono** traduit littéralement "*de celui qui sait attendre (le pouvoir)*" du nom de la case royale du Roi Andrianampoinimerina. La citadelle de Mahandrihono abrite :

1- Le palais de Mahandrihono ;

2- Le palais de Manjakamiadana : salle à manger et chambre de la reine prolongée par un pavillon vitré du conseil de gouvernement. Il comprend **deux pavillons** en bois avec étage où venaient séjourner les reines Ranaivalona I et Ranaivalona II. Ces deux édifices en palissandre, reliés par un balcon à balustre, datent de 1871. Le premier abrite une salle d'audience et un grand salon, au rez-de-chaussée, et la chambre de la reine à l'étage. Au mobilier d'époque s'ajoutent de riches présents de souverains étrangers. La chambre de la reine est un lieu sacré, propice à l'accomplissement des vœux, et maints visiteurs laissent dans les meubles des prières destinées aux mânes de la souveraine. Le second pavillon, où la reine réunissait le Conseil des ministres, doit son nom de *Trano fitaratra*, « *maison de verre* », aux baies du premier étage. Les vitres furent importées d'Europe par l'Anglais Parrett en 1862. En outre, le bien désigné abrite les vestiges d'une forêt primaire conservant de nombreuses espèces végétales

endémiques et de plantes médicinales. Derrière, le « *dobo* » ou la **piscine royale** revêt une importance particulière. C'est là que l'on procède à l'ablution et à l'aspersion d'eau pour les cérémonies du nouvel an, appelée **FANDROANA (bain royal)**. Les poissons étant pris dans le lac Itasy. A côté du *dobo*, se trouve le guet.

Figure 5: Le palais de Manjakamiadana



Source: Photographie personnelle, 2016

3- Un lieu **alahamady** du nord-est : *Ambavahaditsiombiomy*, destin puissant, passage obligé des souverains uniquement.

4- Les **sept tombeaux alignés** où reposent les dépouilles royales et leurs proches parents.

5- Le parc à zébu fut réservé aux **boeufs volavita** (noir au front blanc) et **malaza** (rouge entier) pour les sacrifices royaux (la circoncision, la fête du bain ...).

I.4- Le Rova : symbole de la puissance politique royale

La colline royale d'Ambohimanga constitue un exemple éminent d'ensemble architectural (le Rova) et de paysage culturel associatif (bois, fontaine et étang sacrés) illustrant des périodes significatives de l'histoire humaine du XVIe au XIXe siècle dans les îles de l'Océan Indien. La position particulièrement élevée du Rova traduit l'importance politique du site et lui confère une place très significative parmi les ensembles fortifiés de l'Imerina (région d'Antananarivo). De par sa position géographique, la colline royale d'Ambohimanga offre une vue circulaire déterminante pour le choix stratégique d'une résidence défensive. Ainsi,

Ambohimanga témoigne d'un pouvoir royal puissant, d'un centre décisionnel devant par la suite faire modèle. L'indéniable architecture de style traditionnel malgache et européen de la cité royale témoigne des diverses étapes politiques de l'histoire de Madagascar.

Le paysage de la colline royale d'Ambohimanga est associé à des événements historiques importants (lieu de l'unification malgache), ainsi qu'à des traditions et croyances toujours vivantes et ayant une Valeur universelle exceptionnelle (culte des Ancêtres). Le caractère éminemment sacré du lieu et de ses composantes justifie le respect et la vénération que les malgaches lui vouent depuis des siècles. Le site constitue un témoignage remarquable de la culture austronésienne (Indonésie) à travers le culte des Ancêtres et les pratiques agricoles, notamment la riziculture irriguée et en gradin d'une part et, d'autre part, de la culture africaine (Afrique Orientale et australe) à travers le culte de la personne royale. Les malgaches attribuent une importance capitale et vouent un respect absolu à la colline royale d'Ambohimanga qu'ils fréquentent pour s'imprégner de l'esprit des lieux, se ressourcer et demander bénédiction et protection pour tout ce qu'ils entreprennent dans la vie. C'est aussi un lieu de culte et de pèlerinage pour eux ainsi que pour de nombreux étrangers, et ce depuis des siècles.

I.5- Visage paysagère de la Colline bleue

La colline royale d'Ambohimanga a préservé son intégrité visuelle. Le site est en bon état physique, la végétation recouvre de façon continue les pentes de la colline malgré l'envahissement de certaines espèces exotiques ou locales (bambusa, lantana, pinus). La forêt de la colline constitue l'élément résiduel le plus important de la forêt primaire à feuilles caduques qui recouvrait auparavant l'intérieur de Madagascar.

Cette forêt comprend des espèces endémiques, des espèces ligneuses, des espèces herbacées et des plantes médicinales. L'abondance du « zahana » (*Phyllarthron madagascariensis*) et des plantes médicinales constitue le caractère particulier de la forêt d'Ambohimanga. Par ailleurs, la forêt a gardé son pouvoir de régénération et les cycles biogéochimiques, en particulier celui de l'eau, continuent d'être actifs, assurant à la fontaine et à l'étang sacré leur continuité d'usage.

I.6- Authenticité infrastructurelle et expression du sacré à travers un mode de vie traditionnelle

La disposition au sommet de la colline de l'enclos royal avec ses bâtiments est conforme à la tradition de l'Imerina (région d'Antananarivo), en particulier, et de Madagascar, en général. Le caractère sacré du site se manifeste dans les pèlerinages et les sacrifices dont il est témoin. Les différents éléments qui le composent sont représentatifs des savoir-faire et des croyances traditionnels : les habitations des vivants sont en bois et en végétaux (matériaux vivants), tandis que les demeures des morts sont en pierre (matériaux froids et inertes). Les matériaux utilisés respectent les traditions constructives de leur époque. Les travaux de restauration entrepris depuis 1996 utilisent les matériaux et les techniques de construction basés sur la compétence traditionnelle malgache et respectent la vision cosmologique du lieu pour en préserver l'authenticité. Par ailleurs, les cases saintes en bois, symbole des tombeaux royaux démolis par les autorités coloniales françaises, ont été reconstruites en 2008 par l'État malgache en respectant les rites, les règles de construction et les matériaux traditionnels (pour le choix des essences de bois en particulier), en raison de leur importance symbolique. De ce fait, les restes mortels des souverains retirés du site en 1897 ont été remis dans leurs caveaux originels afin de consolider la sacralité du lieu.

II- Cadre administratif

II.1- Monographie

La Commune Rurale d'Ambohimanga Rova se situe à 21km au nord d'Antananarivo, sur la RN 51 complète les 12 communes du *district d'Antananarivo Avaradrano*⁴² entre autres Alasora, Ambohimalaza Miray, Ambohimambola, Ambohimangakely, Anjeva Gara, Ankadikely Ilafy, Ankadinandriana, Fieferana, Masindray, Sabotsy Namehana et Talatavolonondry. Ambohimanga, une des 12 collines sacrées de Madagascar fut la capitale d'Andrianampoinimerina. C'est de là que ce roi lança ses campagnes de réunification de

⁴² **Antananarivo Avaradrano** est un district de Madagascar, situé dans la partie est de la province de Tananarive, dans la région d'Analamanga. Le district est constituée de douze communes (Kaominina) rurales sur une superficie de 617 km² pour une population de 343 516 habitants et une densité de 557 hab./km²- Institut National de la Statistique, Madagascar, « Collectivité malgache » [archive], GeoHive, 1993-2011 (20 juillet 2014)

l'Imerina. De par son homogénéité géographique, sociale et économique, les contours administratifs définissent d'eux-mêmes cette collectivité territoriale d'Ambohimanga Rova en tant que Commune encadrant à son tour 22 Fokontany sous sa tutelle administrative.

Figure 6: Localisation cartographique de la Commune d'Ambohimanga Rova



Source : *Googlemap, 2016*

Ces 22 fokontany sont repartis en trois arrondissements principaux : ceux au niveau de l'arrondissement d'Ambohimanga Rova: Ambohimanga Rova, Ambohimandroso, Ambohimarina, Ambohitrandriamanjaka, Ambohitrimo, Avarakady, Fiekena, Soamonina, Soavinandriamanitra ; ceux au niveau de l'arrondissement d'Anosiarivo: Anosiarivo, Ambodisiarivo, Ankazobe, Antsakakely, Mahatsinjo ; et enfin pour l'arrondissement de Manakasina: Manankasina, Ambohidahy, Iavoambony, Imanja, Imeritsiafindra, Malaza, Soavinimerina, Vakinampasika. Les fokontany les plus éloignés des services administratifs communaux sont situés à 12 km du chef-lieu de la commune, il s'agit d'Ambodisiarivo et de Malaza.

- La commune d'Ambohimanga Rova est entourée par 6 communes limitrophes :

Au Nord : la commune d'Ambohipihaonana et Imerimandroso (District d'Ambohidratrimo)

Au Sud : la commune de Sambotsy Namehana

A l'Est : la commune de Talata Volonondry et de Manadriana

A l'Ouest : Ambatolahy Tsimahafotsy (District d'Ambohidratrimo)

Cette Commune a une superficie de 52,49 km² pour une population de 20.000 habitants, dont 65%⁴³ sont actives et réparties dans les secteurs suivants :

-Agriculture et élevage : grâce à quelques plaines propices à diverses cultures : riz, maïs et légumineuses et l'étendue de la surface pour le bétail.

-Artisanat : principalement orienté vers la broderie avec une large participation des femmes.

-Tourisme : en plein essor. La commune abrite le Palais royal datant du XVIIe siècle, plusieurs sanctuaires dédiés aux ancêtres (ivohasina) encore observés jusqu'à nos jours; des villages et des vestiges typiques de l'imerina.

-Fonction publique : enseignants, médecins et employés de l'administration, local ou à Antananarivo employés de zone franche dans les communes environnantes. D'autre part, le métier individuel couvre un large domaine de spécialité.

Ainsi nous pouvons énumérer quatre fonctions de la Commune rurale d'Ambohimanga Rova :

II.2.1.1- Une fonction résidentielle qui connaît un développement urbain

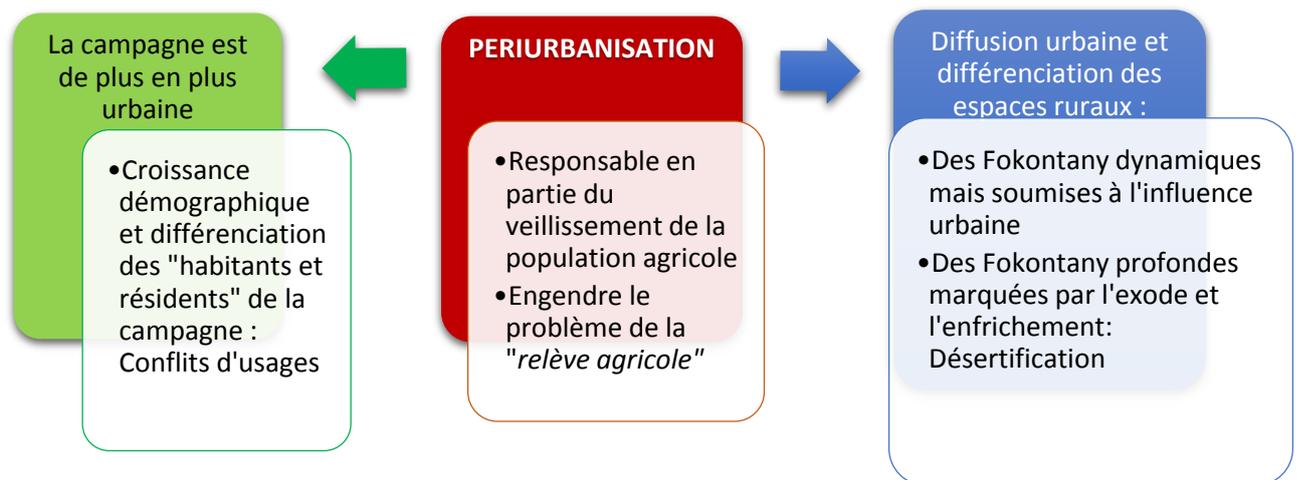
Les campagnes ne sont plus, pour la majorité, des terres d'exode. La logique de la périurbanisation s'accroît (des communautés rurales sont polarisées par le pôle urbain qui se développe), avec deux phénomènes : accroissement de la maison individuelle et de l'accession à la propriété.

La fonction résidentielle diffuse dans les espaces à dominante rurale. La population de la majorité des Fokontany augmentent depuis l'an 2000 : installation de nouveaux habitants (actifs ou retraités) et régression de l'exode agricole. *Il y a encore des campagnes où les départs prédominent* et les services aux populations sont inégalement répartis. Les communautés

⁴³ INSTAT

moyennes et celles qui sont plus modernisées concentrent l'offre des services attirant les jeunes ruraux; le périurbain, et le rural diffus surtout, souffrent d'une pénurie de services. C'est dans les petites communes isolées que le recul des services s'observe le plus nettement.

Figure 7 : Phénomène de périurbanisation



Source : Modélisation personnelle, 2016

II.2.1.2- Une fonction productive plurielle qui s'affirme et se diversifie

Elle se caractérise par :

- Une croissance de l'emploi en milieu rural

-La place relative de l'agriculture en termes économiques : l'agriculture n'est plus l'activité économique prépondérante en termes d'emplois et de valeur ajoutée, mais elle continue de structurer l'espace. Le nombre d'actifs agricoles diminue et la productivité du travail non-agricole augmente. La main d'œuvre reste familiale, mais on observe une part croissante des salariés permanents et saisonniers.

-Le poids significatif de la tertiarisation de l'économie : Les emplois et activités liés directement aux populations (services aux particuliers, services de santé, d'éducation, commerces) fournissent la plus grosse part des emplois ruraux.

- Le développement plus ou moins long du commerce interne :

- Le quatrième jour de la semaine laisse place à un marché hebdomadaire et constant -le tseña d'Alakamisy- où des interactions économiques, des échanges commerciales et sociales réunissent les paysans de tous les fokontany et des environs étalant les fruits de la terre et les richesses agricoles. Tout en essayant de garder une autosuffisante alimentaire, une frange de

paysans coopèrent avec des entreprises agricoles privées pour exporter les produits à l'extérieur de la localité afin de subvenir à leurs besoins financiers.

Ces relations transcendent les simples réseaux marchands en une culture villageoise et même rituelle qui anime la vie rurale de la commune aussi bien caractérisée par son potentiel agricole que par sa démographie.

- Une coopération interinstitutionnelle :

-Réhabilitation et rénovation du CSB II, la remise officielle des **travaux de rénovation avec électrification solaire** ainsi que la réhabilitation du réservoir d'eau pour le **CSB II d'Ambohimanga Rova** a été effectué en novembre 2015 ;

-Pour le cas de l'EPP Ambohitrimo, le Ministre de l'Education Nationale, Paul Rabary a assisté le 9 novembre 2015 à l'inauguration de cinq nouvelles salles de classe à l'**EPP d'Ambohitrimo** construites par le *Lion's club Analamanga*. A part ces **cinq salles de classe**, le club de service a également offert du matériel pédagogique, entre autre une imprimante, des tableaux et des tabliers aux enseignants, ainsi que des kits scolaires aux élèves. "*Au total, la valeur de ce don s'élève à 45 000 dollars environ*" a déclaré Jean Michel Bedo, président du Lion's club Ambohimanga.

II.2.1.3- Une fonction récréative et touristique

-Le tourisme, une activité structurante : les sites historiques et écologiques représentent un pourcentage important des destinations touristiques des malgaches comme le site Royale de la Colline Bleue. Les dernières années ont vu les Championnats de moto cross, par exemple la **9ème édition du XCountry Acerbis** qui s'est tenue dans la Commune le dimanche **18 octobre 2015**⁴⁴.

D'autres raisons encourageant cette fonction récréative sont l'attrait pour la nature et les activités de nature, accessibilité de la campagne, morcellement du temps libre, ... Mais le secteur marchand ne représente qu'un faible taux des nuitées (concurrence des familles et des résidences secondaires) et la contribution des agriculteurs dans l'offre touristique reste très marginale.

-Les activités récréatives : croissance et hétérogénéité surtout autour des centres urbains, avec, éventuellement, des conflits d'usage...

⁴⁴ Un circuit de 6 kms complètement inédit dans une nature très variée, pour 2h30. Publié à 9 oct. 2015 à 10:32 par Commune Ambohimanga Rova. 9ème XCountry Acerbis : **Mananiera-Mangabe-Andakana**. 43 pilotes dont 2 femmes et 3 adolescents (entre 12 et 14 ans).

-Les résidences secondaires : Mais dont la part dans l'ensemble du patrimoine bâti stagne et même régresse. Les raisons : sédentarisation, accession à la propriété de la résidence principale, conditions économiques générales plus difficiles, etc.

II.2.1.4- Une fonction de nature

Quatre enjeux majeurs :

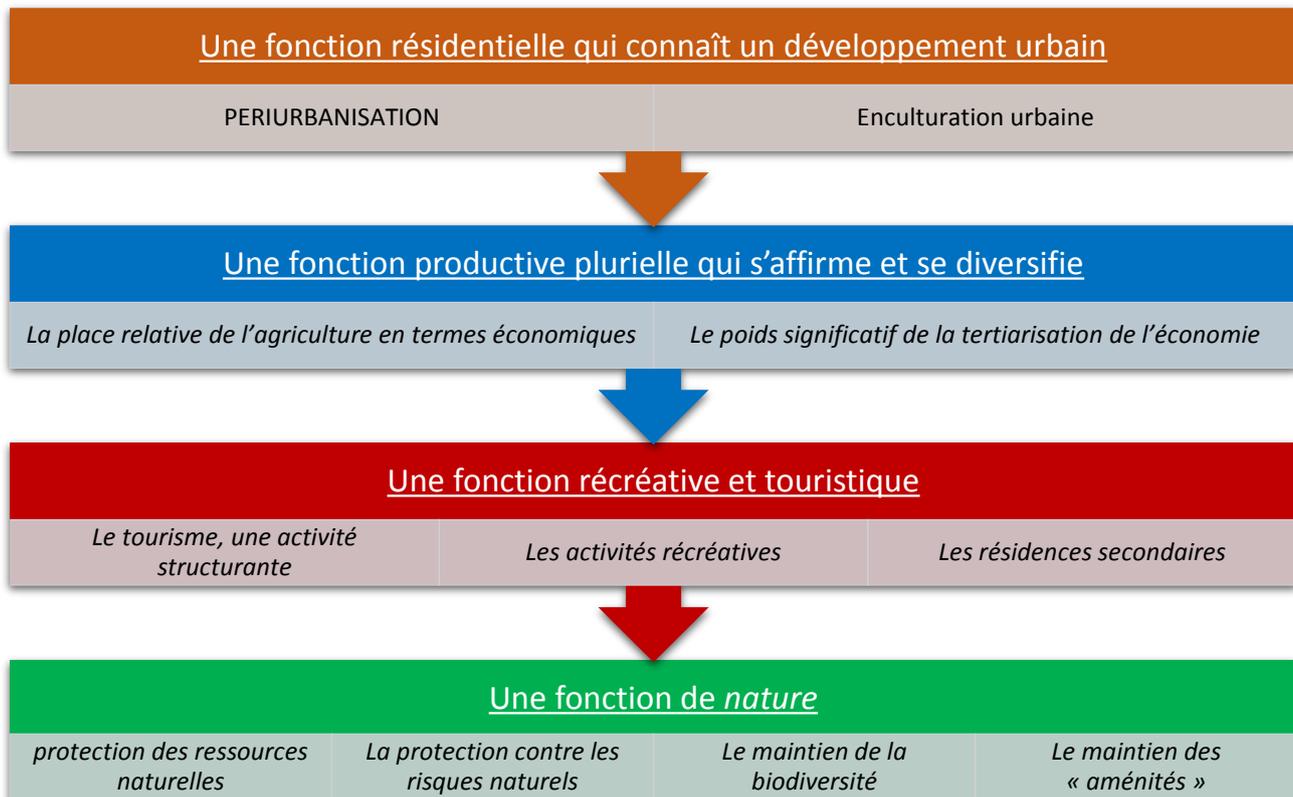
-La protection des ressources naturelles.

-Le maintien de la biodiversité.

-La protection contre les risques naturels.

-Le maintien des « aménités » (charmes, attraits) et du cadre de vie.

Figure 6 : Synthèse des fonctions de la Commune d'Ambohimanga Rova



Source : Modélisation personnelle, 2016

Interprétation :

En tant qu'espaces producteurs de ces « fonctions de nature », les territoires ruraux en sont aussi « consommateurs ». L'agriculture couvre la majorité du sol rural au détriment de la forêt qui ne représente une superficie de plus en plus réduite (la forêt d'Ambohimanga très réduite). Cette fonction de nature bouleverse les modes de fonctionnement et de décision.

Dans le cadre des politiques publiques, on voit émerger de nouveaux « territoires » : bassins versants, services de gestion de l'eau, zones spéciales de conservation dans le cadre de la directive habitat... Ceux-ci deviennent de nouveaux espaces d'analyse des enjeux, de concertation, de négociation, de conflits, etc. Les facteurs qui influent sur ces dynamiques rurales sont bien connus, qu'il s'agisse de l'évolution démographique, de l'intégration au marché ou du changement des politiques " *d'encadrement* ".

Cependant peut-on encore aujourd'hui compter sur l'agriculture villageoise dans un contexte de développement avec les conditions précaires et les outils rudimentaires entre les mains de nos paysans? Quoiqu'il en soit, on peut dire que le métier agricole a survécu à la principale manifestation de la dégradation de l'économie malgache. Manifestation traduite par une perte d'emploi phénoménale au niveau national car le nombre de chômeurs en plus à Madagascar, depuis 2009, est estimé à 336.000⁴⁵.

Le métier agricole ne peut faire vivre la population que si celui-ci restait relativement stable ; mais aujourd'hui où il ne reste plus de nouvelles terres à défricher, le surplus de population doit faire autre chose. Comme la population rurale s'est accrue rapidement, ce phénomène se propage progressivement. Ainsi, vers la fin des deux dernières décennies, l'agriculture ne pouvait faire vivre toute la population. C'est aussi pour cette raison qu'on a connu un exode plus ou moins massif vers la ville d'Antananarivo qui n'est qu'à une vingtaine de kilomètre. Ces gens vont alors travailler dans l'industrie et les services, ce qui créé, sur un plan d'ensemble, une diversification grandissante des emplois et des professions. La Commune contemporaine connaît ainsi une différenciation des occupations, caractéristique d'une société moderne.

Toutefois, ce constat participe moins dans la construction d'un modèle d'analyse que dans l'affirmation d'un « nouvel enjeu ». L'« agriculteur familial » qui représente la majorité des actifs ruraux n'est pas simplement un objet d'étude mais la forme sociale d'une production permettant de dépasser le modèle socialiste et le modèle productiviste. Si les chercheurs remettent en cause la dimension paysanne, il n'en sera rien de la dimension familiale.

Nous avons vu disparaître les sociétés paysannes pour voir advenir l'agriculteur moderne. Si la civilisation agricole cessait d'être paysanne, elle demeurerait familiale. Ce débat a été relayé aussi bien par des anthropologues, des sociologues culturalistes que par des

⁴⁵ BANQUE MONDIALE, "Madagascar : chiffrer les coûts de la crise politique" Madagascar, 05 Juin 2013.

marxistes, pour qui l'entrée de l'agriculture dans le mode de production capitaliste s'est faite à travers la petite production marchande, familiale avant tout⁴⁶.

III- Conclusion et synthèse sur la présentation du cadre de recherche

Contrairement à sa mise en pratique à Madagascar, la laïcité semble être une conception dont la rigueur conduit à la considérer comme une notion purement négative consistant dans l'absence de reconnaissance et de financement des cultes, et, selon la Constitution de 1913, elle implique l'exclusion de la religion de la sphère publique de l'État. Afin de mesurer cette distance entre la théorie et son application, nous avons revisité les rapports entre le système politique et le système religieux malagasy dont la coexistence a engendré le FFKM en 1980, une institution chrétienne se voulant comme médiateur entre le pouvoir révolutionnaire et son opposé politique, mais dont l'implication a été inattendue et déterminante selon Jacques Tronchon : « *l'effondrement du régime de Didier Ratsiraka et l'ascension d'Albert Zafy à la tête de l'État* ». Sans vouloir pousser cette réflexion plus loin, il a été préférable d'intégrer l'étude dans une méthodologie d'enquête visant une approche holistique et systémique du phénomène, deux techniques qui seront aussi largement utilisées dans la suite de tout le travail afin de comprendre la dynamique intrinsèque et extrinsèque du phénomène religieux politique.

A travers l'analyse du cadre administratif et la monographie de cette circonscription rurale, les faits parlent d'eux-mêmes, la Commune a subi l'assaut de la modernité, plus vulnérable quant à sa culture mais plus résistante économiquement que ses semblables en raison de la proximité de la ville d'Antananarivo (21Km). Elle assure dorénavant des activités diversifiées telle qu'une fonction productive plurielle qui s'affirme et se diversifie, une fonction résidentielle qui connaît un développement urbain, une fonction récréative et touristique ainsi qu'une fonction de nature.

⁴⁶ Tepicht 1973 ; Servolin 1985 et 1989 ; Tchayanov 1990

PARTIE 2 : RESULTATS DES ENQUETES

PARTIE 2 : RESULTATS DES ENQUETES

Introduction partielle de la deuxième partie

Cette partie veut analyser quelques points saillants des précédentes données théoriques ainsi que des informations quantitatives et qualitatives soustraites du terrain. Nombre de travaux dans ce rapport s'emploieront à décrypter les formes manifestes de résistance de la *culture villageoise* aux changements⁴⁷ apportés par les institutions exogènes. Pour Marcel Jollivet et Henri Mendras : « *Si les sociétés locales existent, elles jouent un rôle important dans le changement, soit qu'elles le freinent ou même le rejettent, soit au contraire qu'elles l'appellent, soit plus simplement qu'elles l'infléchissent dans un sens ou dans un autre. Une véritable sociologie du changement passe donc par l'analyse de leur fonctionnement* »⁴⁸. L'hypothèse essentielle d'ordre théorique à laquelle nous nous rallierons est que *pour qu'un système social fonctionne, il paraît nécessaire que les différents éléments qui le constituent obéissent à des principes communs et soient mutuellement dépendants les uns des autres*⁴⁹.

Cette seconde partie de la recherche va donc permettre d'avoir un aperçu pragmatique, une approche pratique du phénomène religieux politique en milieu rural. Nous structurerons les résultats d'enquête de telle sorte qu'on puisse saisir dans le troisième chapitre les déterminants socio-culturels de la perception du fait politico-religieux. Le quatrième chapitre nous permettra de mettre en évidence le positionnement des ruraux face à la politique.

⁴⁷ Jollivet et Mendras, eds. 1971

⁴⁸ Cités par Bodiguel en 1986

⁴⁹ Ibid. : 12

CHAPITRE 3 : LES DETERMINANTS SOCIO-CULTURELS **DE LA PERCEPTION DU FAIT POLITICO-RELIGIEUX**

I. Présentation de l'échantillon de la démographie locale

Avant d'entamer directement l'essentiel du sujet visant la perception de l'impact de la religion la politique, ce premier rapport tentera de déterminer le niveau d'instruction des ruraux qui est un élément indispensable non seulement à la prospérité des ménages mais aussi au niveau culturel et intellectuel qui permettra déjà d'avoir un aperçu sur les déterminants de la perception religieuse et citoyenne des paysans malagasy.

I.1- Identité socio-religieuse de la population enquêtée

Comme nous le savons, l'identité malgache a une double origine indonésienne et africaine, mêlée d'influences arabe, européenne, indienne et chinoise ; la dimension religieuse y tient une place importante. Bien avant le christianisme, la religion traditionnelle affirme l'existence d'un Dieu lointain qui est « un quelqu'un » (Andriamanitra, prince parfumé) et un créateur (Andriananahary, prince créant).

Avec Dieu, se trouvent des esprits qui sont les ancêtres des hommes : tantôt maléfiques tantôt bénéfiques, ils interfèrent dans la vie des humains qui se doivent de les neutraliser ou de se les concilier. Les hommes sacrés s'appellent ombiasy ou mpisikidy (devins), mpisorona (prêtre), mpanandro (astrologue) et mpamosavy (mauvais sorcier). Ils agissent par l'intermédiaire de charmes (ody), talismans (sampy) ou amulettes diverses⁵⁰.

Le christianisme *se greffe* donc sur ce tronc religieux traditionnel. Les convertis récusent la polygamie et l'esclavage, et parlent de *l'égalité* entre les hommes. Depuis, on compte plus d'une trentaine d'édifice religieuses dont 05 ECAR, 10 FJKM, 03 EEM et plus d'une quinzaine d'églises protestantes évangéliques dans la Commune d'Ambohimanga Rova⁵¹.

⁵⁰ Ce socle originel s'est enrichi, du XI^e au XV^e siècle, d'un apport arabe qui a introduit localement l'abstention du porc et d'autres animaux impurs, l'horreur du chien, les bandelettes sur les morts, le tombeau (kibory est un nom arabe). Il a donné au pays le vocabulaire des jours et des mois du calendrier lunaire, de l'astrologie et de la divination, ainsi que le jeu d'échecs.

⁵¹ Données recueillies à la mairie.

Tableau 1: Niveau d’instruction et identité religieuse

Niveau d'instruction Appartenance religieuse	Primaire	Collège	Lycée	Universitaire	TOTAL	Fréquence
Catholique	8	7	0	0	15	18,8%
Protestant	22	17	10	4	53	66,3%
Anglican	3	4	0	1	8	10,0%
Eglise évangélique	2	1	1	0	4	5,0%
TOTAL	35	29	11	5	80	100%
Fréquence	43,8%	36,3%	13,8%	6,3%	100%	

Source : Enquête personnelle, 2016

Malgré le bas niveau d’instruction singularisant les paysans malgaches du fait que **43 %** d’entre eux n’ont jamais suivi les enseignements secondaires, nos enquêtes de terrain ont cependant révélé un taux maximum d’alphabétisation car les interviewés ont au moins franchi le seuil de l’école primaire. Selon les données à la mairie, parmi les 22 fokontany, 19 d’entre-eux disposent au moins d’un établissement d’enseignement primaire et dont certains en possèdent jusqu’à 03 ou 04 comme Anosiarivo (03), Avarakady (04), Soavinimerina (03) et Manakasina (03) constituants des relais scolaires pour les fokontany environnants. Ceci est un témoignage vivant de l’effet généralement positif des relations entretenues par la dynastie royale avec les sociétés missionnaires pour l’implantation des écoles, et en particulier en Imerina (dont les détails seront révélés plus bas).

Les autres résidents, moins nombreux sont plutôt de niveau secondaire (**36,3%**). Ces caractéristiques ont des relations étroites avec le faible développement des CEG car si les EPP sont aux nombres de 17, les établissements secondaires (09 au total) ne peuvent accueillir la totalité des nouveaux diplômés du CEPE sans parler du fait qu’il n’y a qu’un seul CEG et son annexe parmi les 09 établissements secondaires dans le territoire communale ; les autres sont de nature confessionnelle et privée, ce qui n’est pas à la portée des ruraux qui sont pour la majorité des agriculteurs dont les conditions de vie sont déjà assez précaires.

D'autre part, *le niveau de scolarisation est aussi conséquent sur la finalité du travail*. S'il n'y a seulement que **20%** des résidents qui ont estimé nécessaire de poursuivre les études après le collège, c'est que la plupart des **80% enquêtés** ont jugé leur capital humain assez suffisant pour entrer dans la vie active. Le travail dans la société traditionnelle consiste en effet à exploiter les ressources naturelles pour satisfaire les besoins de la famille. La destination primitive est une destination physiologique dans la mesure où il s'agit de trouver les moyens pour entretenir ou protéger le corps. Pour sa subsistance, la société doit elle-même produire tous les biens dont elle a besoin. La multiplicité des besoins de l'homme explique la polyvalence de l'économie traditionnelle. Dans sa finalité, le travail traditionnel est donc orienté essentiellement dans la satisfaction des besoins de la communauté dont les limites dépassent rarement celles du village.

Par ailleurs, il est force de constater que **66,3%** des ruraux sont des fidèles protestants. Ce pourcentage indique combien les habitants de la Colline bleue et des environs sont imprégnés par l'écho d'un enracinement vigoureux du protestantisme depuis le XIX^{ème} siècle. Dans l'histoire politique, sociale et culturelle de Madagascar, l'introduction du protestantisme occupe une place exceptionnelle, car c'est par les missionnaires envoyés par la Société missionnaire de Londres, à partir de 1817, que s'y exerça de façon décisive l'influence européenne. Certaines couches sociales aisées, mais exclues de la vie politique à cause de leur affiliation à des Églises dissidentes, encadrent ces mouvements dans un messianisme à l'échelle mondiale, l'évangélisme ou humanitarisme.

Entre 1792 et 1818, ces courants s'organisent en sociétés à buts philanthropiques. Parmi elles, la London Missionary Society est la plus importante, lorsqu'un concours de circonstances la conduit à décider l'envoi de missionnaires à l'île Maurice (1814) puis à Madagascar (1817). C'est ainsi que l'année 1820 fut marquée par l'arrivée du pasteur Jones de la L.M.S avec l'ouverture de la première école à Ifidirana et qu'en 1824, avait débuté les travaux de traduction de la Bible en Malgache⁵². D'une part, la religion chrétienne était devenue plus populaire malgré l'interdiction de Ranavalona I de sa confession, les martyrs ont inspiré un grand nombre de fidèles. Parmi eux, Rasalama a été la première martyre malagasy. Elle était aussi parmi les premiers malagasy à être baptisés (mai 1831) et à communier à Ambatonakanga, la première église protestante, le 05 juin 1831. Le christianisme fut déclaré illégal en 1935 mais Rasalama se refuse de s'y soumettre. Elle a reçu la peine de mort, pour cause de rébellion contre la volonté

⁵² Achevé en 1835

de la reine et c'est le 14 août 1837 qu'elle fut exécutée, transpercée d'un coup de lance après une marche à pied tout en prière et en cantique...*une marche devenue légendaire* et dont la mémoire a refait surface plusieurs fois surtout pendant les années noires de la colonisation.

D'autre part, les églises devaient aussi leurs forces au retour des architectes et des missionnaires européens -au temps des règnes successifs des reines Ranavalona entre 1863 à 1895- qui fortement inspirés des temples, églises et cathédrales d'Europe, ont voulu montrer la maîtrise des techniques de construction à l'époque en bâtissant des édifices religieux dont Ambohipotsy (1863), Ampamarinana, Faravohitra, le petit temple à l'intérieur du Rova, la cathédrale catholique d'Andohalo et la cathédrale anglicane St-Laurent d'Ambohimano.

Cette période brève mais capitale de 1818 jusqu'aujourd'hui nous a révélé que si les églises chrétiennes sont présentes presque partout dans les 22 fokontany de la Commune d'Ambohimanga -ayant atteint *un haut pourcentage de fidèle* parmi l'ensemble des résidents⁵³- c'est que l'enthousiasme pour l'évangélisation à Madagascar, encouragé par le zèle nationaliste des précédents historiques et prônant la liberté chrétienne s'est largement répandu et est devenu un phénomène centro-périphérique du monde chrétien, au sens géographique, qui fournit les bataillons de prêtres et de missionnaires malagasy. Cela a aussi convergé en un phénomène marginal, au sens sociologique, qui touche les classes défavorisées par la mutation industrielle et les convertit à divers fondamentalismes.

Conclusion : Ainsi, un meilleur niveau d'instruction rend les paysans capables d'identifier toutes les opportunités qui se présentent d'abord économiques et agricoles mais aussi dans leur perception de la vie sociale et politique de la société malagasy. En ce qui concerne particulièrement la dynamique rurale, le capital humain peut avoir deux effets opposés. Dans un pays à niveau de développement plus élevé, les milieux ruraux dotés de résidents plus diplômés sont plus vulnérables à la disparition⁵⁴. La main d'œuvre qualifiée risque à tout moment de quitter la zone rurale en cas d'opportunités d'emploi plus intéressantes au niveau du secteur moderne. Par contre, dans les pays les moins avancés, le niveau d'éducation du promoteur ou des employés est une opportunité qui aide les exploitations à être plus performantes et plus pérennes.

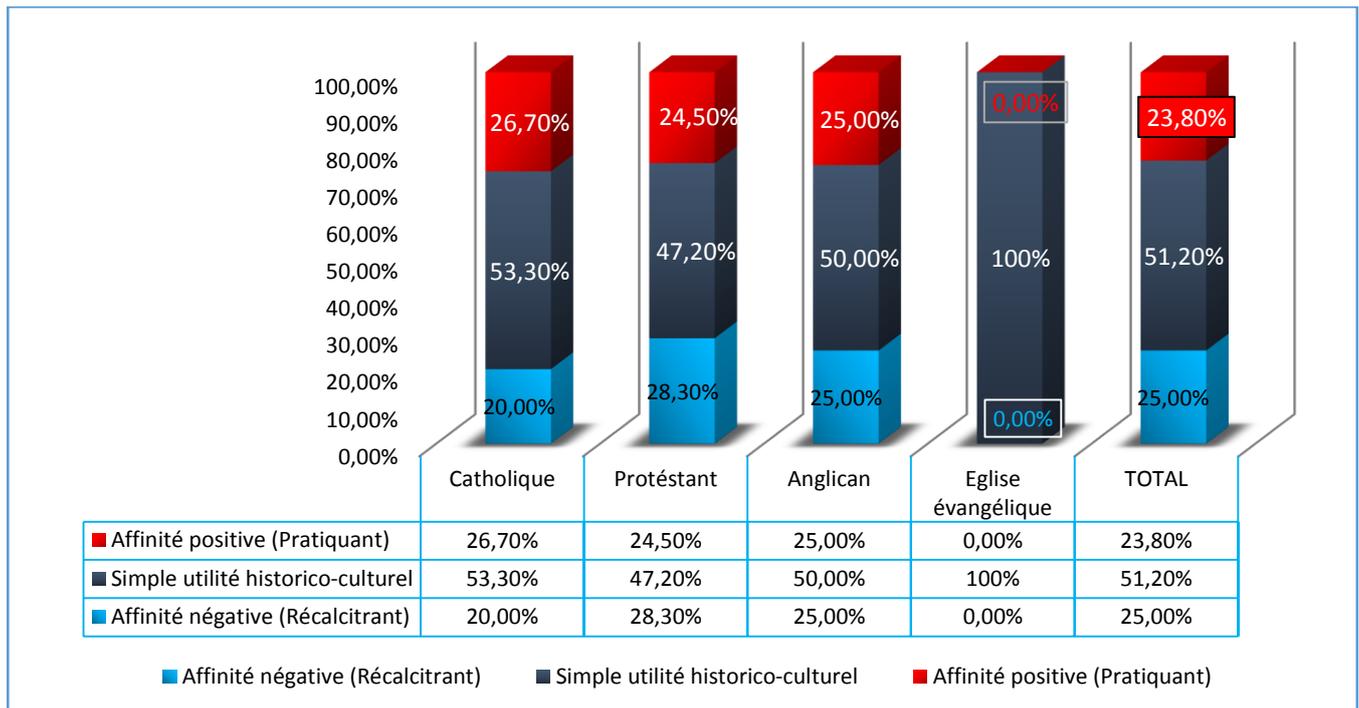
⁵³ En dehors des prêtres et des *mpanandro*, tous les paysans enquêtés déclaraient une affiliation chrétienne mais en ce qui concerne le métissage culturel, nous en reparlerons plus bas.

⁵⁴ Marniesse, 1999

I.2-Un christianisme imprégné par un syncrétisme culturel

Avant tout, le syncrétisme⁵⁵ est d'abord un concept relationnel dont l'usage a été et demeure pour le moins cacophonique ; il désigne un rapport potentiellement réciproque, jouant de totalité à totalité (de religion à religion, ou de religion à culture, voire de culture à culture). « Par syncrétisme, on entend généralement, et le plus souvent dans un sens péjoratif, l'amalgame d'éléments religieux ou culturels de provenances diverses, ainsi dans certaines acculturations entre le christianisme et telle ou telle religion traditionnelle hors d'Europe (comme antérieurement, entre ce même christianisme et des données de l'Antiquité tardive ou de traditions locales au Moyen Âge, etc.). Aujourd'hui, on recourt tout spécialement au terme "syncrétisme" dans le cadre des "recompositions religieuses" en cours dans nos sociétés occidentales : nouveaux mouvements religieux, adaptations de traditions religieuses orientales, nouvelles gnoses, ésotérismes, Nouvel Âge, séduction pour les traditions apocryphes, occultismes, etc. »⁵⁶

Tableau 2 : Appartenance religieuse et affinité aux cultes traditionnels



Source : Enquête personnelle, 2016

⁵⁵ Du verbe *sygkrèteizein*, qui signifie : « faire alliance », « se coaliser à la crétoise ». Les Crétois habituellement divisés renoncent à leurs luttes fratricides et pratiquent le « syncrétisme », c'est-à-dire se réconcilient, au moins provisoirement.

⁵⁶ Gisel (P.) [dir.], « Syncrétisme », in *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, 1995.

Les missionnaires et l'évangélisation massive ont converti la majeure partie de la population rurale, mais, à l'image des Samaritains de l'Antiquité, la population n'a pas oublié pour autant ses anciens rites. Ainsi, dans la commune d'Ambohimanga Rova, des chrétiens (23,80 %) pratiquent toujours les rites ancestraux et célèbrent des fêtes en l'honneur des *Razana*.

Professer publiquement sa Foi en une religion révélée, tout en s'adonnant discrètement aux pratiques culturelles traditionnelles, souvent présentées comme incompatibles avec le Christianisme, est une attitude syncrétique religieuse⁵⁷ qu'adoptent nombre de ruraux dans la Commune. Faire fi de l'évangile reçu à l'Eglise pour se rendre chez un féticheur à la recherche de « *tsodrano* ». Malgré la fréquentation des églises le dimanche, certains d'entre eux n'hésitent pas à consulter les *mpanandro* ou les douanes dès qu'il y a une menace d'un sortilège. Pour d'autres, le syncrétisme est le seul gage pour être à l'abri de mauvaises surprises que préparent des mécréants, à toute personne. La place manque pour retracer dans le détail les méandres de l'histoire malagasy de 1820 jusqu'à notre époque contemporaine autour des phénomènes syncrétiques mais ce que l'on peut dire c'est que **les circonstances ont été décisives** et que les aïeux ont été embrouillés psycho-culturellement par la coexistence alternative et à tour de rôle de la religion traditionnelle et de la religion chrétienne *ébranlant les rapports sociaux*. Parmi ces événements circonstanciels, on peut citer :

-Le droit d'évangéliser contre les apports de la civilisation européenne au temps de Radama I ;

-La première Bible imprimée en malagasy suivi par l'expulsion des étrangers anglais et français sous Ranavalona I qui renforce le pouvoir par des mécanismes de contrôle en deux domaines, la corvée généralisée et les cultes ancestraux;

-Les traités signés par le roi Radama II avec la France et l'Angleterre garantissant la liberté d'action de missionnaires et la liberté religieuse des chrétiens malagasy⁵⁸ ;

-L'attachement aux traditions et aux coutumes sous Rasoherina avec le renouvellement des traités sur cette liberté religieuse avec la Grande Bretagne en 1962 ;

⁵⁷ Le syncrétisme religieux est une pratique religieuse issue du mélange d'éléments pris dans différentes croyances. Ce phénomène est le fruit d'un métissage provenant du contact entre plusieurs religions, Dr Roch Hounghin, enseignant au département de Sociologie-Anthropologie à l'Uac.

⁵⁸ Ibid.

-Le remplacement des sampy par la Bible aux temps du Premier ministre Rainilaiarivony dont les autorités ont donné à cette religion un cachet purement malagasy et indépendante du christianisme des missionnaires ;

-Les conflits idéologiques et dogmatiques à l'intérieur du christianisme, entre-autre entre le protestantisme considéré comme l'expression de la religion officielle de l'Etat Royaume sous Ranavalona III et le catholicisme comme celle du pouvoir colonial, mais aussi à l'extérieur où une frange de groupes sociaux qui tentent de conserver une certaine autonomie ancêtre-culturelle. En fait, les officiers de la Reine ont rarement aidé les pères, sans parler des difficultés rencontrées par leurs églises entre 1883-1886 puis en 1894, lorsqu'en pleine guerre franco-malgache, les missionnaires catholiques, de nationalité française, sont obligés de quitter la Grande île⁵⁹. Mais à la conquête de Madagascar par la France, ce sera au tour des protestants, souvent assimilés aux Anglais, de connaître des arduités à l'effondrement de la religion du Palais. Autant les missionnaires protestants du XIXème siècle ont-ils pu jouir des faveurs des empereurs royaux pour étendre leur influence, autant certains catholiques profitent de l'amalgame « protestants, Anglais » et « catholiques, Français » pour gagner en influence auprès des populations et en convertir une grande partie de la population décidant de suivre ce qu'elle pense être la religion du nouveau pouvoir ;

- Enfin, il y a la mise en vigueur de la laïcité en 1913, une tentative de discrimination sévère contre la créativité religieuse qui s'exerce dans la continuité de l'implantation des paroisses et la compétition pour les nouveaux rôles ecclésiaux, ainsi que dans l'indigénisation du sermon, du chant religieux et la création du spectacle de hira gasy en l'honneur des ancêtres: genres foisonnants qui témoignent de la quête d'une identité chrétienne autochtone, inspirée par la résistance culturelle merina. Le christianisme pâtit de l'utilisation autoritaire qu'en font les militaires pour suppléer aux carences du réseau administratif.

A chaque fois, un retour aux cultes ancestraux s'accomplit donc, sans que les pratiques chrétiennes soient pour autant abandonnées. Ainsi apparaît l'ambivalence marquant jusqu'à nos jours le rapport merina à l'étranger, allié bienfaisant ou agresseur de l'intimité⁶⁰. A plusieurs reprises de l'histoire de Madagascar, la perception populaire malagasy peu éclairé sur les vérités religieuses a été bouleversée par le changement permanent du système culturel des gouvernants.

⁵⁹ Hubsch (B.) : « *L'Eglise avant la colonisation* », op.cit

⁶⁰ Françoise (R.-J.) : « *Bible et pouvoir à Madagascar au XIXe siècle* », Ed. Karthala, 1991, 848 pages

La réalité syncrétique de la société malagasy contemporaine n'est que l'expression d'un héritage obscurci que les aïeux, sous le joug de l'acculturation, nous ont légué.

Pour des sons de cloches moins partisans, même si des chercheurs expliquent que le syncrétisme religieux se justifie aujourd'hui par la recherche permanente du Salut, de la sécurité ou de l'assurance. L'approche syncrétique permet d'analyser les influences qui recomposent une religion, ces « déplacements »⁶¹ doivent s'arrêter avant de faire perdre à la religion ce qui en fait l'identité. La religion malagasy moderne est très caractérisée par le syncrétisme, qu'il soit d'assimilation ou d'association, rendant les influences entre religions très complexes.

II- Relation ambivalente entre politique et religion : l'appréciation des ruraux

Par rapport à la constitution antérieure, le principe de la laïcité de l'Etat a été renforcé depuis cette quatrième République sur tout le territoire national malgache. Dans l'article 1, le mot "laïc" a été ajouté en fin de la phrase si ce n'était pas le cas dans la Constitution de la troisième République modifiée en 1998 et 2007. De plus, dans l'article 2, il a été stipulé que "l'Etat affirme sa neutralité à l'égard des différentes religions". La laïcité de la République repose sur le principe de la séparation des affaires de l'Etat et des institutions religieuses et de leurs représentants. Malgré ce fait, la religion constitue l'un des terrains privilégiés des investissements des politiciens, et les hommes d'Église participent largement aux activités à caractère politique. Il n'est pas excessif dans ce contexte d'affirmer que la religion occupe une place non négligeable dans la vie politique malgache.

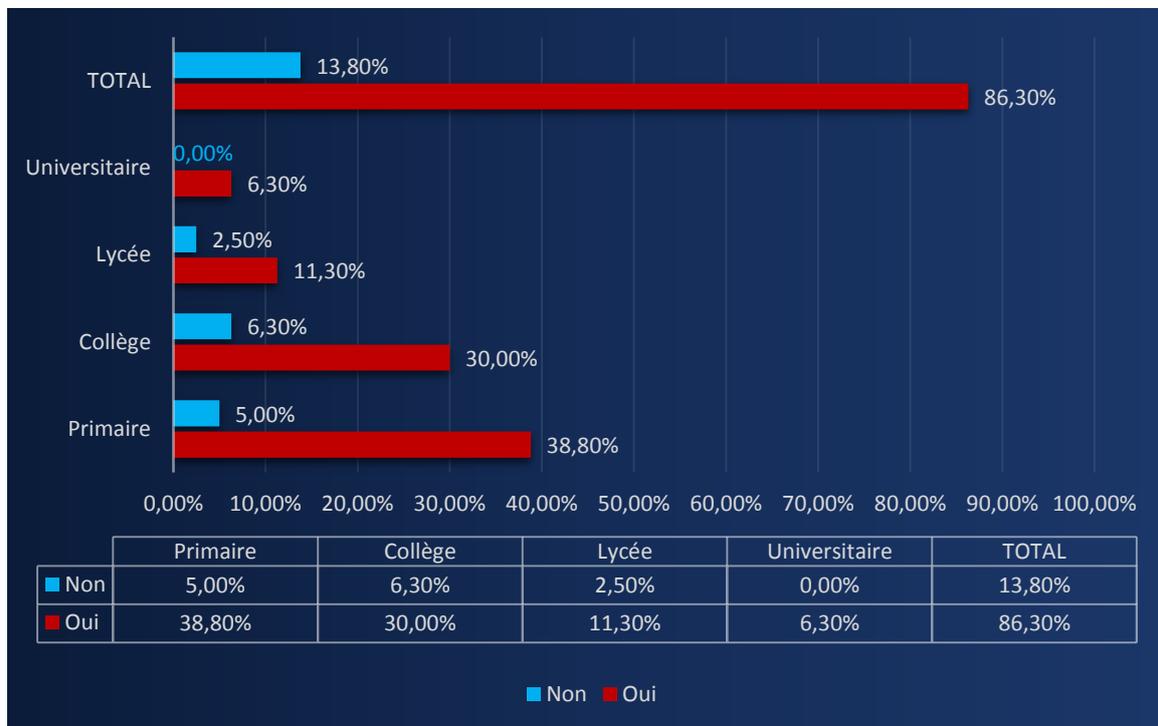
Nous sommes témoins des liens entre l'État et les institutions ecclésiastiques sous le régime Ravalomanana, tombé le 17 mars 2009, qui conduisent à « l'évangélisation de l'État malgache » et de la « politisation du religieux ». L'organisation de cette démarche révèle l'image d'un président qui exerce à la fois le rôle de chef d'État et de chef religieux comme Melchisédech⁶², le roi-prêtre de la Bible. Elle montre que la religiosité se trouve incorporée dans la vie politique. Ce phénomène contraste avec la mise en pratique de la laïcité à Madagascar, en ce sens qu'il manifeste un écart entre la théorie et la pratique. D'un côté, il y a une République qui s'affirme laïque, et de l'autre, il existe une forte imbrication de la politique et de la religion. Malgré cela,

⁶¹ Il y a "déplacement" lorsque la signification d'un phénomène se modifie tandis que sa forme reste la même. Van der Leeuw (G.), *op. cit.*, § 94, p. 593

⁶² *La Bible*, Genèse 14: 18

s'affirme une tendance à interdire aux communautés religieuses toute prise de position dans le domaine politique.

Tableau 3 : Avis sur l'implication de la religion dans la vie politique



Source : Enquête personnelle, 2016

Seules « **13,80 %** des personnes interrogées sont réticentes quant à la participation des entités religieuses à la vie politique tandis que **86.30%** leur feraient confiance, indique le rapport du sondage. C'est dire de l'importance du religieux dans le quotidien du Malgache. Le citoyen malgache accorde beaucoup d'importance à la spiritualité et ne se permet pas de discréditer les entités religieuses. De ce fait, les questions autour de la conviction confessionnelle sont comme des sujets intimes, personnels et sacrés. Mais ne serait-ce que pour cette considération que le citoyen a du religieux, l'Etat ne peut en ignorer ni l'existence et ni l'influence qu'il peut avoir sur le citoyen.

Du fait de l'importance capitale de ces données, nous allons scinder les résultats obtenus en deux réflexions principales. On analysera d'abord le pourcentage positif en fouillant diachroniquement ce qu'il en est dans le contexte historique pour discerner les valeurs originelles de la religion et de la politique à Madagascar ainsi que les premières formes de rapport entre le système de pouvoir et l'institution religieuse. On traitera ensuite le pourcentage négatif dans une histoire plus moderne de la société malagasy mais toujours dans les règles de diachronie afin de retracer globalement la trajectoire de cette relation d'imbrication.

II.1- Analyse du pourcentage positif par rapport au contexte diachronique

La raison pour laquelle **86.30%** déclare l'utilité de la religion dans la gestion de la société malagasy s'explique par le fait que le malgache lambda a longtemps reconnu la puissance du sacré non seulement dans son quotidien mais aussi dans la vie de la communauté. Surtout, l'adhésion au christianisme met en cause la légitimité sacrée au souverain. Avec l'expansion du christianisme, et en raison des litiges territoriaux comme de la crainte d'une occidentalisation de certaines élites locales, nombre de conflits éclatèrent entre les dirigeants et missionnaires étrangers, de même qu'entre croyants et non-croyants. Ainsi, la reine Ranavalona I (1782-1861), dans son discours du 1er mars 1835⁶³, a déclaré que ses ancêtres ont fait régner les rois de l'Imerina, y compris elle. Ce discours témoigne de sa fidélité à ses ancêtres et de son *attachement à leur culte pour consolider son pouvoir et légitimer son autorité*⁶⁴. Elle renvoya les missionnaires et entama la persécution des premiers chrétiens.

Un peu plus tard, à l'aube de l'époque coloniale, la légitimité des détenteurs du pouvoir provenait de leurs rapports avec les ancêtres royaux. L'importance des reliques royales sur le plan socio-politique dans le nord-ouest de l'île, à Majunga, est un exemple éclairant *des rapports profonds* entre la religion traditionnelle et la politique. Dans cette région, la possession et le culte des reliques royales constituent le support fondamental de légitimation du pouvoir et la légitimité du pouvoir dépend de ce support, car elles sont la source de la sacralité⁶⁵. On peut observer la même vision politico-religieuse dans d'autres régions de l'île.

II.1.1- A l'origine des conflits entre religion et politique : A qui jeter la première pierre ?

Après la conversion de la reine Ranavalona II (1829-1883) et des dignitaires du royaume merina au protestantisme, conversion scellée par le baptême de la reine le 21 février 1896, le pouvoir semble favoriser les missions des réformés ; lors de l'intronisation de la reine, le 3 septembre 1886, la Bible est substituée aux idoles royales qui, sur son ordre, ont été brûlées⁶⁶. A l'époque coloniale, l'idée d'une séparation des affaires religieuses et des affaires politiques commence à surgir dans le paysage politique malgache, même si les rapports entre l'État et la religion restent ambigus et complexes.

⁶³ D'où l'interdiction du christianisme en 1835, suivie de l'expulsion des missionnaires puis de tous les étrangers, et de violentes persécutions entre 1837 et 1857 (la martyre protestante Rasalama a été exécutée le 14 août 1837).

⁶⁴ Cité par Boudou (A.) : « *Les Jésuites à Madagascar au XIX^e siècle* », t. I, Paris, Beauchesne, 1940, p. 233-234.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Deschamps (H.) : « *Histoire de Madagascar* », 4^e édition, Paris, Berger-Levrault, 1972, p. 178.

Les déclarations des autorités en témoignent. La lettre-circulaire de Mgr Jean-Baptiste Cazet, vicaire apostolique de Madagascar de 1892 à 1898, adressée le 19 février 1897 aux missionnaires catholiques reflète les rapports complexes entre la politique et la religion à la fin du XIXe et au début du XXe siècle⁶⁷. Par ailleurs, le gouverneur général de la colonie de Madagascar, Simon Gallieni interdit aux autorités publiques françaises et malgaches de s'immiscer dans les affaires religieuses ; le motif de cette interdiction est le **respect même de la liberté religieuse**⁶⁸. On est là en face d'une laïcisation *avant la lettre* qui est entendue comme une séparation nette de la gestion des affaires religieuses et des affaires publiques.

Cependant, les missions chrétiennes étant toujours aussi essentielles à la nouvelle administration pour instruire et enseigner aux Malgaches, celle-ci ne peut que s'appuyer sur les établissements confessionnels existants pour la scolarisation. Le succès éducatif oblige ! Malgré le vent d'anticléricalisme qui soufflait en métropole et malgré la volonté du Général Gallieni d'organiser un enseignement officiel et laïc, le développement des écoles et la propagation de la langue française continuent d'être confiés aux missions chrétiennes, aussi bien catholiques que protestantes. *Faute pour la colonie d'avoir un budget suffisant pour mettre en place une école officielle et laïque*, les écoles confessionnelles sont subventionnées, et en échange, les autorités peuvent exercer sur elles inspection et contrôle.

II.1.2- De la délimitation du champ d'action religieux à l'ingérence métropolitaine :

«Un moteur d'initiation des chrétiens à la vie politique »

Autant le Général Gallieni a-t-il laissé libre les écoles des missions, autant Victor Augagneur, anticléricaliste notoire, veut-il leur rendre la vie impossible pour l'Eglise. Alors que la plupart des écoles missionnaires construites au XIXème siècle et au début de la colonisation sont implantées dans les enceintes des églises et des temples, voire partagent le même bâtiment, le nouveau gouverneur général interdit que l'enseignement soit livré dans les locaux destinés au culte. Les autorisations d'ouverture d'école privée sont délivrées par le gouverneur général lui-même, tandis que l'accès aux établissements d'enseignement supérieur, telles que les écoles régionales ou l'école professionnelle supérieure, nécessite un passage préalable auprès de l'école officielle.

⁶⁷ Archives générales des Spiritains (AGS), 2M 1.2b.3, « *Correspondance de Mgr Cazet, vicaire apostolique de Madagascar* ».

⁶⁸ Lettre circulaire de Mgr. Cazet dans Koerner (F.) : « *Histoire de l'enseignement privé et officiel à Madagascar* », Paris–Montréal, L'Harmattan, 1999, p. 185.

Cet évincement des écoles confessionnelles par décrédibilisation ne manquent pas d'avoir des **impacts sur la scolarité de centaines de milliers d'enfants** surtout que les écoles publiques sont en incapacité numérique et loin de couvrir l'ensemble des zones où se sont déjà implantés les établissements confessionnels.

Le protestantisme, accusé d'antipatriotisme parce que « créant fatalement des Eglises nationales et des Eglises indigènes à cause de son absence de discipline doctrinale et de hiérarchie »⁶⁹, est le plus à souffrir de cet anticléricalisme frisant la persécution jusqu'à l'adoption en 1913 de la loi adaptant à Madagascar la loi métropolitaine sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Rappelons que, sous le gouvernorat d'Albert Picquié⁷⁰, cette loi est entrée en vigueur à Madagascar par **le décret du 11 mars 1913**. Une date constituant en effet l'un des repères les plus importants dans la chronique de la laïcisation de la Grande Île.

Malgré ce décret, *la frontière entre le religieux et le politique reste poreuse*. Les autorités coloniales continuent à contrôler les affaires religieuses. Elles se réservent le droit d'autoriser l'ouverture d'écoles confessionnelles et d'édifices de culte⁷¹. Elles contrôlent les mouvements des missionnaires, *sous prétexte de préserver la stabilité et la sûreté de la Dépendance*. Le regard de l'administration publique sur les affaires religieuses s'étend au-delà de la surveillance des mouvements des religieux ; il va jusqu'à collecter secrètement des renseignements sur leurs activités. La demande du gouverneur général de Madagascar au chef de la région de Diégo-Suarez, le 15 décembre 1934, de lui faire parvenir « tous les renseignements utiles sur l'attitude des Capucins originaires d'Alsace » travaillant à Nosy-Be depuis 1932 l'atteste⁷². Mais « cette persécution a eu pour effet inattendu **de préparer les chrétiens aux luttes politiques** », analyse l'historien Frédéric Randriamamonjy, cité par Marc Spindler⁷³.

Faut-il dès lors s'étonner que les nationalistes ont été nombreux dans les milieux chrétiens, notamment protestants et que certains de ces nationalistes sont même des hommes d'Eglise ? Dire que c'est la persécution menée contre les Eglises qui a favorisé le développement du sentiment national ne serait pas tout à fait exact.

⁶⁹ Zorn (J.F.) : « *Laïcisation et séparation des Eglises et de l'Etat dans la plus grande France coloniale* », op.cit

⁷⁰ Albert Picquié succéda à Victor Augagneur (1855-1931) en 1910 ; il fut gouverneur de Madagascar jusqu'en 1914.

⁷¹ Hubsch (B.), *loc. cit.*, p. 342.

⁷² ANOM, Série D, DS 525, 1934-1935 : *Affaire Lopinot*, « *Lettre du gouverneur général de Madagascar et Dépendance à Monsieur le chef de la région de Diégo-Suarez, Tananarive le 15 décembre 1934* ».

⁷³ Spindler (M.) : « *L'antiprottestantisme à Madagascar, 1895- 1913* », in ZORN, Jean François, *Concurrence en mission*, op.cit

C'est en ce sens que l'oppression coloniale finit par créer un sentiment de rejet de tout appareil d'Etat alors que « les missions chrétiennes constituent des institutions sur lesquelles les indigènes peuvent s'appuyer », tandis que les pasteurs et les curés deviennent des ray aman-dreny, des confidents, des guides et des conseillers⁷⁴.

II.1.3- L'Église : « l'une des actrices majeures de la vie politique malagasy »

A Madagascar, le déficit de démocratie, l'absence de contre-pouvoir, l'élimination de l'opposition ont toujours abouti, comme ailleurs, au despotisme et à la tyrannie en dépit des bonnes intentions initiales. Membres de leur société, les Églises donnent leur point de vue lorsque la société est en difficulté. Les évêques catholiques l'ont fait dès avant la colonisation : dès 1889, le premier évêque de Tananarive avait dit sa préoccupation face à la pratique de l'esclavage. Ce soutien est courageux à l'époque où le colonialisme bat son plein et où la lutte pour l'indépendance s'intensifie. La formation des mouvements nationalistes, tel la **Vy Vato Sakelika**⁷⁵ (VVS), l'atteste. Le combat gagne le milieu culturel à travers la production poétique et rhétorique du mouvement littéraire *Mitady ny very*⁷⁶ dont les acteurs participent au mouvement VVS dans les années 1920 et 1930⁷⁷. Bien que majoritairement composé d'Européens, l'épiscopat reconnaîtra le légitime nationalisme en 1934, et la légitimité de l'aspiration à l'indépendance en 1953.

De nombreuses déclarations l'illustrent, à l'exemple de celle des évêques catholiques affirmant le 23 janvier 1934, en *soutien des mouvements pour l'indépendance de Madagascar*, que « l'Église approuve et favorise un juste nationalisme, celui qui veut à son pays sa sécurité, le respect de ses droits, sa vraie place dans le concert mondial⁷⁸ ».

Le 18 juillet 1948, les Ordinaires de Madagascar⁷⁹ publient deux lettres, l'une aux chrétiens malgaches, l'autre aux chrétiens européens, à l'issue de leur réunion qui s'est tenue du 14 au 17 juillet 1948 à l'occasion de la consécration épiscopale de Mgr Victor Sartre par

⁷⁴ Rabearimanana (L.) : « Protestantisme et nationalisme à Madagascar » in *Revue historique des Mascareignes, Chrétientés australes du 18ème siècle à nos jours*, n°3, 2001, pp.177-189

⁷⁵ Fer Pierre Ramification.

⁷⁶ *Mitady ny very* signifie littéralement « Recherche de ce qui est perdu »

⁷⁷ Riffard (C.) : « Le Mouvement littéraire *Mitady ny very* (à la recherche de perdus) : une ressource fondamentale pour la poésie malgache contemporaine », dans « *Ici et ailleurs* » : *Postcolonial Literatures of the Francophone Indian Ocean. e-France : an on-line Journal of French Studies*, vol. 2, 2008. Disponible sur : <http://www.reading.ac.uk/e-france/Indian%20Ocean/Riffard.pdf>. (Consulté le 27.09.2015), p. 212.

⁷⁸ Cité par Urfer (S.) : « Anthropologie malgache et perception des droits humains », in Giulio CIPOLLONE (dir.), *op. cit.*, p. 69.

⁷⁹ L'expression « *les Ordinaires de Madagascar* » désigne les chefs de la mission catholique de Madagascar, vicaires et préfets apostoliques.

Mgr Ignace Ramarosandratana (1893-1957), premier évêque malgache⁸⁰. Les deux communiqués sont circonstanciels, en ce sens qu'ils se situent dans le contexte des événements du 29 mars 1947⁸¹. Au fond, ils poursuivent un seul but : **l'apaisement**. La lettre aux chrétiens malgaches est un appel au calme face à l'événement et aux conséquences qui en découlent⁸². Dans la lettre aux chrétiens européens, les Ordinaires les appellent à témoigner de la charité et du respect à l'égard de tous⁸³.

II.1.4- Rapport religio-politique sous la Première République

Sous la Première République (1960-1972), le principe de la laïcité de l'État est inscrit dans l'article 2 de la Constitution : « La République malgache proclame sa neutralité à l'égard des différentes religions. L'État et les Églises jouissent de leur autonomie dans leur domaine respectif. Ils s'interdisent toute immixtion dans le domaine qui n'est pas le leur. » La laïcité s'articule dans ce sens sur la neutralité du pouvoir public à l'égard de toutes les religions. Ainsi, le président Philibert Tsiranana (1910-1978) s'efforce d'adopter des rapports équilibrés avec les différentes confessions religieuses. Peu après son accession au pouvoir, il rend visite au pape Paul VI au Vatican⁸⁴. Puis il se rend au siège du Conseil œcuménique des Églises à Genève. Ces deux visites montrent que Tsiranana, en tant que président d'une République laïque, entend entretenir des liens équilibrés avec les différentes confessions religieuses.

⁸⁰ Delval (R.) « *Ramarosandratana Ignace* » dans *Dictionnaire Biographique des Chrétiens d'Afrique* [en ligne]. Article tiré d'*Hommes et Destins : Dictionnaire biographique d'Outre-Mer*, t. 3, Paris, Académie des Sciences d'Outre-Mer, 1977. Disponible sur : http://www.dacb.org/stories/madagascar/f-ramarosandratana_ignace.html (Consulté le 22.01.2016).

⁸¹ Dans la nuit du 29 mars 1947 éclatent à Madagascar des mouvements anticoloniaux réclamant l'indépendance de l'île. La répression par l'autorité coloniale va provoquer des dizaines de milliers de victimes. L'événement demeure l'un des épisodes obscurs de l'histoire contemporaine de Madagascar à cause des confusions qui l'entourent. Voir MAGDALAINE (A.) : « *Madagascar 29 mars 1947, Tabataba ou parole des temps troubles* », dans *E-rea* [en ligne], 8.3 | 2011, mise en ligne le 30 juin 2011. Disponible sur : <http://erevues.org/1741> (Consulté le 24.07.2015) ; Jacques TROCHON, *L'Insurrection malgache de 1947*, Paris, Karthala, 1974.

⁸² « *Communiqué des vicaires et préfets apostoliques de Madagascar aux catholiques malgaches* », Tananarive, le 18 juillet 1948, dans *L'Ami du clergé malgache (ACM)*, t. I., n° 5, septembre–octobre 1948.

⁸³ « *Communiqué des vicaires et préfets apostoliques de Madagascar aux catholiques européens* », Tananarive, le 18 juillet 1948, dans *ibid.*

⁸⁴ Cf. Saura (A.) : « *Philibert Tsiranana (1910-1978). Premier président de la République de Madagascar*, t. 1 : *À l'ombre de de Gaulle* », Paris, L'Harmattan, 2006, p. 338-339

II.1.5- Les chrétiens coalisés contre les dérives du pouvoir révolutionnaire : « Complexité relationnelle entre la religion et la politique sous la Deuxième République (1975-1992) »

Pendant la première crise de 1972, les Églises catholique, réformée et anglicane proposèrent leur médiation pour mettre un terme aux affrontements. En 1975, les luthériens se joignirent à elles pour défendre l'héritage de Ratsimandrava, le Chef d'État assassiné six jours après sa prise de fonction. Et lorsque Ratsiraka voulut imposer son idéologie marxisante et tiers-mondiste, l'Église catholique fut souvent la seule à défendre la population manipulée et exploitée. Les trois autres la rejoignirent pour former en 1980 le FFKM, Conseil des Églises Chrétiennes à Madagascar. Son engagement politique prit de l'ampleur à partir de son premier congrès, tenu en 1982. Le régime a considéré le FFKM comme un adversaire politique⁸⁵. Les chercheurs et les observateurs de la vie politique à Madagascar, dont l'historien Solofo Randrianja, affirment que le « FFKM s'illustre dans le domaine de la critique des dérives politiques⁸⁶ ». Dans ce contexte, les Églises ont incarné la figure de l'opposition pendant le premier régime Ratsiraka. De grandes figures politiques et de hauts fonctionnaires de l'État, parmi lesquels le pasteur Richard Andriamanjato⁸⁷ et le pasteur Daniel Rajakoba⁸⁸ exerçaient des responsabilités de premier plan dans leurs Églises. Sous le premier régime Didier Ratsiraka (1975-1991), Andriamanjato Richard était membre du Conseil suprême de la révolution. D'autre part, le FFKM s'illustrait aussi dans la fonction d'arbitrage pour le règlement des crises politiques. Durant les manifestations pour la démocratie, le pasteur Richard Andriamanjato soutenait le professeur Zafy Albert et créait l'AKFM-Renouveau (1989).

L'année 1989 constitue une charnière, marquée par l'élection présidentielle remportée par Ratsiraka dans des conditions douteuses, la création du KMF/CNOE (Comité National pour l'Observation des Elections) et la visite de Jean-Paul II. Depuis, les Eglises, ensemble au sein

⁸⁵ Randrianja (S.), « *Le Conseil des Églises chrétiennes à Madagascar et l'engagement politique* », texte publié par Basel Institute on Governance, Conférence « Non-State Actors as Standard Setters : The Erosion of the Public-Private Divide », Bâle, 8-9 février 2007 [en ligne]

Disponible sur : <http://www.baselgovernance.org/leadadmin/docs/pdfs/Nonstate/Abstract-Randrianja.pdf>.

⁸⁶ Randrianja (S.), « *Madagascar, le coup d'État de mars 2009* », Paris, Karthala, 2012, p. 100.

⁸⁷ Depuis la veille de l'indépendance de 1960, Andriamanjato s'était engagé dans la vie politique. Lors du referendum de 1958, il faisait voter « non » contre Philibert Tsiranana. Depuis 1958, il présidait le parti du Congrès de l'indépendance de Madagascar, l'AKFM, dont il était l'un des fondateurs. De 1959 à 1972, il était maire d'Antananarivo, tout en étant pasteur du temple FJKM d'Ambohintately (de 1957 à 2001). En 1972, il était l'un des leaders des opposants au régime en place, celui dirigé par Philibert Tsiranana. Ses engagements et ses activités politiques se sont étendus au-delà de la Première République.

⁸⁸ Le pasteur Daniel Rajakoba fait partie des hauts fonctionnaires et des acteurs politiques qui sont en même temps des hommes d'Église. Sous le gouvernement transitoire du général Gabriel Ramanantsoa (1972-1975), sous celui de l'éphémère régime du colonel Richard Ratsimandrava (5-11 février 1975) et sous le directoire militaire dirigé par le général Gilles Andriamahazo (février-juin 1975), il était pasteur de FJKM et ministre de la Fonction publique, du Travail et des Lois sociales ; il garda ce poste jusqu'à l'arrivée de Didier Ratsiraka au sommet de l'État en juin 1975. Pendant ce temps, comme pasteur, il prêchait hebdomadairement l'Évangile sur les ondes de la Radio nationale malagasy.

du FFKM, ou individuellement dans le cadre de la conférence épiscopale pour les catholiques, n'ont cessé de dénoncer ce qu'elles perçoivent comme autant de *dérives du pouvoir révolutionnaire*. Dans cette même année, les églises vont plus loin en soutenant l'Alliance démocratique, un regroupement des partis d'opposition. La contestation s'organise, encouragée par le FFKM qui convoque une Concertation nationale en 1990. Les manifestations populaires se succèdent jusqu'à la « marche de la liberté » du 10 août 1991, Madagascar a connu un turbulent et sanglant processus de démocratisation qui fait plus de 100 morts et. Le FFKM (sans les catholiques) en est partie prenante.

Lorsque l'alliance échoue, le FFKM prend, en 1991, l'initiative d'organiser une concertation nationale qui, faute de participation des tenants du pouvoir, devient une réunion de l'opposition⁸⁹ mais dont la médiation a mené à la signature de l'accord du 31 octobre 1991 aboutissant à une Transition présidée par Albert Zafy. Cet accord a marqué la fin du régime socialiste-marxiste de Ratsiraka et ouvert le chemin vers la mise en place de la Troisième République. Lors de cette transition, Andriamanjato Richard présidait, de 1991 à 1993, avec Manandafy Rakotonirina le Comité de redressement économique et social (CRES). Élu député lors des législatives du 16 juin 1993, il devenait le premier président de l'Assemblée nationale de la Troisième République.

Par contre, en ce qui concerne la religion et la morale, l'Église réserve le droit et le devoir d'intervenir : « *L'Église n'a pas à prendre parti dans les questions d'ordre purement politique ; qu'ils [les catholiques d'origine européenne] ne s'étonnent donc pas de la voir se cantonner dans une attitude de discrète réserve et de garder le silence sur des points qui pourtant agitent les esprits en ce moment. Qu'ils se souviennent par contre que l'Église a, non seulement le droit, mais le devoir d'intervenir dans toutes les questions où la religion et même simplement la morale sont intéressées. C'est en se plaçant à ce point de vue qu'elle donne ses directives* »⁹⁰. Ainsi, le rôle décisif des Églises chrétiennes et de leurs militants dans ce processus de démocratisation se récapitule dans ces phrases de Jacques Tronchon : « *Le philosophe Alain, qui avait le goût des maximes paradoxales, exprimait une loi de l'existence humaine en affirmant que « tout ce qui arrive d'important à n'importe qui est imprévu et imprévisible ». Le cours des événements récents semble bel et bien confirmer ce principe, par l'influence à la fois inattendue et déterminante de l'Église aux marges d'une arène politique*

⁸⁹ Urfer (S.) : « *Quand l'Église entre en politique* » in *Politique Africaine*, n°52, décembre 1993, pp.31-39

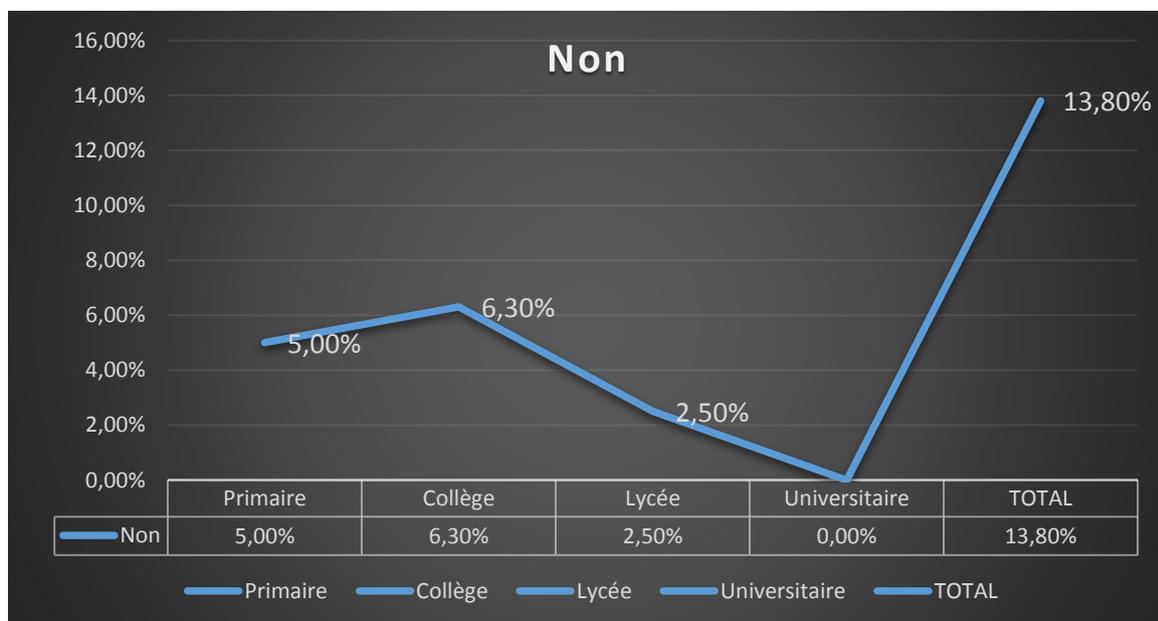
⁹⁰ *Ibid.*

qui a vu l'effondrement du régime de Didier Ratsiraka et l'ascension d'Albert Zafy à la tête de l'État ».

II.2- Analyse du pourcentage négatif par rapport au contexte diachronique

Les **13.80%** des interviewés préfèrent une politique sans aucune implication religieuse d'une part parce que l'objectif de l'Eglise est bien différente selon certains enquêtés ; d'autre part, ce scepticisme réside dans certains comportements du FFKM. Comme nous l'avons introduit dans l'historique, le FFKM s'est depuis 1990, posé en médiateur de conflit, en opposante et même en militante, mais apparemment, sa mission de réconciliateur est toujours de plus en plus complexe surtout en 2009.

Figure 9: Implication de la religion dans la vie politique



Source : Enquête personnelle, 2016

Certains observateurs peuvent être irrités par son insistance à se mêler de conflit politique tandis que d'autres peuvent être frustrés par le fait que cette implication tarde à produire de résultat significatif.

Mais pour une meilleur compréhension, nous essaierons d'éclaircir ces propos à travers une approche diachronique à travers l'analyse de la déception envers la 3^{ème} République qui a conduit au chute du Président Zafy, puis de la complicité interinstitutionnelle et interconfessionnelle sous Marc Ravalomanana (2002-2009) et enfin du difficile retour à la laïcité sous le régime Rajoelina (2009-2014) afin de mieux définir le poids du FFKM dans la vie politique de la société malagasy contemporaine.

II.2.1- A l'origine de la décrédibilisation de l'Eglise :

« *La déception envers la 3ème République* »

Malgré les belles intentions du Président Zafy, elles ne se concrétisent pas, et il fut « empêché » en 1996. La troisième République désenchantée très vite, les Eglises ne peuvent que constater les dégâts. « *Le peuple n'a pas confiance en ses dirigeants* », signale amèrement la conférence épiscopale. Didier Ratsiraka revient au pouvoir, avec le nouveau concept : « humanisme et écologie », mais encore plus méfiant envers les Eglises qui ont contribué à sa chute en 1991. Pour contrecarrer le FFKM, il pousse *la liberté religieuse* jusqu'à encourager le développement de nouvelles communautés qui recrutent leurs fidèles parmi ceux des églises dites *traditionnelles*. **Celles-ci lui donnent l'occasion, non seulement de décrédibiliser le FFKM mais aussi de marteler que les églises membres du Conseil œcuménique ne représentent pas l'ensemble des chrétiens.** Le Cardinal Armand Gaëtan Razafindratandra, archevêque d'Antananarivo, cité par Michèle Weinachter dans *Mission et colonisation Madagascar*, reconnaît à demi-mot la **perte d'influence des églises** dites conventionnelles. « Les valeurs traditionnelles et les vérités évangéliques ont de plus en plus de mal à influencer le comportement social », devait-il déclarer le 26 septembre 1998⁹¹. Accusé indirectement comme complice de l'échec et décrédibilisé, le FFKM s'est tu.

II.2.2- Complicité interinstitutionnelle et interconfessionnelle sous Marc Ravalomanana

Le précédent Président de la République Marc Ravalomanana a entretenu des liens étroits avec les Églises et a témoigné de la sympathie pour le christianisme. Il n'a pas hésité à s'immiscer dans leurs affaires et à financer leurs projets. À travers cette attitude se reflète la tendance à mettre le religieux au cœur de la politique. On se rappelle que c'est sur le parvis du temple protestant d'Imerikiasinina, son village natal, qu'il a déclaré sa candidature à la présidentielle le 25 août 2001⁹². Il semblerait que la sympathie de Ravalomanana Marc pour le christianisme ait aussi des dessous politiques : *assurer son avenir pour mieux s'installer au pouvoir*. Ravalomanana Marc a accédé au pouvoir avec l'appui des Églises. Pendant la querelle électorale de 2001-2002 qui l'a opposé à Didier Ratsiraka, celles-ci l'ont soutenu⁹³. Les chefs des Églises regroupées dans le FFKM et ceux des nouveaux groupements religieux se sont

⁹¹ Weinachter (M.) : « *Mission et colonisation Madagascar* », L'Harmattan, Paris, 2012, 306 p.

⁹² Raharizatovo (G.) : « *Madagascar 2002. Genèse et silences d'une crise*, Antananarivo, Imprimerie catholique Antanimena », 2008, p. 9.

⁹³ Lors de la querelle électorale en 2002 entre Ravalomanana et Ratsiraka les Églises ont soutenu le premier qui déclarait avoir été élu dès le premier tour.

prononcés en sa faveur. Ils ont orienté l'opinion publique vers l'acceptation de la victoire électorale controversée de Ravalomanana Marc. Des religieux et religieuses sont descendus dans la rue pour réclamer le départ de Didier Ratsiraka.

Arrivé au pouvoir, le Président Ravalomanana a renforcé la collaboration avec le christianisme dans sa politique de développement 3P (Partenariat Public Privé). Le soutien de son régime aux Églises s'est manifesté principalement dans le financement de leurs projets, tels que la rénovation et la construction des lieux de culte et des écoles confessionnelles. Il a noué une relation privilégiée avec les réformés du fait qu'il est le vice-président laïc de FJKM. Il est resté très proche de l'Église catholique grâce à son amitié avec Armand Gaëtan Razafindratandra⁹⁴, cardinal archevêque d'Antananarivo de 1994 à 2005, décédé le 9 janvier 2010, qui a joué un rôle clé lors de son accession au pouvoir en 2002. Avec sa devise « *Tout est possible à celui qui croit* » (Marc 9, 23), Ravalomanana Marc symbolise la forte imbrication du politique et du religieux dans l'histoire religieuse et politique récente de Madagascar. Sous son régime, les relations entre les Églises et l'État se sont caractérisées par « *l'ingérence réciproque*⁹⁵ ». Les Églises, tant catholique que réformées, sont restées son grand soutien⁹⁶. Il n'est pas étonnant dans ce contexte que la constitutionnalité de la laïcité de l'État ait été abolie lors du referendum d'avril 2007⁹⁷.

II.2.3- Difficile retour à la laïcité sous le régime Rajoelina

Depuis le 17 mars 2009 jusqu'à l'élection de Hery Rajaonarimampianina (né en 1958) à la présidence de la République le 17 janvier 2014, Madagascar est dans un régime de transition dirigé par Andry Rajoelina. L'année 2012 est marquée par plusieurs événements dans la vie du christianisme à Madagascar, dont l'élection du bureau national de FJKM et celle de FLM, la rencontre des jeunes luthériens malgaches, la JMJ-Mada⁹⁸. Ces événements qui semblent purement religieux, car l'institution ecclésiastique les organise, comportent une dimension

⁹⁴ Le cardinal Razafindratandra était originaire d'Ambohimalaza, une Commune rurale à l'est d'Antananarivo. Imerinkasinina, village natal de Ravalomanana, se trouve à proximité.

⁹⁵ D'Ersu (L.) : « *Changement providentiel à Madagascar* », *Études*, 2009/11, t. 411, p 456.

⁹⁶ Les rapports entre l'Église catholique et le régime Ravalomanana sont devenus tendus après le départ du cardinal Razafindratandra en retraite en 2006. Son successeur, Mgr Odon Marie Arsène Razanakolona, a gardé une neutralité critique dans sa relation avec le régime, *ibid.*, p. 456.

⁹⁷ Adoptée par le referendum du 19 août 1992 et promulguée le 18 septembre suivant, la constitution de la Troisième République a été modifiée en 1997 et en 2007. La laïcité de l'État a été supprimée dans le texte du 27 avril 2007.

⁹⁸ JMJ-Mada est une version nationale des Journées Mondiales de la Jeunesse. C'est une rencontre des jeunes catholiques venant des différents diocèses de Madagascar. Cet événement est inspiré de celui né à l'initiative du pape Jean-Paul II lors du Jubilé de la Rédemption en 1983-1984.

politique. L'article publié dans *La Gazette de la Grande Île* du 23 août 2012 dans le contexte de l'élection des membres du bureau national de FJKM en août 2012 le montre : « *Une majorité des pasteurs de l'église réformée a élu Marc Ravalomanana comme vice-président laïc. L'événement n'étonne pas. Il témoigne tout simplement de la puissance de Mammon, le dieu de l'argent, et de son bras armé, le pasteur Rasendrasahina [...]. Certains pasteurs ont déclaré qu'il faut sauver la FJKM du démon de la politique et revenir à la pureté originelle. [...]. La stratégie de Marc Ravalomanana est claire. Il va faire de la FJKM sa tête de pont pour la reconquête du pouvoir* »⁹⁹.

Ces passages peuvent nous expliquer en partie la cause réticente de l'implication de la religion dans la politique surtout dans ce contexte de la réélection de Ravalomanana au poste de vice-président laïc de la FJKM. Apparemment, cette situation véhicule un message politique. En réélisant l'ancien chef de l'État en exil en Afrique du Sud, personnalité politique controversée, comme vice-président, la FJKM veut prouver la notoriété politico-religieuse de celui-ci en dépit des polémiques qui l'entourent.

L'article de *Midi Madagascar* en ligne du 12 septembre 2012 relate aussi l'imbrication du religieux et du politique à Madagascar : « *Jour-J aujourd'hui pour l'élection des cinq membres du bureau central de l'église luthérienne. Les votes commencent ce matin à partir de 8h à Toliara où le grand synode FLM se tient depuis le 04 septembre. La campagne électorale est lancée depuis trois jours. Le combat fait rage entre les « pro-HAT47 » dirigés par le membre du CST48 Jean Lahiniriko et les « anti-Rajoelina ». Les premiers ne lésinent pas sur leurs moyens pour amadouer les électeurs. Ils offrent des transports gratuits pour certains « Mpizaika49 ». À noter qu'une coalition pro-HAT fait tout actuellement pour torpiller la reconduction du pasteur Rakoto Endor Modeste à la présidence du FLM. Cette coalition soutient le pasteur Randrianirina Dieu. Donné. Le trésorier sortant Lahiniriko Jean est candidat à sa propre succession. Il aura comme adversaire l'ancien gouverneur de la province autonome de Fianarantsoa, Emilson »¹⁰⁰. Le texte illustre la lutte à coloration politique dans les coulisses de l'élection des membres du bureau national de la FLM, lutte que se livrent les sympathisants et les adversaires du régime Rajoelina. Quelle que soit la diversité de son*

⁹⁹ Soatiana (M. R.), « Idée : l'Église FJKM menace de sombrer. Politique », dans *La Gazette de la Grande Île*, le 23 août 2012 [en ligne]. Disponible sur : http://www.lagazettedgi.com/index.php?option=com_content&view=article&id=24838%3Aaideesleglise-fjkm-menace-de-somberer&Itemid=72. (Consulté le 23.10.2012).

¹⁰⁰ Rajaofera (E.) : « *Madagascar : Synode FLM-Tentative de corruption* », dans *Midi Madagascar* [en ligne], mise en le 12 septembre 2012. Disponible sur : <http://fr.allafrica.com/stories/201209121126.html>. (Consulté le 22.01.2016).

interprétation¹⁰¹, il manifeste la symbiose du religieux et de la politique à Madagascar. **Il montre à quel point les rapports de forces politiques entre les politiciens sont transportés sur le terrain religieux aboutissant à l'auto-exclusion de certains fidèles de leurs institutions paroissiales.**

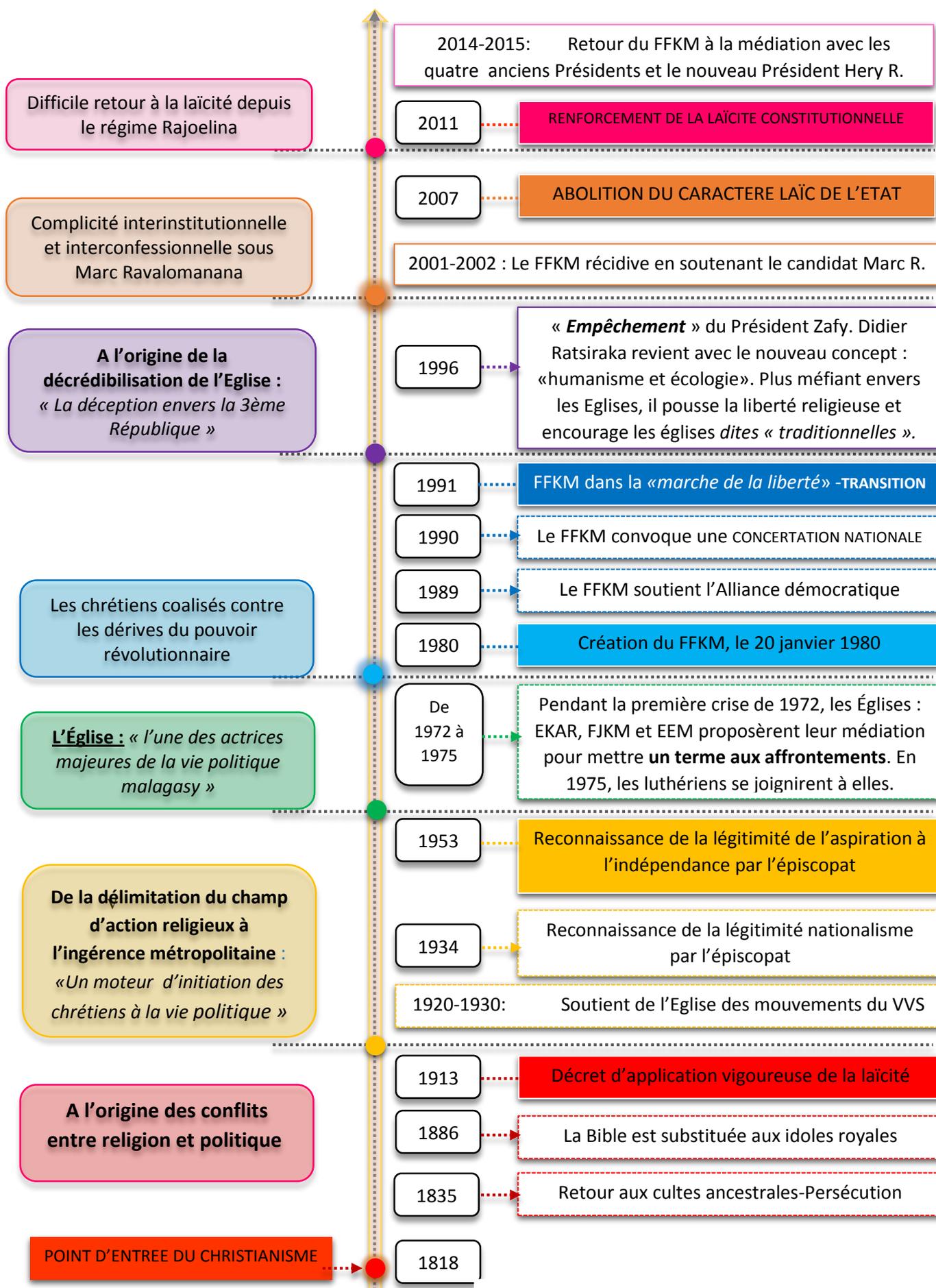
D'ailleurs, le *Hetsikin'ny Mpitondra Fivavahana*¹⁰² est aussi le symbole de l'imbrication du religieux et de la politique sous le régime Rajoelina. Formé essentiellement de pasteurs des Églises réformées et né dans le contexte de la crise politique de l'année 2009, ce mouvement s'implique davantage dans le champ politique que religieux. Cet engagement s'illustre de façon particulière lors du rassemblement de prière du 08 mai 2010 à Antsonjombe, pendant lequel les membres du HMF appellent Rajoelina à démissionner. Le rassemblement religieux d'Antsonjombe, avec sa coloration politique, se situe peu après la rencontre de Pretoria entre les deux principaux protagonistes de la crise politique à Madagascar, Rajoelina et Ravalomanana. Les deux anciens présidents Ratsiraka et Zafy participent eux aussi aux pourparlers qui se tiennent du 28 au 30 avril 2010 dans le but de trouver un accord pour sortir Madagascar de la crise politique par « la constitution d'un gouvernement d'union nationale chargé de conduire le pays à des élections générales le plus rapidement possible¹⁰³ ».

¹⁰¹ Le quotidien *Midi Madagascar* en ligne est proche des opposants du régime Rajoelina. Il défend la cause de Ravalomanana. Dans cet article, se cristallise d'ailleurs la tendance à s'opposer au régime dirigé par Rajoelina. Dans ce contexte, les paroles des opposants à l'actuel pouvoir à Madagascar sont rapportées dans l'article cité.

¹⁰² HMF, ou *Mouvement des ecclésiastiques*.

¹⁰³ L'article de France24 du 28 avril 2010 intitulé « La Grande Île en quête d'un accord de sortie de crise à Pretoria ». France 24/AFP, « La Grande Île en quête d'un accord de sortie de crise à Pretoria » [en ligne], mise en ligne le 28 avril 2010. Disponible sur : <http://www.france24.com/fr/20100428-madagascar-reunion-pretoriamediation-afrique-sud-sadc-france-accord-crise-ravalomanana-rajoelina/>. (Consulté le 6.11.2015) ; France 24/AFP, « Coup d'envoi des négociations intermalgaches à Pretoria » [en ligne], mise en ligne le 30 avril 2010. Disponible sur : <http://www.france24.com/fr/20100430-debut-negociations-inter-malgaches-pretoria-madagascar-rajoelinaravalomanana>. (Consulté le 6.11.2015).

Figure 10: Schéma diachronique de la relation ambivalente entre la politique et la religion



Ainsi, l'appel à la démission de Rajoelina révèle que le HMF soutient les positions des opposants à la Transition. L'implication du *Mouvement des ecclésiastiques* dans l'affaire FIGN (Force d'intervention de la gendarmerie nationale¹⁰⁴) du 20 mai 2010 illustre l'investissement de HMF dans le domaine politique. L'un de ses membres, le pasteur Ranaivo Rivoharison, de la FJKM, a perdu la vie lors des affrontements entre les gendarmes mutins et les troupes loyales dans le cadre de l'affaire FIGN.

Brièvement, le FFKM récidive en soutenant le candidat Marc Ravalomanana¹⁰⁵, vice-Président de la FJKM en 2001. Les catholiques sont plus réservés, sauf le Cardinal archevêque d'Antananarivo, quelques évêques merina (peuple implanté autour de Tananarive), le clergé et les religieux/ses. La côte est partagée entre le rejet de Ratsiraka et la crainte de l'hégémonie merina. Pendant les années du pouvoir de Marc Ravalomanana, le système des relations Églises/État est caractérisé par une ingérence mutuelle dans les affaires des uns et de l'autre, au grand bénéfice financier de la FJKM.

II.3- La laïcité en question

Après le départ à la retraite du Cardinal Razafindratandra, son successeur Odon Razanakolona revient à une neutralité critique de l'Église catholique, notamment lors du référendum constitutionnel qui abolit le caractère laïc de l'État en avril 2007. Marc Ravalomanana le comprend comme un passage à l'opposition, et les mesures vexatoires se multiplient : menaces contre des prêtres, interdiction de l'émission Karajia de la radio catholique RDB, etc.

Ces mésententes éclatent au grand jour en 2009. Combinées avec les suspicions de partialité dont les protestants et les luthériens d'une part, et les catholiques d'autre part, font l'objet, elles font échouer la médiation du FFKM, presque autant que le manque de volonté des protagonistes à trouver une entente. Une nouvelle crise politique éclata alors et aboutit à la chute du Président Ravalomanana Marc le 17 mars et à la « transition » dirigée par Andry Rajoelina. En effet, Andry Nirina Rajoelina a été maire d'Antananarivo (2007-2009). En 2009, il est devenu le leader des opposants du régime de Ravalomanana, président de la République

¹⁰⁴ Le 20 mai 2010, le lieutenant-colonel Raymond Andrianjafy était à la tête des gendarmes mutins du camp de Fort Duchesne. Il était chef de service des opérations dans ce camp. Ces gendarmes demandaient la démission du général Bruno R., à l'époque commandant de la gendarmerie nationale, à cause d'un supposé détournement d'argent versé par l'ancien président Marc Ravalomanana aux forces de l'ordre. La situation se terminait par un affrontement meurtrier entre mutins et loyalistes.

¹⁰⁵ Très proche des Eglises formant le FFKM, en particulier la FJKM dont il est vice-président depuis 2000, Marc Ravalomanana essaie de se montrer ouvert à l'endroit des autres communautés chrétiennes.

de février 2002 à mars 2009. Son arrivée à la tête de l'État, le 17 mars 2009, suscite des débats passionnés et partisans. Pour ses opposants, il s'agit d'un coup d'État, tandis que ses partisans affirment le contraire. Sous la pression de la rue, Ravalomanana a démissionné le 17 mars 2009. Il a remis le pouvoir à un directoire militaire qui, à son tour, sous la pression des militaires soutenant Rajoelina, a transmis à ce dernier le pouvoir dans la nuit du 17 au 18 mars 2009. Cette deuxième remise de pouvoir a été précédée d'un épisode de violence à Antanimena (Maison des Évêques), commise par les militaires soutenant Rajoelina en présence de diplomates internationaux, de chefs religieux, de politiciens, etc.

Après sa démission, Ravalomanana s'est exilé au Swaziland puis à Johannesburg. De son exil, le 30 mars 2009, il a déclaré qu'il avait été contraint de démissionner pour sauver sa vie et celle de sa famille, car les militaires pro-Rajoelina ont envahi le palais d'État d'Iavoloha. L'ambassadeur américain à Madagascar, Niels Marquardt, a démenti ce fait, qui en avril 2009, a déclaré dans la presse malgache, dont *Midi Madagascar* et *La Vérité*, que : « *C'est faux ! Pour ce qui s'était passé le 17 mars dernier. J'étais deux fois à Iavoloha, nous n'avons pas vu la présence de militaires, ni de véhicules militaires. En un mot, je n'avais vu aucun soldat, Marc Ravalomanana a démissionné et c'était à nous qu'il a remis sa démission. Il aurait dû passer le pouvoir au président du Sénat, selon la Constitution malgache.* » Mais, pour la communauté internationale, notamment les États-Unis, Rajoelina a accédé au pouvoir par un coup d'État. En avril 2009, l'ambassadeur Marquardt le dit clairement : « *C'est un coup d'État en deux temps : des intimidations et des menaces directes et indirectes, puis ce qui s'était passé plus tard à Antanimena où je pensais qu'on aurait dû discuter d'une manière sérieuse et dans la sérénité d'une sortie de crise. De même pour la HCC [Haute Cour Constitutionnelle], cela entre dans ce climat des intimidations.* »¹⁰⁶.

Un mois après le changement de régime politique à Madagascar, le pays n'a jamais été aussi près d'une balkanisation, d'une division profonde et d'un affrontement violent interne... Certains n'hésitent pas à évoquer une «somalisation», allusion à l'effondrement de l'État et à l'éclatement de la Somalie en plusieurs factions rivales incontrôlables et incontrôlées attisant la guerre civile. D'un autre côté, un mois après le changement de pouvoir, à une époque de l'année où on entre dans l'hiver austral, le printemps politique semble être de retour. La grande île de l'océan Indien n'a jamais été aussi libre: toutes les tendances politiques (sauf une) vivent une seconde jeunesse, l'opposition muselée de fait et de droit depuis quelques années renaît de ses cendres, les forces vives, y compris les groupements de la société civile, les syndicats, le

¹⁰⁶ Pour plus d'information sur la crise de 2009 voir Toavina (R.) : « *Madagascar dans une crise interminable* », Paris, L'Harmattan, 2011

patronat, les associations professionnelles du pays s'expriment sans entraves sur le passé, le présent et le futur de la nation...Bref, une effervescence qui devrait paver la voie à un véritable équilibre des forces politiques en présence et donner lieu à une démocratie authentique.

Pour la Grande Île et pour les bonnes âmes qui veillent sur son destin, l'enjeu désormais est de sortir du cercle vicieux qui pousse le pays d'insurrection en insurrection, contrepartie inévitable du passage d'un despotisme à un autre. Il faudrait saisir l'occasion actuelle et immédiate d'un regain de vie démocratique et d'un équilibre des forces politiques pour construire un paysage institutionnel nouveau et durable. Pour la première fois depuis des décennies, aucun groupement politique en particulier n'est dominant. Ce phénomène est trop rare et trop important pour ne pas être signalé. Il sera le socle même d'une construction démocratique qui a toujours fait défaut au pays. La mouvance Andry Rajoelina, en dépit de son succès rapide pour accéder au pouvoir, est trop jeune et trop disparate pour maîtriser seule le devenir de la nation. La mouvance Ravalomanana, discréditée et jetée¹⁰⁷ méchamment hors du pouvoir survit, mais avec des capacités considérablement amoindries. Les manifestants reprochaient à l'ancien Président Ravalomanana Marc la hausse des prix¹⁰⁸, sa mainmise sur l'économie malgache, notamment l'achat d'un Boeing présidentiel avec l'argent public en partie et la location en bail longue durée de la moitié de la surface cultivable à Madagascar à l'entreprise coréenne Daewoo¹⁰⁹, ainsi que le recours aux unités anti-émeute (EMMO-REG, EMMO-FAR...) pour arrêter leur mouvement.

La mouvance Ratsiraka reprend du poil de la bête après avoir été pourchassée et expulsée du pays par Ravalomanana. La mouvance Zafy¹¹⁰, brimée et traquée sur place par Ravalomanana, est revigorée. Ces quatre courants occupaient chacun de 20 à 25 % de l'échiquier politique et faire fonctionner un système de poids et de contrepoids, le système le plus à même de faire émerger une démocratie¹¹¹ et d'assurer une stabilité institutionnelle, gage d'un développement économique continu et durable.

¹⁰⁷ Rabary (L.), « Madagascar : mandat d'arrêt contre Ravalomanana », BBC Afrique, 17/04/2009

¹⁰⁸ Le point.fr. : "Madagascar, retour au calme après une manifestation meurtrière", 08 Février 2009

¹⁰⁹ Ravalomanana Marc a passé un accord de location de 1,3 million d'hectares à une filiale du conglomérat coréen Daewoo sur la Grande Île, cette entreprise pensait produire, par an, 500.000 tonnes d'huile de palme à l'Est du pays et 4 millions de tonnes de maïs à l'Ouest. L'objectif affiché était de réduire la dépendance alimentaire d'un pays, la Corée du Sud, qui importe chaque année 11 millions de tonnes de maïs. Tuquoi (J-P.), "La Corée du Sud relance la course aux terres agricoles", Le Monde, 21 novembre 2008

¹¹⁰ Du nom du professeur de médecine qui a présidé l'expérience démocratique des années 1992 à 1996

¹¹¹ Plusieurs accords politiques ont été signés entre les protagonistes depuis 2009 mais ils ont été rarement respectés: Accord de Maputo, feuille de route, etc.

Cette transition a été le théâtre de l'opposition entre les acteurs du régime antérieur qui, en dépit de leur échec, disposaient encore d'un vaste réseau d'influences, et les protagonistes d'un ordre nouveau, eux-mêmes partagés entre nostalgiques d'un passé révolu, partisans de politiques inédites et (les plus nombreux) opportunistes ou ralliés de la dernière heure. Dans cette situation conflictuelle, aucun parti ne disposait d'avantages déterminants. Pour un arbitrage indiscuté permettant de sortir de l'impasse, on eut recours de nouveau aux Eglises chrétiennes.

En Afrique, le choix se porta souvent sur une personnalité religieuse admise par tous ; il en fut différemment à Madagascar, où le FFKM (Conseil des Eglises chrétiennes à Madagascar) s'adjugea ce rôle. Il a fallu quatre ans au FFKM pour revenir sur le devant de la scène politique, tenter une autre médiation après avoir recollé les morceaux entre ses chefs.

Le processus malgache de réconciliation nationale mené par le Conseil des Eglises (le FFKM) se poursuit malgré l'ampleur de la tâche. L'actuel chef de l'Etat Hery Rajaonarimampianina et ses prédécesseurs se sont retrouvés plusieurs fois en 2015¹¹². La réconciliation entre ces adversaires politiques est difficile. Aucun accord n'a été trouvé, et le contenu des discussions est resté secret. Ainsi peu d'informations¹¹³ filtrent sur le contenu et le déroulement des discussions. Ce manque de transparence inquiète les observateurs. Les discussions seraient encore houleuses. Les cinq adversaires ne se sont pas réconciliés, mais les négociateurs ne baissent pas les bras.

Avoir été trop proche du pouvoir a-t-il définitivement fait perdre au FFKM son aura et sa capacité à réconcilier et à résoudre les conflits ? Intervenir dans les conflits politiques au point de se mettre à dos leurs fidèles relève-t-il d'ailleurs des entités religieuses ? Quel doit être le rôle des Eglises dans une démocratie ? Autant de questions et de problématiques soulevées par les relations de l'Eglise et de l'Etat dans un contexte de démocratisation.

¹¹² *Madagascar: Réconciliation nationale - Un sommet à trois reporte les assises nationales.* « Comme prévu, les anciens présidents Andry Rajoelina et Zafy Albert n'étaient pas venus. Seuls les anciens chefs d'Etat Marc Ravalomanana et Didier Ratsiraka étaient présents avec l'actuel président Hery Rajaonarimampianina. Malgré tout, une décision importante a été prise à l'issue de cette rencontre. Il a été décidé que les assises nationales organisées par le Conseil des églises chrétiennes (FFKM) dans le cadre du processus de réconciliation nationale n'auront pas lieu à la fin du mois ». L'Express de Madagascar, 21 Mars 2015

¹¹³ « On ne sait pas ce qui se cache derrière tout ça, font-ils du marchandage politique ? », s'interroge Ketakandriana Rafitoson, politologue engagée dans la société civile. Pour elle, ce cycle de négociations, « c'est un énième échec qui était prévisible. Les cinq hommes ont trop d'ego, ils ne veulent pas faire de concessions. »

CHAPITRE 4: POSITIONNEMENT DES RURAUX FACE A LA POLITIQUE

On peut définir brièvement la politique comme un ensemble des pratiques, faits, institutions et détermination du gouvernement d'un Etat ou d'une société. Mais ce qui nous intéresse dans ces éléments est d'explicitier la notion d'institution car sa compréhension est essentielle avant d'aborder l'analyse des résultats obtenus dans cette rubrique.

Pour le Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques, " l'institution désigne tout un ensemble d'actions ou de pratiques organisées de façon stable"¹¹⁴. Une définition qui ouvre la voie à de nombreuses configurations et typologies d'institutions. Pour Max Weber, l'institution est "un groupement dont les règlements statutaires seront octroyés avec un succès relatif à l'intérieur d'une zone d'action délimitable à tous ceux qui agissent d'une façon définissable selon des critères déterminés"¹¹⁵. Les associations et autres groupements ayant vocation à réguler les rapports sociaux peuvent donc entrer dans cette catégorie tant qu'ils visent à stabiliser les modèles sociaux. L'intérêt de ce dernier chapitre se reflètera donc dans les thématiques étudiées : la perception politique¹¹⁶ du paysan, le contexte postélectoral et la participation citoyenne.

I- Les partis politiques

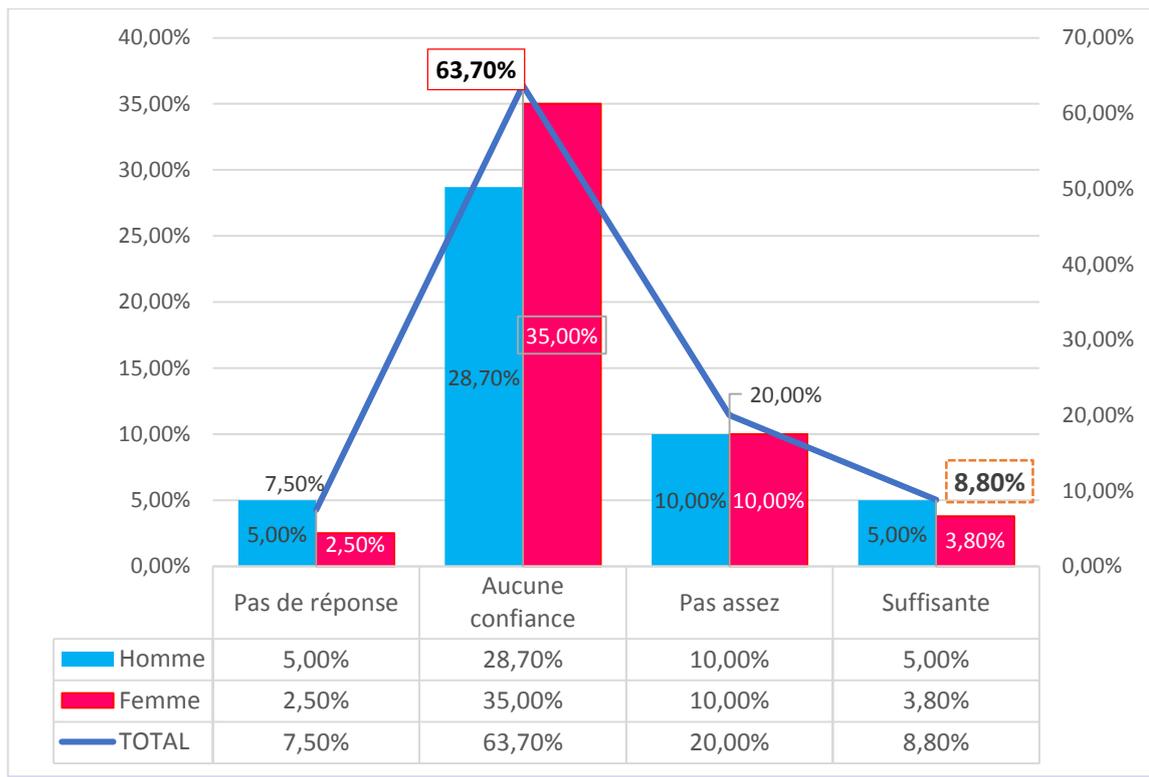
Pour Samuel P. Huntington, une institution fonctionnelle doit faire preuve d'adaptabilité, d'autonomie, de cohérence avec les valeurs et les attentes des gouvernés¹¹⁷. Dans le cadre de ce sondage, les partis politiques ont été soumis à l'appréciation du public rural, à travers la question de confiance. Avez-vous confiance aux institutions politiques? A quel degré? Les institutions choisies représentent-elles aussi bien la sphère politique que sociale ?

¹¹⁴ Hermet (G.), Badie (B.), Birnbaum (P.), Braud (P.): « *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques* », 3e édition, Paris, Armand Colin, 1998, p.126.

¹¹⁵ Weber (M.), *Economie et société*, Plon, 1971

¹¹⁶ La politique a son rôle à jouer dans le développement humain car, partout, les individus désirent être libres de décider de ce qu'ils veulent faire de leur existence, exprimer leurs opinions et prendre part aux décisions qui les touchent directement. Ces capacités comptent autant que le niveau d'éducation et la santé pour le développement humain, RMDH 2002

¹¹⁷ Huntington (S. P.): "*Political Order in Changing Societies*", New Haven, Yale University Press, 1968.

Tableau 4: Degré de méfiance aux politiciens malagasy

Source : Enquête personnelle, 2016

Interprétation:

Comme le montre ce graphique, le verdict est sans appel: il n'y a seulement que moins de **8.80%** des répondants accordant leur confiance aux partis politiques tandis que plus de **90%** des paysans interrogés sont quasiment réticents dont **63.70%** n'ont aucune confiance. La confiance est pourtant un élément impératif de cohésion sociale allant dans le sens de Simmel qui affirme qu'elle est une des conditions de possibilité d'existence de communautés et qu'un bas niveau de confiance suppose évidemment un haut degré de doute dont les raisons et les causes peuvent être nombreuses, générant un détachement certain du citoyen de la chose politique, le syndrome du "*leo pôlitika*" (traduction littérale: ne veut plus entendre parler de politique) qui mêle désintérêt et déresponsabilisation (**7,50%**). La neutralité commence à être recherchée, l'engagement mis à l'index¹¹⁸. Les partis politiques sont d'ailleurs salis par les faiseurs d'opinions. Ils vont eux-mêmes de scission en scission sans idéologie précise.

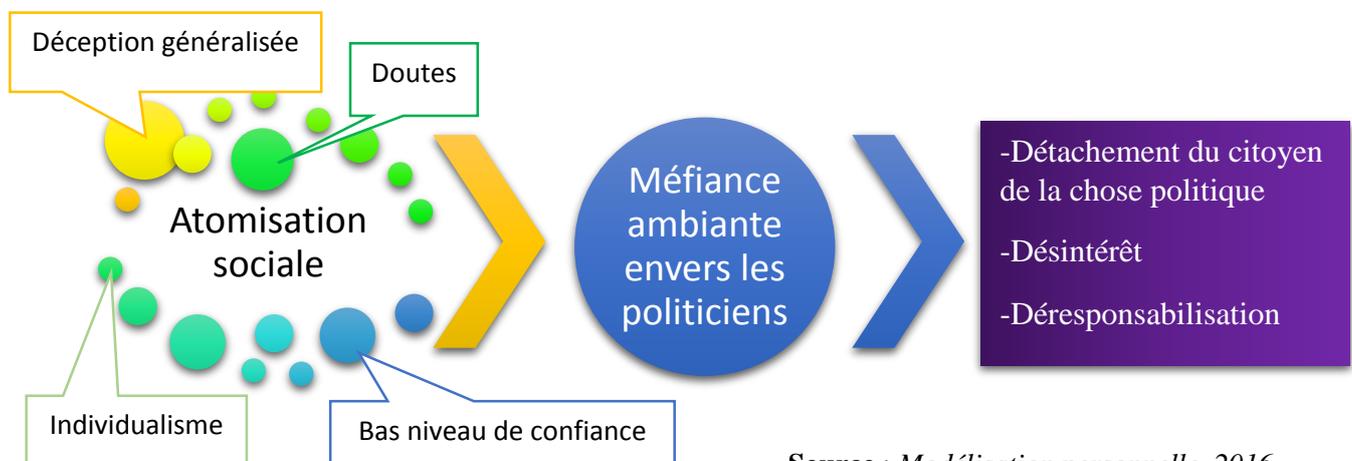
¹¹⁸ Ralambomahay (T.): "*S'engager, ne pas être neutre*" in Le devoir de rendre compte, Agenda Madagasikara 2011, Friedrich-Ebert-Stiftung, Antananarivo, 2011

De toute façon, la quasi-totalité des politiciens ne sont que des étrangers aux yeux des citoyens ruraux qu'ils sont censés représenter, et leurs comportements depuis leur élection n'ont pas amélioré les choses. Aujourd'hui encore, nombreux sont les députés et sénateurs qui sont illustrés dans la rubrique des faits divers pour diverses raisons, comme dans le trafic de bois de rose.

D'ailleurs, les chiffres précédents n'ont rien d'étonnant puisque les Malgaches expriment depuis longtemps, et surtout depuis la période de transition, un ras-le-bol exacerbé pour les partis politiques. L'étude publiée en Août 2011 par la FES¹¹⁹ sur les partis politiques révèle que le clientélisme et le culte du fondateur constituent la règle dans la majorité des partis politiques malgaches. Les partis et les particules politiques se font et se défont au gré des opportunités électorales, les retournements de vestes et les changements de couleurs politiques sont fréquents pour ne pas dire habituels. L'absence de réglementation claire en matière de financement des partis et l'inexistence de sources stables de revenus exacerbent l'opportunisme et la voracité des partis et, dans une plus large mesure, des politiciens. L'étude souligne également plusieurs maux qui minent les partis politiques malgaches et qui les ont discrédités au fil du temps et à travers les régimes successifs: inamovibilité des dirigeants (et donc, peu de chances pour l'émergence d'une relève sérieuse), inconsistance ou inexistence de projets de société conducteurs, manque d'organisation structurelle et de représentativité, etc.

Outre ces dysfonctionnements, les partis politiques manquent également d'interaction avec les citoyens qu'ils considèrent uniquement comme un réservoir de voix potentielles en période électorale, mais qu'ils négligent complètement en période ordinaire.

Figure 11 : Effets nocifs du désaveu de la politique



Source : Modélisation personnelle, 2016

¹¹⁹ Rabarinirinarison (R. H.), Raveloson (J. A.) : « Les partis politiques malgaches à travers les régimes et gouvernements successifs », Antananarivo, FES, 2011

Les citoyens sont en droit d'estimer que les conflits qui sous-tendent la crise politique malgache sont justement politiques, et par conséquent, il n'est pas besoin de parler de promesse nationale, que ce ne sont que des subterfuges, des manœuvres politiques visant à mieux accaparer le pouvoir, au nez et à la barbe de la population. C'est une hypothèse comme une autre qu'il faut envisager. Ce désaveu pourrait aussi trouver son origine dans la déception des personnes interrogées à l'endroit du gouvernement qui à leurs yeux n'a pas été en mesure de résoudre ou d'atténuer les problèmes (insécurité, hausse des prix, tensions sociales, etc.) auxquels elles sont confrontées dans leur quotidien.

Pourtant, l'une des fonctions théoriques d'un parti politique consiste à faire de l'éducation politique et à mobiliser des militants qui pourront asseoir durablement ses idéologies. La construction de la confiance passe normalement par cette interaction continue, mais elle est quasi-inexistante à Madagascar, d'où la méfiance ambiante.

D'autre part, la constitution des quatre précédentes mouvances politiques qui ont promis monts et merveilles à leurs sympathisants, sans toujours pouvoir réaliser leurs promesses, ainsi que le report répété des élections de l'année 2013 à causes des tergiversations des politiciens font par exemple partie des raisons de désenchantement des Malgaches face à l'univers politique en général, et plus particulièrement envers les partis politiques.

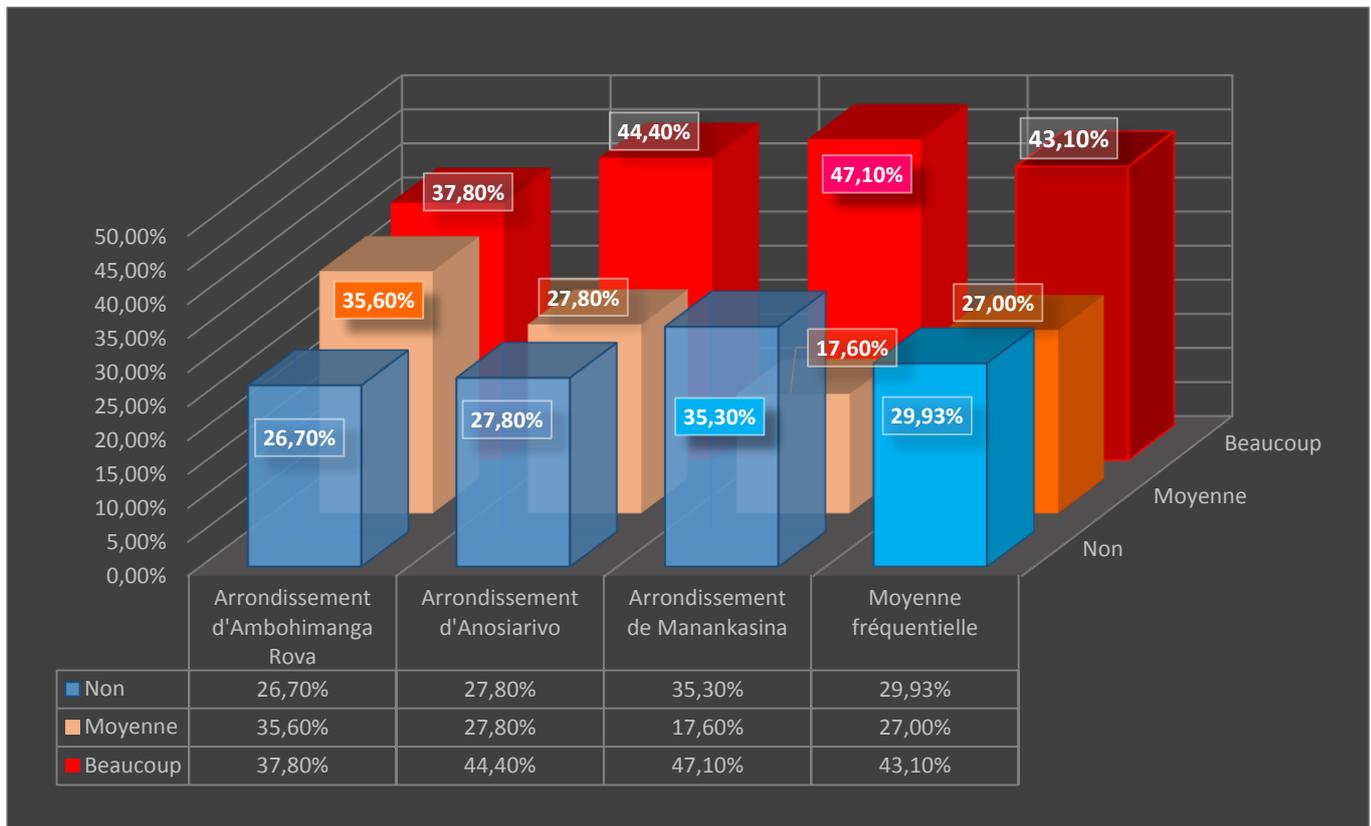
III- Relation avec l'administration communale

L'administration publique va toujours de pair avec le pouvoir, le statut et l'image. On reconnaît de plus en plus, dans une économie mondialisée, que la bonne gestion communale peut être un instrument puissant de promotion de toute la société, du moins les périphéries concernées. Mais cette fierté compréhensible dans les réalisations locales doit être comprises par la réceptivité des divers acteurs sociaux internes. Une participation à la vie sociale et aux échanges intra-communautaires est un élément essentiel d'une vie culturelle nationale riche et confiante. La participation est indissociable de l'identité citoyenne: à de nombreux égards, elle peut être définie comme l'expression extérieure de l'identité.

Même lorsqu'elles sont sciemment en opposition avec les identités majoritaires, ces initiatives sont considérées comme des indicateurs de la richesse d'une communauté, suffisamment sûre d'elle-même pour englober l'autre.

Idem pour le pluralisme démocratique, dont la vigueur se juge davantage à l'aune des droits des minorités que des majorités afin d'atteindre la vision d'une communauté "*une et indivisible*" car la culture citoyenne et la société sont en danger lorsque des formes d'expression créatrices, autrement juridiquement acceptables, font l'objet d'une discrimination par le biais de la politique administrative.

Tableau 5: Confiance à l'administration communale



Source : Enquête personnelle, 2016

Interprétation:

De profondes divergences d'opinions mêlées à une vénalité plus ou moins déguisée ont scindé les factions en plusieurs plates-formes mais la tendance des réponses fournies pour l'administration communale est, elle aussi, préoccupante puisque plus de **58%** des personnes interrogées disent ne pas avoir assez confiance en cette institution, **29,93%** ne lui font carrément pas confiance, tandis que seul un trop moyen pourcentage de **43,10%** des paysans disent accorder une reconnaissance empathique surtout pour la majorité des ruraux dans l'arrondissement de Manakasina.

Pour les 28,70% de paysans écœurés par la gestion communale, la première raison qui pourrait expliquer ce sentiment apathique envers l'administration serait le manque d'attention manifeste de cette dernière et sa faible capacité d'intervention surtout dans les fokontany reculés qui n'a pas échappé aux observateurs. Certains agriculteurs estiment que ce n'est qu'une parade pour cacher de sombres conciliabules politiques. Les politiciens en mal de siège se refont souvent une supposée virginité politique dans une mairie avant de briguer le moindre mandat vacant (si élection il y a). Certains entrepreneurs ayant une ambition politique commencent d'abord par accaparer les sièges communaux afin d'amadouer l'opinion publique et démontrer qu'ils ont de cœur, avant d'y soustraire des fonds pour soutenir un parti politique ou pour des projets personnels.

Autre combinaison possible: l'institution communale sert de société-écran¹²⁰ à un parti politique qui y fait transiter ses fonds d'origine inconnue avant de s'en servir pour financer ses actions, après avoir bien soigné son image évidemment. Il se peut également qu'elle soit qu'un tremplin pour accéder dans le monde de la politique et dont le comportement-type finit tôt ou tard par générer un ressentiment permanent auprès des résidents ruraux. Les acteurs communaux sont censés agir différemment des politiciens, être moralement plus noble et plus respectueux des citoyens aussi bien urbains que ruraux, en vertu de l'environnement administratif plus restreint. Ainsi, au moindre faux-pas, la sanction morale est immédiate : la confiance est brisée. Comme les Malgaches se méfient de tout ce qui est politique et encore plus dans le milieu rural, et assimilent par exemple l'observation électorale à de la politique par manque d'instruction, il se peut qu'une certaine part des réponses enregistrées soient biaisées ou orientées contre les mauvaises cibles. Mais cela n'est qu'une supposition.

Cependant, les **41,30%** de paysans qui font confiance à l'administration communale peuvent tirer bénéfice immédiat de leurs actions-surtout s'il s'agit de groupement à visée sociale ou agricole agissant directement au niveau communautaire. Ils peuvent aussi faire partie des rares bénévoles qui aident cette dernière ou approuvent tout simplement la politique de ce type d'organisation. Enfin, la confiance en la mairie peut résulter d'une reconnaissance des efforts qu'elle a fournis dans les tentatives de soulagement de la misère rurale qu'ils aient été ou non fructueux car il faut dire que la société elle-même a connu des crises pendant la crise.

¹²⁰ Rasamoelina (H.), "*Croyance et instrumentalisation à Madagascar*", Friedrich-Ebert-Stiftung, Policy Brief, Mars 2012

IV- Légitimité et participation citoyenne

Madagascar est un pays en reconstruction, et surtout, est encore sur la voie de la démocratisation. La crise est une rupture avec une certaine situation stable plus ou moins longue, mais qui devrait stimuler l'innovation et conduire à un renouvellement dans les conceptions. La démocratie se trouve dans cette logique: le processus de démocratisation devrait être progressif. Ce processus peut être plus ou moins avancé au niveau national que local.

Dans la démocratisation, il est essentiel, d'évaluer la possibilité pour tous les citoyens d'un pays de prendre part à la vie politique de l'Etat non seulement en tant qu'agent mais surtout en tant que premier acteur social de la vie en société. Il s'agit d'un des piliers de la démocratie qui prône la primauté de la majorité mais qui dicte également le respect des groupes marginaux et/ou vulnérable que sont les paysans. Il semble alors primordial d'apprécier la participation de ces groupes dans la vie politique et les prises de décision. Deux questions ont été posées aux acteurs ruraux composant l'échantillon pour mesurer leurs perceptions quant à ce fait." Avez-vous participé aux élections communales? Quels en sont les motifs?

Tableau 6: Participation à l'élection communale

Participation Age	Oui		Non		
	Soif de changement	Simple obligation citoyenne	Pas de carte	Problèmes personnels	Aucune motivation
De 18 à 40	51,3%	23,1%	15,4%	7,7%	2,6%
De 40 à 60	63,3%	23,3%	3,3%	10,0%	0,0%
60 et plus	72,7%	27,3%	0,0%	0,0%	0,0%
Fréquence	58,8%	23,8%	8,8%	7,5%	1,3%
TOTAL	82,40%		17,60%		

Source : Enquête personnelle, 2016

Interprétation :

La première chose qui saute aux yeux est le gouffre qui sépare les pourcentages recueillis entre la participation et l'abstention. Avec **82,40%** de paysans convaincus de l'utilité d'exprimer leur droit, on peut affirmer une grande soif de légitimité politique, une des bases fondamentales de la stabilité démocratiques que plus d'un attende.

Pour le Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques, la légitimité est "*la qualité du pouvoir dont l'acceptation se fonde non sur la coercition comme ressource première, mais sur le consentement réputé libre de la population qui s'y trouve*"¹²¹. Plus simplement, c'est d'abord la croyance des concernés en un système de gouvernement meilleur pour ce pays, mais aussi la conviction que ce système a le devoir d'être moralement droit, qu'il mérite d'être là et que, par conséquent, il mérite d'être obéi, son autorité se doit d'être acceptée et que ce système est en droit de réclamer quelque chose des citoyens et vice-versa.

Le citoyen malgache aspire à plus de stabilité, non par amour de la démocratie, mais juste pour sécuriser son quotidien. Le "*Plus jamais ça*"¹²² entendu ici et là a pu influencer son jugement et c'est d'ailleurs une bonne nouvelle. Mais est-ce que le régime en place est-il apte pour répondre à ces besoins de performance? Les normes et valeurs qu'il véhicule, la structure sociale du pays, le mode d'exercice du pouvoir, les institutions politiques, et enfin l'environnement international peuvent-ils évoluer dans ce sens?

A Madagascar, les institutions ont perdu toute légitimité aux yeux des citoyens, à cause des mauvaises pratiques répertoriées dans les paragraphes précédents, dont la gabegie dans la gestion des affaires publiques qui a favorisé l'appauvrissement de la population urbaine et la paupérisation du monde rural de régime en régime. Les conséquences sont exponentielles.

Néanmoins, ce qui est encourageant c'est le fait que **58,8%** des paysans enquêtés gardent fermement l'espoir d'une transformation radicale du système politique à Madagascar. Les plus âgés malgré leur déception envers les précédents régimes veulent encore voir les futures générations dans de meilleures situations socio-économiques. Ce changement doit commencer en amont avec les politiciens malgaches qui ne cherchent pas le bien de Madagascar mais plutôt les *biens* de Madagascar, c'est à dire que leur plus grande motivation devrait maintenant servir l'intérêt général. La spirale infernale égoïste du politicien utilitariste devrait être brisée avec les mauvaises habitudes ayant déjà gangrené tout le système. En tout cas, il est déjà encourageant de constater que les citoyens ruraux condamnent cet état de fait; et même s'il est possible que ce soit par envie (puisqu'ils peuvent s'enrichir et pas nous, condamnons-les).

¹²¹ Hermet (G.), Badie (B.), Birnbaum (P.), Braud (P.), « *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques* », 3e édition, Paris, Armand Colin, 1998, p.140

¹²² Lire par exemple VANF, "*Assez et plus jamais ça!*" Chronique du 18 février 2012, l'Express de Madagascar sur <http://www.lexpressmada.com/5153/2635-chronique-de-vanf/assez-et-plus-jamais-ca-.html>

Il est plus probable que les années de misère et de lente dégringolade du niveau de vie des paysans Malgaches, en partie due à la mauvaise gestion et à trop grande gourmandise des régimes successifs aient finalement éclairé leur raisonnement. Ils comprennent peu à peu que l'infantilisation politique et les beaux discours des soixante dernières années n'étaient qu'une stratégie pour mieux accaparer le pouvoir et que, malheureusement, la recette a marché ; mais c'est en comparant les données de terrain par rapport aux chiffres officiels que nous pourrions mieux élucider la problématique liée à l'élection.

Tableau 7: Résultat officiel de l'élection communale du 31 Juillet 2015

Résultats	Arrondissement d'Ambohimanga Rova	Arrondissement d'Anosiarivo	Arrondissement de Manankasina	Totaux	Fréquence
Electeurs	3934	2581	3446	9961	100 %
Votants	2092	1624	2125	5841	58,64 %
Ecart	1849	957	1321	4120	41,36 %

Source : *Maire d'Ambohimanga Rova*

En effet, on peut avancer ici que le choix de ne pas participer à la dernière élection (41,36%) d'après ce tableau ci-dessus n'est pas un simple caprice; car des élections, il y en a eu à Madagascar depuis 1960, mais les scrutins propres n'excèdent pas les doigts d'une seule main. Même si les preuves de malversations électorales sont rares à affleurer au grand jour, les citoyens ruraux ne sont pas dupes. Comme l'actualité le démontre continuellement, l'organisation d'élections ne garantit pas le passage vers un régime démocratique. La récente et énième réélection de l'incroyable Rober Mugabe le prouve. Même si les élections au Zimbabwe ont été reconnues comme libres et transparentes par les observateurs internationaux, il est certain que l'affaire cache des dessous sombres : Contraintes directes ou indirectes exercées sur les électeurs, listes électorales trafiquées, etc. Peut-être que le Malgache a peur que ce type de scrutin douteux se répète à Madagascar et c'est pourquoi sa motivation est au plus bas. Les désillusions sont encore vives et il est probable que les Malgaches--une grande partie d'entre eux en tout cas--ne se laissent plus entraîner par les séquelles économiques et psychologiques laissées par les précédentes manifestations. Certains peuvent s'interpréter comme la conséquence de comportements induits par une information limitée, ce qui incite les individus à s'en remettre à leurs croyances. Dans la pratique, les comportements des paysans qui en résultent constituent vraisemblablement un mélange de croyances intériorisées, de cultures

d'interaction sociale et de réponses rationnelles aux perspectives socio-économiques réduites – ou aux rétributions – vis-à-vis de l'autre

L'amertume du public se ressent à travers les réponses et peut constituer un moteur de changement. Le présent Président ainsi que les futurs dirigeants du pays doivent en tenir compte. L'exploitation de toutes les ressources existantes dans le pays, depuis le bois précieux jusqu'aux travailleurs agricoles en mal d'emploi, en passant par les marchés publics, sources juteuses de profit acquis sur le dos de la république devrait être un avantage transparent et équitable pour tous.

V-Vérification des hypothèses

L'affirmation de la laïcité est souvent perçue dans les sociétés contemporaines comme une victoire de la modernité sur la religion. Mais à Madagascar il est rare qu'on en recherche l'origine dans l'impact provoqué par le christianisme. Partant de l'histoire particulière de la Commune d'Ambohimanga Rova, nous avons étendu nos investigations en montrant comment la religion chrétienne a modifié la compréhension et les pratiques ancestrales, jusqu'à devenir un élément constitutif de l'identité nationale malagasy. Une identité cependant recomposée puis altérée à travers les trajectoires multiples et plurivoques, selon les convictions politiques des monarques et des dirigeants, de la société malagasy depuis l'établissement de l'Etat Royaume, puis lors de l'imposition de l'Etat colonial jusque dans la construction de l'Etat nation malagasy post-moderne. Au regard de ces mutations plurielles, l'enjeu, qui touche au dialogue des cultures religieuses, est décisif en ces temps de mondialisation triomphante. D'abord, parce que l'universalité abstraite de la laïcité est remise en cause au nom de l'irréductible singularité de chaque peuple. Et parce que la religion est marginalisée, en particulier le christianisme, car suspecté de ne s'intéresser qu'au spirituel, au détriment de l'homme concret, inséré dans sa société particulière. C'est à quoi pourtant s'est consacré notre travail et qu'au début de nos recherches, nous avons avancé deux d'hypothèse relatant les relations manifestes entre la politique et la religion dont les conséquences atteignent toutes les dimensions de la société ainsi que ses structures.

-Hypothèse 1 : Parmi nos présomptions, nous avons décrit que l'alternative face à la laïcité occidentale est la *laïcité contextuelle*¹²³, celle qui favorise une neutralité religieuse de l'État ouverte et fondée sur les valeurs culturelles locales, consciente du rôle des religions dans

¹²³ Ibid.

la société, tout en honorant la neutralité de l'État à l'égard des différents groupes religieux. Cette hypothèse **s'avère vraie** car nos analyses nous permettent de conclure que le modèle français auquel Madagascar a pris comme référence ne tient pas compte des particularismes socio-culturels de la société malagasy et qu'il ne tient pas suffisamment compte non plus de la capacité d'évolution de la situation juridico-politique à se transformer selon les conditions religieuses et sociales. Il fallait donc maintenir un équilibre entre les exigences de liberté de l'individu et les obligations qu'il a vis-à-vis de sa communauté religieuse. Pour résoudre ces questions complexes, pousser plus loin qu'on ne l'avait fait en Occident l'idée même du laïque semble incontournable. C'est au cours de ce processus qu'il serait essentiel d'ériger un *type contextuel de raisonnement moral*, lui-même associé à une *laïcité contextuelle*. C'est cela qui distinguera la variante malagasy des autres versions contemporaines de la laïcité, enracinées, elles, dans des conceptions de la rationalité plus abstraites, plus théoriques et moins sensibles à notre réalité sociale. Il n'y aura rien de particulièrement français là-dedans car il est temps de s'arracher des réflexions et des résolutions politiques des précédents régimes malagasy reflétant l'influence des pratiques occidentales sur la laïcité ; par ricochet, ils n'ont guère remarqué la nécessité d'une trajectoire contextuelle, engendrant ainsi une incapacité stratégique à traiter convenablement les problèmes soulevés par la question religieuse postcoloniale de notre société. Par induction, l'éveil tardive de la laïcité dans notre société peut être encore racheté dans certaines conditions où les décisions constitutionnelles sur la laïcité incluent primordialement la dimension historique et politique de Madagascar et revenir à la cause originelle du maintien du statut laïc de l'Etat malagasy.

-Hypothèse 2 : Notre seconde hypothèse insistant sur la nécessité de retour à l'essentiel pour redéfinir les principes de base d'une démocratie fonctionnelle et établir un système actif permettant de mesurer son processus d'application est **partiellement vérifiée** car même si la démocratie dans son ensemble possède un axe autour duquel elle peut graviter, c'est-à-dire un système politique pour le choix et le remplacement des dirigeants par des élections libres et équitables, son efficacité ne peut atteindre la moyenne voulue sans une intégration active du peuple, en tant que citoyens, dans la vie politique et civile. D'ailleurs, sans la protection des droits de l'homme pour tous, l'état de droit où les lois et procédures qui s'appliquent à tous les citoyens ne pourra pas être en équilibre. De ce fait, même si les roues de la démocratie sont dans les bonnes conditions de marche, elles ne pourront fonctionner que sur les rails d'un autre paramètre qui va influencer sur la détermination des priorités de l'individu, est ce qu'on pourrait appeler « **la culture de la participation** », un habitus qui **va amener plus**

facilement un individu à considérer un investissement citoyen comme prioritaire. Cet investissement n'est pas un élément inné mais acquis, inscrit dans une démarche personnelle. Certains expliquent l'origine de leur investissement par les valeurs familiales transmises, une mode éducative, d'autres parlent d'une implication religieuse qui expliquerait leur participation, etc. Ce paramètre s'il est cultivé, peut déterminer une habitude qui va faciliter son implication dans des démarches participatives.

VI-Conclusion et synthèse sur les résultats des enquêtes

Une des valeurs culturelle des ruraux et en particulier des paysans est le mélange du christianisme et de la religion traditionnelle. Cette manifestation du syncrétisme religieux dans la Commune d'Ambohimanga, tient au fait que les acteurs sociaux, tout en se déclarant adeptes du Christianisme, continuent d'adhérer à des croyances, et à observer des rituels relevant des religions traditionnelles. La présence des syncrétiques dans les églises, n'est qu'un secret de polichinelle. C'est une réalité incontestable. Même si leur pourcentage *semble discret* (**23,80%**), ces faits témoignent certainement du sérieux bouleversement de l'identité rurale, un marasme culturel qui a des conséquences superstitieuses sur le positionnement des résidents locales sur leur environnement politique, sociale.

D'ailleurs, pour aborder la problématique de laïcité en milieu rurale, il a été simplifié en demandant l'avis de ruraux quant à la question de l'implication de l'Eglise dans la vie politique, du moins la participation du religieux dans le domaine public. Seule **13,80 %** d'entre eux en sont réticent. Cette distance réside dans le fait que plusieurs fois, la « politisation de l'Eglise » et son instrumentalisation par les régimes précédents ont conduit à des fins politiques de nature incompétente comme le cas du président Zafy où bien de nature autoritariste comme au temps du Président Ravalomanana Marc. Le même phénomène s'observe sous le régime transitoire dirigé par Andry Rajoelina¹²⁴ qui, après avoir fait son serment d'adopter une nouvelle République se réclamant d'une laïcité plus vivace que jamais, a appelé le peuple à une journée de jeûne et de prière pour la nation, journée qui s'est tenue au palais d'État d'Ambohitsirohitra le 25 mai 2013.

¹²⁴ Andry Nirina Rajoelina a été maire d'Antananarivo (2007-2009). En 2009, il est devenu le leader des opposants du régime de Ravalomanana, président de la République de février 2002 à mars 2009. Son arrivée à la tête de l'État, le 17 mars 2009, suscite des débats passionnés et partisans. Pour ses opposants, il s'agit d'un coup d'État, tandis que ses partisans affirment le contraire. Sous la pression de la rue, Ravalomanana a démissionné le 17 mars 2009. Il a remis le pouvoir à un directoire militaire qui, à son tour, sous la pression des militaires soutenant Rajoelina, a transmis à ce dernier le pouvoir dans la nuit du 17 au 18 mars 2009. Cette deuxième remise de pouvoir a été précédée d'un épisode de violence à Antanimena (Maison des Évêques), commise par les militaires soutenant Rajoelina en présence de diplomates internationaux, de chefs religieux, de politiciens, etc.

Cependant, il est force de souligner que la *bunkerisation*¹²⁵ de l'Eglise dans la sphère privée serait aussi une grossière erreur car elle est la seule institution à laquelle la majorité des ruraux (86,2%) peuvent encore compter, non pas uniquement dans le sens spirituel du terme mais aussi moralement, psychologiquement et même socialement¹²⁶ sachant que *le tiers* des établissements scolaires dans la Commune d'Ambohimanga Rova sont de nature confessionnelles. Malgré ce constat, l'Eglise est mise à l'écart de tout projet ou de budget d'aide administratif au nom de la laïcité. L'expulsion du religieux de l'espace public en l'enfermant dans la sphère privée gagne du terrain actuellement à Madagascar. En réaction à l'imbrication de la religion et de la politique sous le régime Ravalomanana, les politiciens aspirent à mettre fin à la confusion. Ils tendent à imiter un modèle de laïcité bancaire qui définit la religion comme une affaire privée.

Ce n'est pas un hasard si les menaces internes contre la laïcité malagasy s'intensifient précisément au moment où elle devient une formule creuse ou une recette mécanique – purement procédurale et sans lien avec des valeurs substantielles – de séparation entre la religion et l'État.

¹²⁵ Isolation stricte et implacable

¹²⁶ Sans compter les dispensaires FJKM ou les formations organisées par les églises.

PARTIE 2 : RESULTATS DES ENQUETES

PARTIE 3 : DISCUSSION ET RECOMMANDATION

Introduction partielle de la troisième partie

Dans cette troisième partie, il sera traité de la portée bilancielle de la fragmentation institutionnelle notamment entre éducation, religion et politique en décrivant parallèlement dans notre quatrième chapitre les limites pratiques de la laïcité dans la réalité malagasy. On ne se contentera pas cependant de citer allégoriquement ces changements au risque de déformer ou d'altérer des vérités historiques nécessaires pour mieux percevoir l'origine de cette rupture et sa finalité. Que représente réellement la religion? Quel est le rôle moderne de l'éducation « nouvelle et officielle » ? Le modèle de laïcité émise par l'Etat colonial puis entretenue par les précédentes républiques est-il compatible avec le contexte religieux malagasy ? En tous cas, la sécularisation face à une éducation quasi-christianisée reste un défi d'ampleur nationale. Symétriquement à ce statut, nous étudierons les causes profondes de l'abstentionnisme politique à partir d'une réflexion plus poussée sur le système politique des quatre derniers régimes à Madagascar.

Enfin, nous en soutirerons les causes restrictives de l'interprétation de la laïcité afin d'apporter les préconisations adéquates pour pallier aux impacts pluriconséquentiels de l'imbrication de la politique et de la religion dans le système social malagasy.

CHAPITRE V: LIMITES PRATIQUES DE LA LAÏCITE DANS LA REALITE MALAGASY

I- Le défi de la sécularisation face à une éducation quasi-christianisée

A Madagascar en effet, la religion est comprise avant tout comme un enseignement, un processus d'éducation; la dimension religieuse et la dimension éducative s'y présentent comme d'emblée indissociables, reliées qu'elles sont par ce terme générique qui les englobe. Si l'on peut s'accorder à dire que toute religion implique, en sus d'autres fonctions dont la définition peut faire débat¹²⁷, une fonction épistémologique et socialisatrice, la prégnance de cette fonction constitue un aspect significatif de la représentation collective de la religion dans la tradition malagasy. Il y a là une indifférenciation entre religion traditionnelle et éducation qui mérite d'être interrogée.

I-1. Le processus éducatif malagasy : « une notion à la fois religieuse »

Arrivée à Tananarive en 1820, sous le règne de Radama 1er, la LMS (London Missionary Society) crée les premières écoles. D'une part, la dimension religieuse suppose immédiatement à Madagascar un espace éducatif : les pratiques cultuelles y dessinent un lieu culturel où la collectivité et l'individu se « cultivent » en cultivant leur relation au sacré. D'autre part, lorsqu'on examine l'éducation traditionnelle sous l'angle de nos catégories modernes, on constate que celle-ci ne pouvait pas se passer de la religion tant dans son contenu que dans sa forme. Dans les pratiques et le discours éducatifs malagasy, la cosmologie et le rituel religieux sont en effet des thèmes fondamentaux, des thèmes dont la maîtrise et l'usage constituent une ligne de démarcation entre barbarie et civilisation, entre masse et élite. Les connaissances véhiculées dans les premiers écrits et le *kabary* (discours royaux à l'époque) y possèdent un caractère sacré¹²⁸. Les savoirs tels que la médecine traditionnelle, les arts martiaux malagasy et l'artisanat, leur transmission s'originait souvent dans le culte d'une divinité, d'un personnage légendaire, d'un maître ancestral ou encore d'un saint patron du métier.

¹²⁷ Nous n'aborderons pas ici la question débattue de la définition du religieux en général, pour nous concentrer sur les spécificités de la configuration religieuse malagasy. Sur la définition du religieux dans la sociologie et ses implications intellectuelles et politiques, voir Hervieu- Léger, *La Religion pour mémoire* ; Willaime, *Sociologie des religions* ; Beckford, *Social Theory & Religion* ; et Smith, *The Meaning and End of Religion*.

¹²⁸ Dans la société malagasy traditionnelle, le *kabary* exerçait une fonction unificatrice. Comme Benedict Anderson l'a souligné, l'une des différences cruciales entre les communautés classiques et les États-nations modernes tient à ce que les premières reposent sur une confiance partagée en la sacralité d'une langue envisagée dans son unicité ; cf. Anderson, *Imagined Communities*, p. 13.

Les discours laissent transparaître l'axe autour duquel se configure la tradition politico-culturelle malagasy : le *fanabehazana*, notion à la fois religieuse et éducative, et dans laquelle on trouve aussi une dimension politique – plus précisément, où la politique (« *l'instruction dispensée par l'empereur* ») et l'éducation (« *l'instruction délivrée par les anciens ou la famille* ») relèvent toutes deux d'une discipline à caractère religieux imposée au peuple (« *instruction portant sur les rites* »).

Sur le plan idéologique, les « *andriana* » et l'élite politico-culturelle « instaurent l'enseignement par la voie sacrée », invoquent le dogme du « mandat céleste » pour légitimer leur règne et font de l'« instruction » du peuple leur privilège et responsabilité. Sur le plan de la gouvernementalité, la direction impériale non seulement s'approprie systématiquement les symboles et les rites des religions institutionnelles, mais elle intervient aussi directement dans les cultes locaux et populaires, profitant de l'exhortation morale et de la force de mobilisation sociale de ces derniers pour affermir son efficacité administrative.

D'une façon générale, le secret du gouvernement dans l'Imerina traditionnelle résidait précisément dans cette fusion en un ordre unique et indivisible du pouvoir, du savoir et du religieux. Le fondement de la « politique » était le respect du sacré et l'« instruction » contenu dans les discours; et pour les gouvernants, le contrôle des savoirs et des rites légitimes s'avérait bien plus important que l'usage de la violence directe.

Une imprimerie fut créée et édite en 1835 la traduction de la Bible en malgache. Ce texte axe l'écriture, stabilise la langue et diffuse la culture chrétienne dans la population – au point que des citations bibliques sont prises pour des proverbes de la sagesse ancestrale. Sous Ranavalona II (1829-1883), le concept de religion occidentale fut progressivement adopté par l'élite politique et culturelle malagasy, la religion sur le modèle fortement institutionnalisé du christianisme devenant l'unique forme légitime d'une organisation religieuse. Dépourvu d'un mécanisme de reproduction de son « clergé » spécialisé (*mpisorona* et *ombiasy*), la religion traditionnelle perdit son ancrage institutionnel, et certaines de ses pratiques à caractère religieux furent récupérées mais de manière dispersée, aux différents niveaux d'une religion populaire alors en plein renouvellement.

Toutefois, au moment même où Ravavalona III faisait part de sa lucidité culturelle auprès de ses interlocuteurs occidentaux, l'ordre unifié de la religion, de l'éducation et de la politique – dont l'équilibre avait certes connu des variations – était sur le point d'entrer dans une phase de profond changement. La modernité coloniale faisait irruption dans la configuration malagasy et en bouleversait les normes, si bien que le discours cosmologique et

les techniques de gouvernement hérités du passé ne pouvaient plus répondre au défi d'un monde tout neuf. Le décalage entre valeurs traditionnelles et pratiques concrètes du politique déclenchait **une crise morale structurelle**. La conscience du nationalisme était sommée de réagir face à cette crise tant dans sa dimension religieuse qu'éducative et politique. Une réaction en chaîne allait briser l'ordre ancien et recomposer l'articulation même de ces trois dimensions, jetant ainsi les bases d'une modernité malagasy sur les plans politiques et sociaux.

I.2- « Éducation nouvelle » et émergence d'une laïcisation malagasy

Tout d'abord, l'éducation allait se singulariser par rapport au *fanabeazana*, et se défaire peu à peu des objectifs éthiques du système symbolique traditionnel pour devenir une institution indépendante. La limitation et l'affaiblissement des Églises étant perçus comme une « tendance mondiale » au début du XXème siècle, il paraissait normal que le gouvernement colonial adoptât une attitude ferme sur l'éducation et qu'elle devait être le monopole de l'État et non une affaire religieuse. Toutefois, la légitimité du principe de la « séparation de l'éducation et de la religion » avait pour fondement **un discours de portée universelle**, une politique largement motivée par des choix géostratégiques acquérant peu à peu une valeur normative, applicable également aux religions malagasy.

Le sens sous-jacent de cette séparation était que la nouvelle éducation devait servir la cause de la nouvelle politique, et qu'il fallait assurer le contrôle de l'État métropolitain sur l'éducation. Mais d'une façon générale, cette réglementation ne freina pas le développement des écoles chrétiennes à Madagascar, qui connurent une certaine prospérité dans ces années-là. Néanmoins, elle consacra, au plan juridique, le monopole de l'État sur l'éducation légale, obligeant les institutions religieuses à trouver un équilibre délicat entre instruction religieuse et nationalisme malagasy. Si bien que le problème des écoles chrétiennes apparaît comme pris dans une double tension, demeurant inhérente à la construction politique moderne malagasy : entre Madagascar et Occident, mais aussi entre domaine public et domaine privé.

Cependant, malgré la diversité de leurs enjeux, le résultat de ces mouvements du XIXème et du XXème siècle coïncida avec l'émergence d'une sécularisation vigoureuse, corrélée à la construction de l'État colonial: certaines connaissances religieuses traditionnelles perdirent leur primauté ; la reproduction sociale que favorisait le système traditionnel des religions fut mise en cause ; des propriétés religieuses spécifiques furent réquisitionnées ou confisquées au nom de la « sauvegarde de la patrie » ou du « bien public », pour être destinées à un usage séculier ; la croyance religieuse fut désormais assimilée à la sphère privée, l'État s'arrogeant le monopole des règles d'action du domaine public.

I.3- Réarticulation de la religion, de l'éducation et de la politique à Madagascar

Cependant, cette sécularisation malgré une redéfinition sur le fond et la forme depuis la première République n'était nullement un processus linéaire. Religion, éducation et politique étaient à la fois différenciées, voire opposées dans la modernité malagasy naissante, et mélangées, voire intégrées à différents niveaux. Si la séparation de la religion et de l'éducation, et celle de la religion et de la politique ont été acceptées par l'élite politique et culturelle malagasy comme relevant des principes fondateurs de l'État moderne, si la nécessité de cette double séparation fut à plusieurs reprises réaffirmée par la législation républicaine malagasy, l'éducation, la religion et la politique ne s'opposaient pas comme dans un jeu à somme nulle, mais pouvaient au contraire s'articuler désormais sous des formes inédites.

Certes, l'éducation moderne empiétait sur le terrain de la religion et de l'éducation chrétienne, tendant à remplacer ces dernières pour former un espace public nouveau où l'État et la vie privée se trouvaient simultanément impliqués. Mais cet espace offrait également à la religion une nouvelle possibilité de s'exprimer dans cette société transformée. Du moment que l'éducation était définie dans l'État moderne comme une cause commune, alors il n'y avait aucune raison, pour peu que la religion se conformât à un consensus social fondamental, d'interdire à cette dernière l'accès au domaine de l'éducation. Aussi l'espace éducatif moderne pouvait-il devenir une nouvelle arène pour la compétition religieuse. C'est effectivement ce qui s'est passé à Madagascar.

I.3.1- La religion : « *Une force sociale* »

Après l'indépendance, la promotion de l'éducation est devenue une façon sûre pour la religion de se procurer une reconnaissance sociale, surtout pour les écoles catholiques qui non seulement ont prêté plus d'attention à la formation des religieux, mais se sont aussi résolument engagés dans l'éducation de la population en créant de nombreuses écoles élémentaires dont nous connaissons la renommée jusqu'aujourd'hui. Non seulement le christianisme gagna la confiance de la population par ses actions dans l'éducation élémentaire, mais il tissa aussi des liens avec l'élite culturelle malagasy par son investissement dans l'enseignement supérieur, favorisant l'intégration du christianisme dans la société malagasy. Autrement dit, l'engagement des religions dans l'éducation a permis à celles-ci de consolider leur légitimité dans la nouvelle configuration sociopolitique par leur contribution à « *l'intérêt public* ».

Parallèlement, ces nouveaux investissements dans l'éducation ont garanti aux religions la possibilité d'assumer leur fonction morale au sein du nouveau dispositif institutionnel et d'exercer leur influence tant sur le plan social que sur les mentalités, deux domaines alors en

pleine mutation. *Dans ce processus, les liens entre religions, société locale et État ont été reconfigurés.* Bien entendu, l'intervention de la politique dans l'éducation religieuse n'était pas toujours la conséquence d'une imposition directe de l'État. Mais si la religion pouvait devenir une force sociale dans l'espace éducatif réaménagé, certains éléments fondamentaux de l'éducation moderne pouvaient en retour pénétrer l'espace religieux, initiant de profondes évolutions au sein des différentes religions. Éducation et religion impliquent toutes deux un système de transmission entre « enseigner » et « apprendre ». Le contenu et la forme de cette transmission, le modèle pratique du *binôme enseigner-apprendre* et la définition du rapport maître-disciple déterminent en grande partie la forme sociale d'une religion. L'éducation moderne à Madagascar offrait dans ces domaines de nouvelles ressources et impulsions aux religions en devenir. Les contenus enseignés correspondaient essentiellement à des connaissances objectives, et la poursuite de la vérité au moyen de la raison avait la primauté dans l'échelle des valeurs.

Sur le plan du fonctionnement, un système hiérarchisé d'écoles rationalisées constituait la modalité fondamentale d'organisation de la pratique de l'enseignement et de l'apprentissage. Ces trois caractéristiques de l'éducation moderne furent assimilées par le personnel religieux, mais ne manquèrent pas de susciter de vifs débats sur les questions essentielles du « **contenu à transmettre** », du « **mode de transmission** » et du « **sujet légitime assurant la transmission** ». Au bout du compte, ce sont les rapports entre le sacré, le savoir et le pouvoir dans le champ religieux lui-même qui s'en sont trouvés modifiés.

I.3.2- La religion: *Un rôle de décompression autoritaire du pouvoir politique*

Par ailleurs, la plupart des communautés malagasy anciennes étaient effectivement des sociétés de délibération gérontocratique quoique cette délibération s'effectuait de façon exclusive, dans un contexte de forte hiérarchisation des statuts où seules certaines catégories sociales¹²⁹ avaient accès à la parole et à la décision. En fait, l'époque coloniale a surtout tendu à remettre en cause cette caractéristique de la société malagasy et à affaiblir en même temps la religion, en particulier le christianisme, qui n'étaient pas à proprement parler « démocratique » mais qui limitaient *de facto* l'emprise du pouvoir et ce que l'on pourrait nommer *sa capacité de nuisance*.

Dans sa dernière phase, la colonisation a connu une libéralisation politique indéniable qui s'est traduite par l'introduction à Madagascar, d'institutions représentatives modernes, de

¹²⁹ Notamment les hommes les plus âgés

partis politiques multiples, d'une pluralité d'organisations syndicales, d'une presse libre, d'une législation afférente, mais qui s'est aussi distinguée par *l'ampleur des manipulations administratives* destinées à contenir et à orienter ces transformations. Démocratie ou non, la thématique du développement au lendemain de l'indépendance et de sa mise en œuvre autoritaire par une bureaucratie qui prétend au monopole de la modernité est elle aussi l'héritière directe du style de commandement de l'administration française de l'époque coloniale. Mais là où ces techniques coercitives ont été largement maintenues à Madagascar, n'oublions pas que l'Eglise a grandement joué un rôle de **décompression autoritaire à l'aube** à cette époque ainsi que pendant la construction postcoloniale de régimes présidentiels qui se voulaient hégémonique. Cette approche a permis la **régulation** de la classe politique sous l'égide du chef de l'Etat malgré l'autonomisation optimale et la position d'arbitre suprême de ce dernier par rapport à l'Eglise.

Comme le prouve ces précédents historiques, l'introduction du FFKM dans la scène politique peut consister en une telle procédure de décompression autoritaire, plus qu'en l'ouverture d'un marché politique véritablement concurrentiel. En raison de cette mutation qualitative, toute assimilation de la question démocratique et de la laïcité contemporaine à la problématique de la société malagasy relève de la naïveté ou de la manipulation idéologique. Les régimes malagasy issus de la souche institutionnelle de la **Ve** République française auraient pu connaître (et pourraient encore connaître) un processus de démocratisation et de laïcisation sur un mode autre que le modèle législative de 1913. Le champ du pouvoir, sa dimension démographique, ses enjeux ne sont pas les mêmes et impliquent des régulations autres. Plus fondamentalement, les Malagasy conscients d'un renouvellement juridico-politique ne sont plus enfermés dans un tête-à-tête avec leur passé. Pour la politique comme pour la religion, la question de l'hybridation entre des répertoires culturels autochtones et des répertoires importés de l'Occident doit-être étudiée plus vigoureusement. Le retard pris dans le nécessaire renouvellement de notre discours diplomatique est tel que l'on hésite à parler d'urgence. Mais tout délai supplémentaire accroît les risques de voir Madagascar prise aux *rets* d'une position intenable et augmente l'incompréhension réelle des opinions publiques confrontées à celles du religieux.

Autrement dit, cette question de la religion ne doit plus être posée, au sujet de Madagascar, dans les termes du culturalisme statique que l'on jugerait intolérable à propos d'autres pays. La comparaison avec l'Inde pourrait être utile : nul ne doute qu'il s'agit d'un Etat laïque en dépit des religions multiples qui s'y trouvent et des dangers qui pèsent sur son avenir, et nul ne doute que cette laïcité consiste en une dérivation créative de la souche britannique.

Pour autant, il ne convient pas de s'enfermer dans le piège de l'ingérence ou dans la fausse querelle de la définition interinstitutionnelle de la laïcité. Il serait déjà important et neuf que Madagascar énonce un principe : *la capacité et le droit des Malagasy à inventer sa laïcité*, au même titre que les autres peuples du monde.

I.4- Crise moderne de l'éducation et de la religion à Madagascar : « *Conflit idéologique et conflit fonctionnel dans la construction de l'ordre morale* »

Suite aux crises politique et morale engendrées par le fait colonial – et précipitées par les précédents régimes ainsi que par la confrontation de Madagascar avec l'Occident, surtout la France ; crises qui entraînèrent la séparation de la religion et de l'éducation d'une part, de la religion et de la politique d'autre part, mais également la nationalisation de l'éducation, la culture éducative religieuse traditionnelle se différençia en trois institutions distinctes dans leur expression sociale, mais imbriquées sur les plans pratiques et idéologiques, à savoir : l'éducation (*fampianarana*), la religion (*fivavahana*) et la politique dans leur sens moderne.

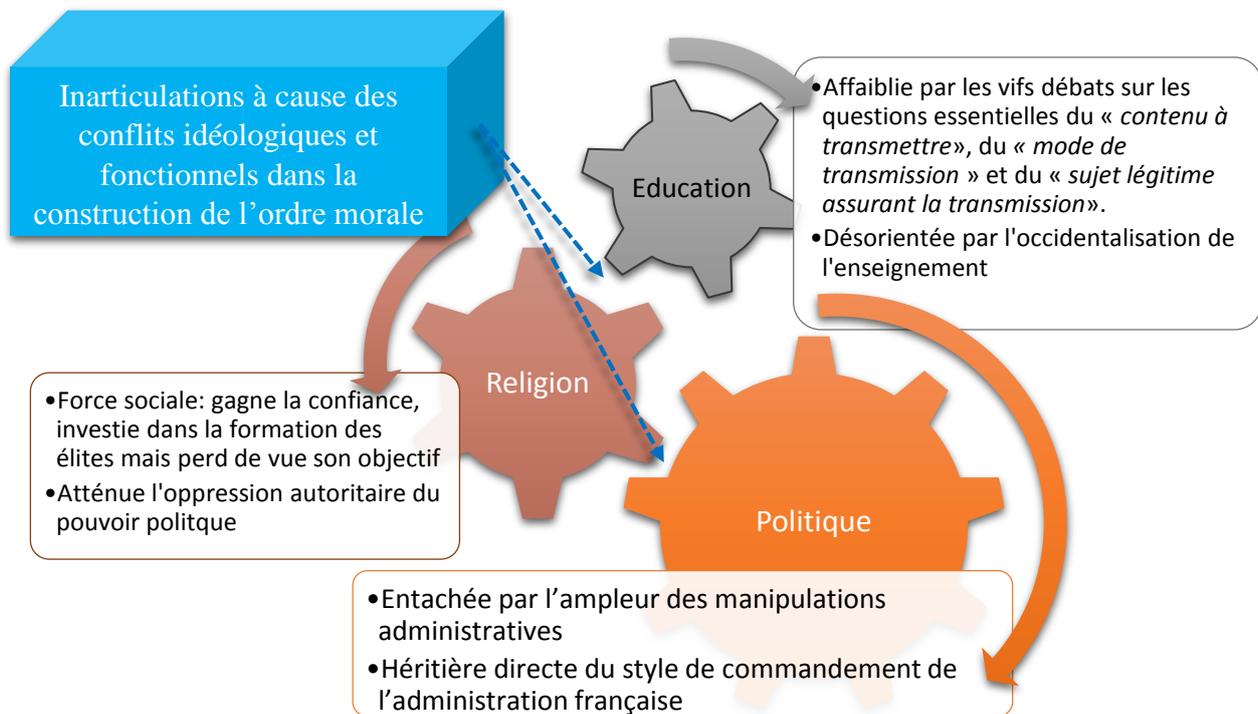
Il faut souligner le fait que cette recomposition de la religion, de l'éducation et de la politique *n'était nullement un processus équilibré*. Comme nous l'avons vu, la construction de la république malagasy était en effet la tâche essentielle de la modernité naissante. Malgré la dénonciation du fait colonial du XIXe au XXe siècle, ce phénomène participait à la construction nationale qui elle-même constituait le préalable de l'entrée de Madagascar dans une histoire mondialisée.

L'État devenu indépendant en 1960 était perçu comme le représentant de la nation, il était considéré face à l'expansion globale de l'impérialisme et du colonialisme comme la garantie fondamentale de la perpétuation de l'île. Or, en raison de la différenciation institutionnelle, mais également de cette sacralité dont se parait certains élites politiques nationalistes, l'éducation et la religion voyaient se relativiser leur autonomie comme **instances productrices de sens**, d'où des tensions croissantes avec la politique. Ces tensions découlaient d'un ensemble de contradictions propres à la modernité entre morale et politique, universalisme et nationalisme, nationalisme culturel et nationalisme politique, société et État.

Durant les deux premières républiques, les acteurs des milieux éducatif et religieux qui participaient activement à la construction de l'État-nation malagasy prirent conscience à des degrés divers de ces tensions, et eurent des réactions différentes. La politique du régime pour « l'indépendance de l'éducation » par la malgachisation de l'enseignement, apparu au côté du mouvement religieux pour sauver la patrie par la réconciliation de la nation avec Dieu illustra les relations délicates entre l'éducation, la religion et la politique. Cette idée ne reflétait pas

seulement les divergences entre une conception libérale et une vision nationaliste de l'éducation, mais touchait aussi bien aux différentes compréhensions des rôles respectifs de l'éducation, de la politique et de la religion dans la construction de l'ordre moral.

Figure 12 : Processus déséquilibré dans la recomposition de la religion, de l'éducation et de la politique



Source : Modélisation personnelle, 2016

On peut donc en conclure une distinction entre deux types d'éducation voulue pour le pays, l'un « subordonné à la politique », l'autre « dépassant l'ordre de la politique ». La première peut être vue donc comme l'héritage d'un système républicain affirmant que la politique était limitée au « monde des phénomènes », autrement dit qu'elle poursuivait le bonheur présent, tandis que le souci fondamental du religieux, pour l'éducation et qu'elle vise à dépasser le monde des phénomènes pour dépasser la compréhension du « monde en soi ». *Même si les mouvements religieux ont perdu certain zèle dans l'affirmation de leur conviction, ils avaient atténué la teneur xénophobe du nationalisme radical par leur conception confessionnelle du « non-soi », pour en faire une **conception non violente et non substantiviste**.*

Peut-on se poser la question aujourd'hui si la voie qui s'ouvrait à Madagascar ne menait pas à la construction d'un État souverain, mais conduisait à la formation d'un « renouvellement des rites et coutumes » servant la construction de la nation malagasy.

- Quelques mots sur le problème de la non-intégration juvénile

Alors que les écoles publiques souffrent toujours d'une carence quantitatives et qualitatives au niveau nationale, la nouvelle Constitution réclame l'application *stricto sensu* d'une laïcité « à la française » qui, rappelons-le, est l'évincement de la religion du champ public administratif telle l'enseignement. Une telle résolution risque d'enfoncer encore plus l'état moral de la société malagasy car malgré la présence active de plusieurs écoles confessionnelles, l'État malagasy -jusqu'à présent- n'est parvenu à intégrer la masse de ses jeunes les plus démunis¹³⁰ et pourtant les plus nombreux que sur le mode initiatique et guerrier de la délinquance (bandes de voleurs dans les villes, de coupeurs de route sur les routes nationales, entretenant souvent des relations tributaires avec la police, le personnel pénitentiaire, les hommes politiques, etc.). La banalisation du phénomène émeutier depuis le début des années soixante-dix menée par des démagogues ainsi que l'exemple récent de l'embrasement de plusieurs entreprises privées et publiques en 2009 confirment que la question de la jeunesse est le plus redoutable défi que la problématique démocratique et laïque aura à résoudre à Madagascar, alors même que son véhicule le plus évident, le système scolaire, est plongé dans une crise gravissime.

II- Causes profondes de l'abstentionnisme politique :

« *Réflexion sur le système politique des quatre derniers Régimes à Madagascar* »

Cela fait maintenant plus d'un demi-siècle que Madagascar à hériter et usiter d'un système politique hériter de la colonisation dans la gestion des affaires socio-administratives et politique de la société, et que les dirigeants politiques et techniques, depuis le régime Tsiranana jusqu'au récent gouvernement du Président Hery Rajaonarimampianina, ne jurent que par la modernité techno-économique, en prenant soin d'occulter ses soubassements philosophiques et culturels. C'est pourquoi, il est essentiel aujourd'hui de déterminer l'ampleur de l'évolution de cette vision dans les gouvernances politiques successives. En premier lieu, dans une approche diachronique, nous parlerons du rapport Etat-société à travers une analyse historico-multidimensionnelle des formes de pouvoir et de leurs impacts socio-politiques. Deuxièmement, il sera trait de la logique technique et politique dominante appliquée par l'Etat qui est insérée dans une vision néo-patrimonialiste afin de mieux comprendre l'impasse structurelle dans laquelle se trouve le pays. Enfin, l'étude se portera sur les limites structuro-

¹³⁰ Plus de 50% ou de 60% de la population ont moins de vingt-cinq ans selon l'INSTAT

fonctionnelles de la politique malagasy contemporaine, un « idéal » plaqué entre le traditionalisme et le modernisme.

II.1- Le rapport Etat-société : forme de pouvoir et impact socio-politique

Dans les sociétés en développement, la modernité fuit toujours devant la modernisation, disait l'historien marocain Abdellah Laroui, "*Demandez à un historien, un sociologue, un ingénieur, ce qu'est la modernité, il ne vous répondra sans doute pas ; demandez-lui ce qu'il faudrait faire pour rendre l'agriculture plus compétitive, l'enseignement plus rentable, les villes plus accueillantes, et il se lancera dans un exposé circonstancié de ses propres solutions* »¹³¹. L'histoire se faisant à l'impératif, on n'avait pas à s'embarrasser de philosophie politique, ni de culture, on n'avait pas à réfléchir, le temps pressait ; l'important était d'importer autant que possible les techniques et les produits des pays industrialisés. L'option technologique est vue comme *la clé* pouvant conjurer le blocage de la société malgache provoqué par la domination coloniale. En effet, depuis la 1^{ère} République sous l'égide du Président Philibert Tsiranana, nous retiendrons cette grande soif cyclique de mécanisation de l'agriculture, de réforme de l'enseignement, de diversification des exportations, etc. Ce n'est pas ces fins socio-économiques que nous remettons en cause aujourd'hui, mais plutôt les moyens par lesquels l'Etat a tenté désespérément d'y parvenir.

Dans le même temps, les discours nationaux autorisés s'évertuaient à dévaloriser toutes les catégories mentales et culturelles des hommes et des groupes sociaux pour les remplacer par une idéologie *ad hoc* faisant l'apologie d'une certaine modernisation, vue comme la panacée pour conjurer la malédiction du retard historique de notre société. Ces dernières sont alors dessaisies de leurs prérogatives séculaires par l'Etat-nation qui s'institue comme l'émanation de toutes les composantes sociales et donc représentant et *porte-parole unique*. Le projet modernisateur n'a pas à souffrir de contradictions sociales « d'arrière-garde », c'est l'affaire de la politique "*éclairée*" de l'Etat-nation! Il s'ensuit une sorte de dialogue de sourd entre la société et l'Etat, qui se traduit **par de la méfiance, voire de l'hostilité entre les deux instances.**

Les effets de cette confrontation larvée mais qui atteint parfois des pics paroxystiques et violents, ne semblent point s'atténuer. N'admettant pas ou ne comprenant pas que la société n'adhère pas spontanément à sa politique de modernisation, l'Etat réagit par un excès d'autoritarisme. Ce face à face que la logique implacable du rapport de force transforme *en*

¹³¹ Laroui (A.) : « *Islam et modernité* », édit. Bouchène, Alger 1990, p.70

une structure sociopolitique erratique aboutit à une situation de quasi-incommunicabilité entre la société malgache et "son" Etat, au point où l'une et l'autre tendent à poursuivre des objectifs souvent divergents.

Ce rapport de force a été favorable à l'Etat jusqu'à la fin des années 1990 sous l'Amiral Didier Ratsiraka, il est devenu fluctuant et moins tranché depuis. En fait, la mainmise de l'Etat a toujours été la bête noire des groupes sociaux héritiers d'un tropisme communautaire et tribal caractérisé par une certaine distance ethnique entre *merina* et non-*merina* (les côtiers et ceux qui n'habitent pas les hautes terres). Toutefois, cette mainmise de l'Etat est parfois négociée et tacitement monnayée quand elle est accompagnée de subsides ou de promotion sociopolitique. Il s'agit là de ce que Michel Camau appelle le *loyalisme sous bénéfice d'inventaire*, la présence de l'Etat étant, en effet, appréciée pour ses fonctions distributives¹³². Ou que d'autres analysent plus prosaïquement en termes de *corruption* depuis les analyses de Machiavel. Devant cette démocratie clientéliste, peut-on déterminer un lien de causalité directe entre le dysfonctionnement politique et l'impasse structurelle, source de paupérisation progressive de la société malgache ?

II.2- Logique technique et politique dominante par l'Etat à travers une vision néo-patrimonialiste

L'Etat malgache est particulièrement convaincu de son rôle historique et de sa supériorité par rapport à "sa" société. Se posant d'emblée guide unique et éclairé, car son personnel dirigeant est officiellement issu de la lutte anticoloniale, il se considère "*hors d'atteinte de la régression historique*"¹³³ et de l'erreur. Il est, en effet, fort admis dans notre pays qu'avoir participé à une guerre dite de *libération* (*tolom-panafahana*¹³⁴) confère à quiconque en fournit "l'attestation", des avantages matériels substantiels mais aussi une sorte de quitus politico-idéologique garant d'une certaine infailibilité ou d'une dose d'incorruptibilité historique et à l'extrême, le droit à la gouvernance .

Cela donne droit à cet Etat "*guerrier*", formel ou informel, légal ou non, la légitimité de s'autoproclamer tuteur de la nation qu'il juge inapte à définir elle-même son projet de société et construire son avenir, voire même de gérer ses affaires quotidiennes. Ce type de rapports

¹³² Camau (M.): « *Tunisie au présent, une modernité au-dessus de tout soupçon* », édit. du CNRS, Paris 1987.

¹³³ Cf Béji (H.) : « *Le désenchantement national, essai sur la décolonisation* », Edit. F.Maspéro 1982.

¹³⁴ Soulèvement national en 1972 ; Révolte populaire en 1991 par l'ex-Président Zafy Albert ; crise électorale de 2002 ; mouvements violents contestataires en 2009.

Etat-société est qualifiée de néo-patrimonial par certains auteurs¹³⁵, système "où le centre politique est approprié dans la perspective de maintenir au pouvoir une élite politique qui s'est investie de la mission de modernisation et de construction nationale et étatique (...) et où tous les pouvoirs (économique, législatif, militaire, syndical,...) sont confisqués au nom d'une mystique révolutionnaire par le pouvoir central..."¹³⁶

Cette vision néo-patrimoniale dont la logique ultime est totalitaire, se veut aussi paternaliste, protectrice et éducatrice. C'est ainsi que l'Etat-nation définit et met en œuvre, seul, sa conception de la modernité, le degré d'ouverture avec l'extérieur, le listing des biens matériels et culturels autorisés à l'importation. Une telle option volontariste et discriminatoire, est présentée comme une modalité technique nécessaire à la mise en œuvre de la modernité telle que prédéfinie par les idéologues ou les intellectuels organiques ainsi que pour la construction nationale. Rappelons-nous des efforts collaboratifs avec les Etats-Unis au temps de l'ex Président Ravalomanana Marc, en se concentrant sur les signes matériels de la modernité américaine, l'Etat malgache a cru non seulement mettre un terme au retard technologique mais aussi faire échec aux déséquilibres des rapports économiques internationaux, du moins au niveau de l'Afrique. De même que la politique agraire cadrée à travers le MAP (*Madagascar Action Plan*) a été assimilée à une campagne de distribution de machines et d'intrants agricoles effectués sur des paysans et des terres constitués en domaines ou coopératives d'Etat. Le tout sous la houlette de la techno-bureaucratie, corps social nouveau érigé en *deus ex machina providentiel*. Mais ce corps social nouveau promis à des responsabilités historiques sans précédent, n'a que peu d'expérience de gestion et de culture industrielle ; il s'empare des recettes technologiques conçues et produites dans le monde développé et les installe telles quelles, *ex abrupto*, sans considération du contexte socioculturel et économique d'accueil. Devant ces faits, quelles sont donc les limites structuro-fonctionnelles de la politique dans la société malgache ?

¹³⁵ Cf par exemple Addi (L.) : « *Forme néo-patrimoniale et secteur public en Algérie* », in Etat et développement dans le monde arabe, sous la direction de H. El- Malki et J.C. Santucci, édit. du CNRS 1990

¹³⁶ Ibid p. 87-88.

II.3- La politique malgache contemporaine, un « idéal » plaqué entre le traditionalisme et le modernisme

L'Etat malgache, comme celui d'autres pays de l'Afrique, "a confondu ancien avec national et nouveau avec étranger. Dans son action de modernisation de la société, il a eu tendance à sacrifier le national croyant sacrifier l'ancien, et son modernisme n'a pas dépassé le stade du mimétisme"¹³⁷. Tout compte fait, cette apparente acquisition de la technologie étrangère dénuée de ses fondements philosophiques, entée sur un socle national élagué de son histoire, est révélatrice de la grande ambiguïté et de la *déchirure* qui affectent la compréhension de la modernité dans le pays. Il n'y a ni option pour une modernité intégrale avec sa "physique et sa "métaphysique", ni une synthèse réfléchie de l'élément étranger et du national ; on s'échine à vouloir une société technologiquement avancée évoluant dans un univers où le modèle de régulation sociale et le mode de production restent attachés aux coutumes. Cette *politique contemplative* creusant un grand écart entre la modernisation matérielle voulue et le désir de revitaliser les traditions ancestrales, autre fois source de cohésion sociale comme le *fihavanana*, aboutit à une sorte de double aliénation, une *schizophrénie culturelle*¹³⁸. Dans ces conditions, l'affrontement entre ce qu'on appelle communément modernistes et conservateurs ou traditionalistes prend l'allure d'une opposition dévastatrice et sans issue positive.

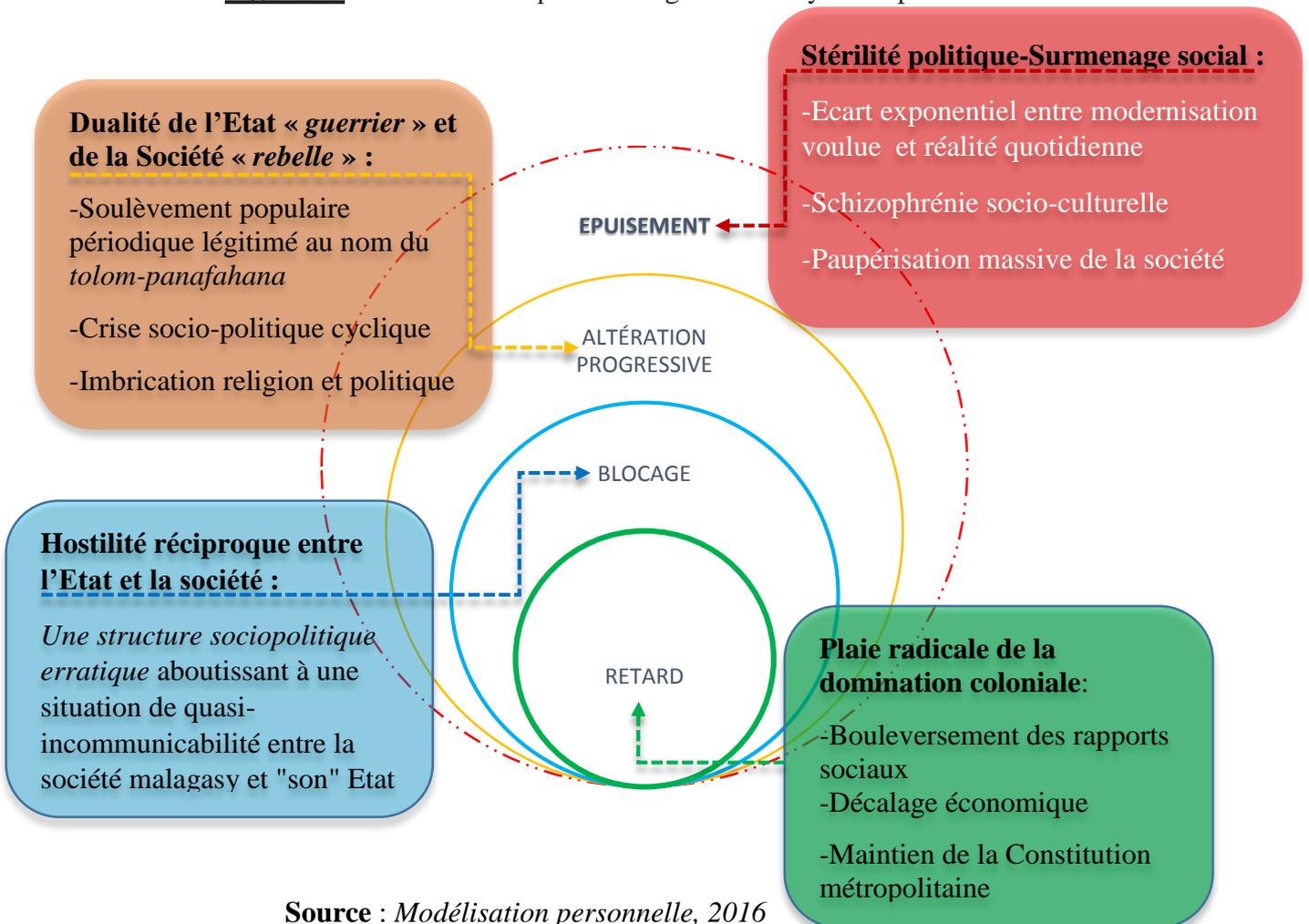
Dans ce face à face stérile, une sorte de discordance a souvent prévalu entre modernistes et traditionalistes madécasses au sein des instances politiques. Aux conservateurs sont confiées les affaires économiques, juridiques et religieuses (authenticité nationale oblige !) et aux modernistes les affaires éducatives, techniques et financières (modernisation matérielle oblige!); en somme une sorte de division du travail du personnel gouvernemental : aux uns les appareils économiques, aux autres les appareils idéologiques. C'est ainsi que les modernistes se sont vus assigner le rôle de "coopérants techniques" et les traditionalistes le rôle de "gardiens du temple du *fihavanana*". Ainsi par crainte d'affronter la modernité mais aussi par souci d'équilibre du pouvoir, Madagascar a fait en sorte d'accorder deux paradigmes antagoniques : *une modernité réduite à sa dimension matérielle et une culture nationale réduite à un monolithisme linguistique et religieux*. Modernité mutilée, culture nationale exsangue ; tel est le résultat désastreux de ce placage où le politique et le religieux, sont à tour de rôle, les faiseurs de miracle d'une société déboussolée. Ces deux acteurs sont au centre des tragédies de crises

¹³⁷ Krishen (A.): « *La fracture de l'intelligentzia, problème de la langue et de la culture nationale* », in M. Camau op. cit.

¹³⁸ Pour donner une image sérieuse de l'altération chronique de la perception de la réalité, des troubles cognitifs au sein de notre société, et un dysfonctionnement social et comportemental important.

périodiques de l'histoire nationale. Le même schéma se reproduit dans lequel le premier se porte au firmament, pendant un temps donné, par un mouvement ascensionnel des investissements industriels et incarne le rêve prométhéen du développement économique et de l'aisance matérielle. Jusqu'au jour où il sera déclassé pour "*cause d'improductivité*" par un parti politique représentant les opposants au régime, en rappelant les temps édéniques de la société malgache renforcés par la caution religieuse. C'est celui qui gouverne qui a, désormais, le vent en poupe en se posant comme le rédempteur d'une expérience de construction nationale avortée.

Figure 13 : Du retard à l'épuisement général du système politico-social



Brièvement, zélée par sa volonté de s'affirmer en tant que force économique et politique dominante, le système politique malgasy érige sa vision et son programme en "*vérités totales*" vouées à révolutionner la société par des "*transformations totales*"¹³⁹. Toute initiative, réflexion ou production technologique émanant du terroir est d'emblée rejetée, car assimilée à l'*idée de*

¹³⁹ Expressions de Larif-Béatrix (A.) in : « *l'Etat tutélaire* », sous la direction de Camau (M.), CNRS 1987.

*retard*¹⁴⁰. Décidément, prise entre deux forces qui l'appréhendent sous le seul volet matériel, la modernité n'arrive pas à se frayer un chemin dans les méandres de l'avenir malagasy. ***La modernité n'est pas une recette de cuisine accommodable à différentes sortes de sauces ; elle ne procède pas d'un choix politique et idéologique : c'est une exigence de l'évolution de la vie des sociétés humaines ; ou on s'adapte aux transformations du monde ou on régresse et on meurt.***

III- L'interprétation de la laïcité à Madagascar

III.1- De la méconnaissance aux limites interprétatives

La laïcité s'apparente de plus en plus à une institution exclusive pour l'édification de l'État-nation malagasy où elle prend la forme d'une rationalité surinstrumentalisée au service de l'hégémonie de la science et est rejetée par le religieux comme l'industrialisation sans âme, le réalisme d'État. Mais attaquants et défenseurs paraissent oublier qu'elle est constitutivement liée à des *valeurs*. Certes, parce qu'elle partage son histoire avec l'Europe, la laïcité malagasy est au moins partiellement occidentale, mais cette histoire occidentale est aussi une histoire de valeurs. Si éloigner la religion de l'État est une nécessité, comment établir le lien entre la laïcité, d'une part, la liberté et l'égalité conçues comme attachées à l'individu, d'autre part ? Malheureusement, les malagasy qui critiquent la religion ont développé une sorte d'amnésie concernant ces valeurs. Ils semblent également avoir oublié que, dans les débats qui ont accompagné l'élaboration de la Constitution, le terme « séparation » n'a jamais entendu signifier expulsion totale de la religion hors de l'État.

Il importe donc de remonter dans le temps, de retrouver les objectifs originels de cette séparation dans toute leur complexité, de **reconstituer** le concept de laïcité tel qu'il était à l'époque et d'identifier ses caractères distinctifs. Mais ce n'est pas toujours facile. Pourquoi ? On s'est mis à tout interpréter à Madagascar selon une dichotomie des plus simples : le corps social malagasy se divise en deux parties, monde moderne occidental et monde traditionnel religieux. Ce qui conduit inéluctablement à des raisonnements du type : *si la laïcité est moderne, alors c'est qu'elle est occidentale*. Après quoi on identifie toute la laïcité à l'une de ses variantes, généralement le stéréotype dominant, qui implique une stricte séparation de la religion et de l'État au nom de la liberté religieuse et de l'autonomie de l'individu. Ce stéréotype est accepté tel quel, sans critique, et par les défenseurs de la laïcité et par ses adversaires : « *les*

¹⁴⁰ Cf Comeliau (C.): « *Désastre en Afrique* », in revue Tiers-Monde n° 107, septembre 1987

premiers proclament leur adhésion enthousiaste à ce modèle, et ceux qui ne sont pas satisfaits de lui s'opposent à la laïcité ». Comme ils acceptent également, telle quelle et sans critique, l'idée selon laquelle, cette laïcité doit s'enraciner exclusivement dans la Constitution et restée vierge de toute influence religieuse, ses militants s'efforcent de la maintenir par les formes de tolérance effectivement présentes dans les traditions religieuses du pays. La discussion ne sort pratiquement jamais de ce cadre interprétatif.

Le fait est pourtant simple, *quelque chose peut être à la fois malagasy et moderne*, même si elle a commencé par être importé pendant l'époque coloniale peut s'être transformé avec le temps et être devenu, par une immersion prolongée dans le pays tel qu'il est, quelque chose de spécifiquement malagasy ; c'est-à-dire différent à la fois de son modèle français et de tout ce qu'on peut trouver dans les traditions indigènes. Tant que les défenseurs de la laïcité resteront incapables de comprendre cela, ils continueront à en défendre une version qui a peu de validité dans le contexte malagasy et qu'il est, par conséquent, licite de critiquer. Qu'est-ce donc la laïcité et qu'est-ce qu'elle n'est pas ?

III.2- Les composants originels de la laïcité:

« *Notions d'égalité – d'égale considération, d'égal respect* »

Beaucoup assimilent la laïcité au concept de coexistence des religions, ou tolérance interreligieuse, ou respect égal pour toutes les religions. Or chacune de ces trois interprétations renvoie bien à un ingrédient essentiel de la laïcité, mais sans pour autant capter sa richesse et sa complexité, et ignore totalement certaines de ses valeurs constitutives. En décortiquant ces valeurs, on peut mieux appréhender la complémentarité de ces éléments de la laïcité :

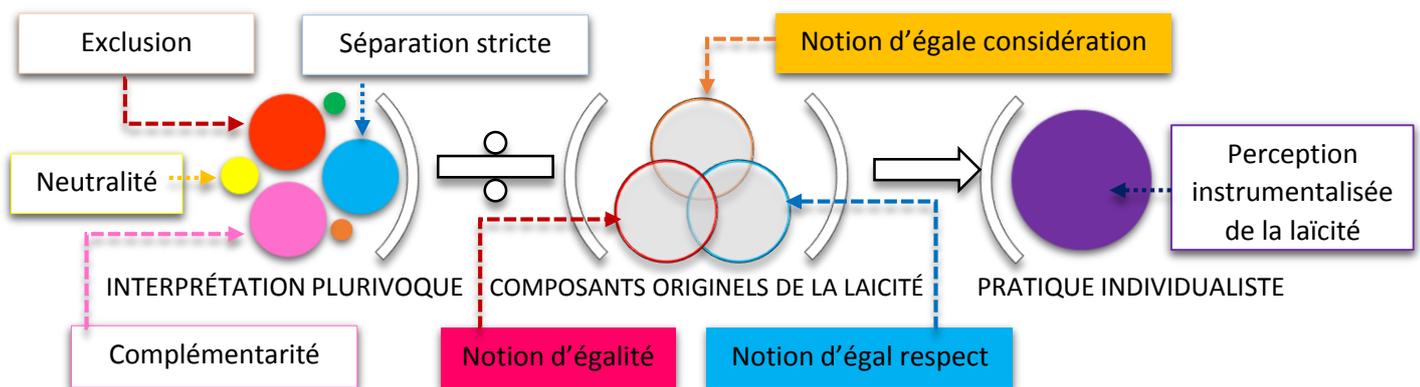
- En premier lieu, admettons que la coexistence des religions soit un équivalent de la paix ; mais identifier l'État laïque à un État qui entretient la paix entre les religions, qui leur permet de coexister, c'est singulièrement appauvrir une histoire et une structure conceptuelle qui sont autrement plus riches.

-En second lieu, la même constatation peut être faite à propos de l'interprétation en termes de tolérance. Les raisons de ne pas confondre l'idéal de laïcité et celui de tolérance ne manquent pas. Parmi eux, il y a l'idéal de tolérance qui nous enjoint *de nous abstenir d'interférer dans les affaires des autres, même si l'on en a le pouvoir et même si l'on trouve moralement révoltantes leurs croyances et leurs pratiques*. On peut donc dire que la tolérance n'empêche

pas le refus catégorique de *respecter* la religion des autres. Elle est également compatible avec de grandes inégalités et une impitoyable hiérarchie sociale. On peut tolérer la religion de l'autre tout en le traitant en être inférieur. La laïcité, elle, repose sur *des notions d'égalité – égale considération, égal respect* – et va par conséquent beaucoup plus loin.

-Enfin, on ne saurait identifier la laïcité au respect égal de toutes les religions. Il faut reconnaître qu'il y a quelque chose de valable dans cette interprétation. Par exemple, le christianisme ouvre potentiellement un espace où peut en effet régner un respect égal à l'égard de toutes les religions. En outre, le respect des autres religions n'est nullement incompatible avec l'exercice de la critique et la perception de leurs défauts. Respecter les autres religions en égales n'implique pas qu'on les accepte ou qu'on les approuve aveuglément. C'est même précisément parce que le respect est compatible avec la différence et la critique, que l'idée de respect égal à l'égard de toutes les religions est étroitement liée à la proposition du dialogue interreligieux.

Figure 14: Limites pratiques de l'interprétation restreinte de la laïcité à Madagascar



Source : Modélisation personnelle, 2016

On peut conclure de ce fait que la laïcité est assurément apparentée à chacun de ces composants, mais ces parentés ne sont pas des identités. Faute de le comprendre, on ne verra pas Madagascar développer une version de la laïcité à la fois moderne et malagasy. Le risque est de voir une nouvelle laïcité malagasy temporairement effective mais qui passera complètement à côté de ses relations avec une histoire moderne plus large, transnationale, et avec son histoire contemporaine, à laquelle les Malagasy ont apporté une contribution significative. Quant à ceux qui l'identifient aux conceptions occidentales, ils seront incapables de prendre en compte, tant le passé historique que les événements récents. Comme les théoriciens occidentaux, ils se focalisent uniquement sur l'histoire « moyenne » de la laïcité, celle des temps modernes, qui s'est développée presque exclusivement dans les sociétés

occidentales. Cette vision bornée est partagée tant par les partisans que par les adversaires de la laïcité. Ainsi, les militants de la laïcité malagasy prétendent qu'ils ont le monopole légitime sur la religion. Rien ne pourrait être plus éloigné de la vérité. Même si la Constitution peut sanctionner la religion, cette dernière a sa place dans l'espace public.

IV-Synthèse sur les limites pratiques de la laïcité dans la réalité malagasy

En guise de conclusion, l'ensemble de la rupture religion-éducation-politique constitue en effet l'une des origines institutionnelles de la société malagasy moderne. Parallèlement, la reconfiguration de cette relation tridimensionnelle, initia une dynamique structurelle dans l'évolution contemporaine de la société malagasy. En conséquence, l'évolution de l'ordre morale révèle de manière aiguë le processus complexe de différenciation et de recomposition de l'ordre moral et politique dans la société malagasy moderne.

Tentative d'une recherche en ce sens, ce chapitre a tenté d'explorer principalement la façon dont la religion, comme espace éducatif, a été restructurée par la modernité. En s'appuyant sur cette étude de cas, les recherches montrent que la participation chrétienne dans l'éducation nouvelle n'est pas réductible à une stratégie de survie face à la menace d'expropriation par les forces politiques, mais que dans une certaine mesure elle constitue la réactivation des institutions religieuses dans la participation à la vie publique locale. Cette étude fournit une histoire panoramique de la création à Madagascar des écoles élémentaires par l'Eglise ; partant du fait que l'éducation ne portait pas uniquement sur le savoir, mais véhiculait un ensemble de conceptions sur la vie telles que *la foi, la charité, le genre* ou *l'hygiène*, elle montre comment les nationalistes chrétiens ont tenté de maintenir un équilibre entre prosélytisme et besoins du peuple, entre idéal universaliste et exigence politique locale.

Enfin, les enquêtes examinent comment les constructions de l'identité nationale moderne, de l'identité religieuse et de l'identité politique se sont mêlées dans cette réforme en un même processus indivisible mais distincts suivant une doctrine qui se veut laïque si bien que les limites de l'interprétation de cette laïcité engendre aujourd'hui la crise moderne de l'éducation et de la religion à Madagascar : « *un conflit idéologique et fonctionnel dans la construction de l'ordre morale* ». Ce mixage conceptuel et dogmatique révèle les rapports complexes entre la religion et la politique à Madagascar¹⁴¹. En raison de cette imbrication, le débat sur la laïcité de l'État à Madagascar reste d'actualité ; il refait de temps en temps surface.

¹⁴¹ Rasamoelina (H.), « Croyances et instrumentalisation à Madagascar », étude publiée par Friedrich EBERT STIFTUNG, mars 2012. Disponible sur : <http://www.fesmadagascar.org/media/publications/croyanceinstrumentalisation.pdf>. (Consulté le 18.10.2015).

CHAPITRE VI : APPROCHE PROSPECTIVE

L'étude aboutit à la proposition d'une série de recommandations visant à une meilleur capacité d'organisation en milieu pastoral; à une incitation plus marquée des citoyens ruraux à participer plus activement à la vie politique; l'amélioration de la relation sociale entre les ruraux et les représentants locaux et dans une sphère plus élargie, la relation de la société avec l'Etat à partir des préconisations pouvant aboutir à la genèse d'une coexistence plus viable de la laïcité-religion.

Sous-chapitre I- De la compréhension à la résolution des obstacles à la participation citoyenne

Avant d'entamer directement un sous-chapitre entier pour régler les problèmes environnant la laïcité à Madagascar, il est important ici de commencer notre contribution prospective sur la participation des habitants en s'intéressant plus particulièrement à la « crise de la démocratie » que beaucoup d'acteurs. Les raisons avancées pour expliquer cette crise sont liées principalement à une moindre participation des citoyens à la vie de la communauté en général. Par conséquent, cette partie de l'étude est un moyen incontournable *pour entendre, comprendre les enjeux de la participation, identifier les obstacles à une plus importante participation des habitants, et par conséquent, les attentes de ceux-ci en matière de démocratie* afin de mieux proposer des solutions adéquates.

Les entretiens nous ont permis, en explorant les raisons de la participation et de la non-participation, le concept de « citoyen » et celui de démocratie, de relever les blocages, les freins à la participation. Leur mise en lumière doit permettre une meilleure prise en compte des attentes des habitants ruraux dans la mise en place de nouvelles démarches participatives.

I.1- Mesures face aux dysfonctionnements dans les structures de participation

Un des obstacles à la participation réside dans les dysfonctionnements liés directement aux structures ou aux démarches de participation mises en place. Cette réflexion a souvent été mise en avant par des auteurs, mais aussi dans les entretiens. Tout d'abord, notons que *pour pouvoir participer, il faut pouvoir connaître ce qui se fait, notamment sur son territoire de vie*. Or, un des premiers constats fait, est que les dispositifs de participation dans la Commune sont

globalement mal connus des ruraux, et peu fréquentés par conséquent. Plus précisément, ce sont les activités, les missions, le sens exact de ces démarches qui sont souvent ignorés par les habitants.

Une mauvaise identification des différents lieux de participation amène certains à les confondre entre eux. Ce problème d'identification est lié en partie à un défaut de politique d'information et de communication de la part des structures : elle semble aujourd'hui minimale, non réfléchie et désorganisée. Il est vrai qu'avoir l'information ne signifie pas forcément se rendre à une manifestation : l'objet doit être suffisamment intéressant. Cependant, il est *nécessaire de réfléchir à la logique d'information et de communication*, et notamment de *diversifier les canaux d'information, les relais écrits ou oraux*, pour toucher un plus grand nombre d'habitants et ainsi amener une plus grande participation.

Par ailleurs, certaines facettes du fonctionnement de ces dispositifs de participation sont mises en avant par des habitants, comme pouvant constituer des freins à leur participation. Ainsi, des habitants ayant déjà participé ressentent de *l'ingratitude de la part des structures auxquelles ils participent*. Parfois, leur rôle est peu reconnu et valorisé, et rend par conséquent leur action moins motivante.

Un autre acte de participation citoyenne souvent évoqué par les habitants rencontrés est le vote, acte foncièrement associé à la notion de démocratie. Or, aux yeux des habitants, *le but de cet acte d'importance a perdu de son sens* : les habitants ne croient plus en leurs représentants, et par ricochet aux structures de représentation. En effet, les interviewés mettent en lumière une mauvaise image des politiques : selon eux, leurs représentants seraient corrompus, se placeraient au-dessus des lois communes à tous et prendraient leurs décisions de manière partielle, dans le but de satisfaire leur intérêt personnel. Même les habitants ayant eu une activité politique partagent cette même image.

Au-delà de la dénonciation de « mauvais » comportements, ce qui est mis en cause, c'est aussi le fait que les politiques rempliraient mal leur fonction, celle d'écoute du « peuple » pour la prise de décision, qui découragerait certains habitants. « Se faire écouter par en haut » leur paraît difficile, surtout sans démagogie. En conséquence, ils ne participeraient plus, considérant que leur expression, leur voix, n'aurait aucun impact. On observe dans les propos un certain fatalisme, un sentiment d'impuissance peu propice à l'implication dans la vie de la cité. De plus, on note que cette mauvaise image du politique décrédibilise l'action politique et publique, est le plus souvent dénoncé, le niveau des décisions locales semble lui aussi décrédibilisé.

I.2- La dimension personnelle : « *frein ou atout pour la participation ?* »

L'individualisme est une hypothèse d'explication de la moindre participation qu'évoquent de nombreux interviewés. Cet argument est relayé par les propos tenus par des habitants rencontrés participant activement à la vie de la cité. L'homme serait devenu égoïste, désintéressé de l'action collective, se consacrant seulement à lui et à ses proches.

Mais le phénomène doit être examiné de plus près, et ne pas être connoté négativement, car la réalité est plus complexe.

Ainsi, la participation est un acte individuel, qui renvoie à des intérêts personnels et à des pratiques personnelles, qu'il faut pouvoir expliquer, pour mieux comprendre les raisons de participation et de non-participation.

L'analyse des entretiens met en exergue trois raisons expliquant la participation active d'un individu à la vie de la Commune, renvoyant à des objectifs distincts, mais non exclusifs :

- Celui qui est le plus couramment rencontré dans les entretiens est la défense d'un intérêt particulier, individuel, renvoyant à un enjeu matériel qui touche directement le participant. Le plus souvent, le problème réglé, les individus qui s'étaient réunis autour de cet objet précis se désengagent, ou ne participent plus.
- Un deuxième objectif est la recherche d'un équilibre personnel et d'une place dans la société. Les individus recherchent alors dans une démarche de participation, la rencontre des autres, la convivialité, leur permettant de rompre avec la solitude. Elle leur permet aussi de répondre au besoin humain de se rendre utile, pour une valorisation personnelle. Enfin, cela peut aussi répondre à un besoin de pouvoir. Ce qui est recherché ici est la reconnaissance de soi par les autres membres de la société, et de sa place dans celle-ci. Le bénévolat n'est pas un acte si gratuit que ça ! Il génère une récompense cachée.
- Un troisième objectif est de répondre à des valeurs immatérielles de vie en société, avec la volonté de faire primer des valeurs d'intérêt général, notamment celle de solidarité ou d'implication deux premiers dans les entretiens. Il ne s'agit pas de juger les intérêts les uns par rapport aux autres, mais de les distinguer, pour montrer que toute participation est suscitée en premier lieu par un intérêt qui se cristallise ensuite sur un objet. Au-delà, pour choisir de participer, l'individu va **mettre en concurrence ces objectifs avec d'autres intérêts, et des contraintes**, qui seront classées en fonction de priorités. **Ainsi, il faudra prendre en compte le fait que le capital temps est inégal selon les contraintes familiales, de travail, des trajets auxquels doit faire face l'individu.**

Cette indisponibilité peut être temporelle mais aussi psychique, dans le cas où une personne est malade, ou se trouve en situation économique précaire. Les soucis sont ailleurs, la participation n'est plus une priorité. On doit tenir compte aussi de ces éléments quand on met en place une démarche de participation, notamment selon le public à qui l'on destine cette démarche... en partant du principe que tout le monde ne participera pas, ou ne pourra pas le faire de la même façon.

Enfin, il semble que le sentiment d'appartenance à la Commune ait un impact sur l'implication dans des démarches de participation ayant pour lieu ce territoire. Par exemple, le fokontany d'Avarakady, s'il est agréable à vivre et possède une histoire, n'a pas d'identité particulière. C'est un fokontany où l'on habite mais auquel on n'appartient pas, ni duquel on partage l'identité. Cette perception peut expliquer qu'on ne cherchera pas forcément à y défendre le cadre de vie, ou à s'investir dans son animation. Ainsi, le fait que ce fokontany ne soit pas animé, mais seulement habité semble constituer un frein à la participation. *Travailler sur cet aspect, rendre un endroit quelconque en lieu de vie et non plus seulement en lieu fonctionnel, mais avec une histoire commune et partagée, pourrait permettre une plus grande participation.*

I.3- Mesures face à « la non-reconnaissance sociale »

Les réflexions précédentes permettent de mettre en exergue des obstacles à la participation à travers deux filtres : ceux liés aux structures, et ceux liés à la dimension individuelle de la participation. Ce sont les deux angles le plus souvent mis en avant par les résidents. Cependant, en portant un regard sur les entretiens, une troisième dimension semble constituer une pièce maîtresse pour comprendre les causes de la non-participation : la *notion de reconnaissance sociale et citoyenne de l'individu*.

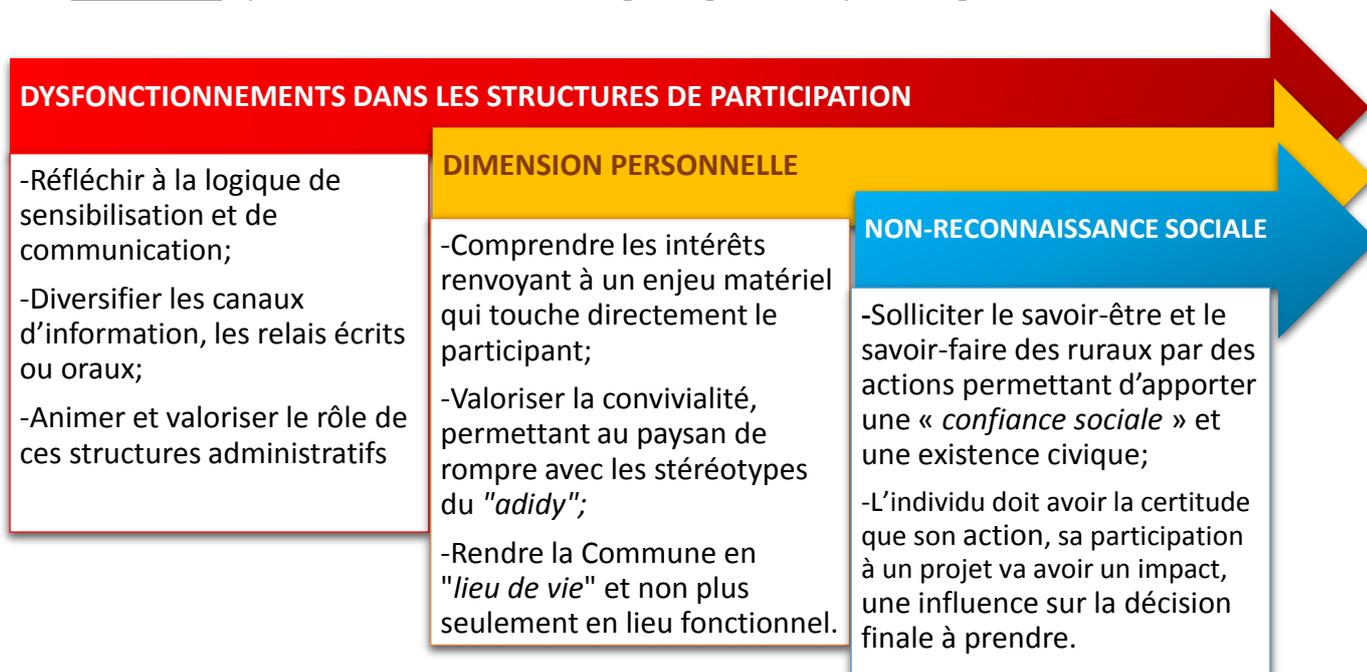
Evoquons, tout d'abord, la reconnaissance par autrui de la capacité de chacun à participer à la vie de la Commune, par la reconnaissance de son savoir-être et de son savoir-faire, action permettant d'apporter une « confiance sociale » et une existence civique par la suite. La *notion de savoir-être* renvoie à ce qu'on appelle plus communément le caractère de la personne et l'estime de soi, *paramètres qui vont conditionner l'accession à la participation collective*.

Ainsi, des individus timides et non-armés pour s'insérer dans un groupe, manquant de confiance en eux, vont avoir la sensation qu'ils n'ont pas leur place dans les instances de participation. De même, de nombreux ruraux ont fait part de leur peur de ne pas avoir assez de

compétences intellectuelles ou d'expression, de manquer de **savoir-faire** pour s'exprimer. Le peu d'estime de soi au regard de ces deux paramètres individuels peuvent expliquer en partie la non-participation de certains enquêtés qui ont le sentiment de ne pas disposer d'assez de moyens pour intégrer un groupe et s'exprimer. D'où l'importance de la reconnaissance essentielle par autrui de l'existence de l'individu et de ses capacités d'usages à s'exprimer et à faire partie de la communauté de vie. Un moyen d'y parvenir est la **sollicitation par un tiers extérieur**. Ce tiers est plus ou moins proche de la personne, participe souvent activement déjà au dispositif. Avant de l'y accompagner, ce tiers peut lui préciser les tenants et les aboutissants de la démarche, le rassurer, et surtout lui montrer l'importance qu'elle y participe, elle aussi. Cela permettrait une reconnaissance de l'utilité sociale de l'individu, besoin exprimé par plusieurs habitants rencontrés.

Cependant, ce besoin d'utilité sociale doit trouver un écho dans la participation des habitants : *l'individu doit avoir la certitude que son action, sa participation à un projet va avoir un impact, une influence sur la décision finale à prendre*, même s'il n'est pas détenteur du pouvoir d'action. Ne pas reconnaître à chacun ce pouvoir de proposition et d'action peut être une cause de non-participation, et peut aboutir à un désintérêt notoire pour la participation à caractère politique notamment, comme nous l'avons noté plus haut. De nombreux habitants ont le sentiment de s'exprimer, voire d'être écoutés, mais pas compris, ni entendus. Leur fonction de citoyen vivant dans une démocratie leur est déniée. D'ailleurs, c'est bien cette problématique qui est désignée comme le dysfonctionnement majeur actuellement dans la démocratie malgache, par les habitants interviewés. Si ce sont des politiques dont on parle le plus, ce sont toutes les démarches de participation qui sont concernées : elles ne sont pas pour autant dédouanées de cette obligation.

Cette non-reconnaissance sociale semble constituer un obstacle essentiel à la participation citoyenne. Celui-ci n'est pas assez mis en avant aujourd'hui, et par conséquent, pas suffisamment pris en compte lors de la construction des démarches de démocratie participative.

Figure 15 : Synthèse sur les obstacles à la participation citoyenne et préconisation

Source : *Modélisation personnelle, 2016*

Il s'avère donc primordial pour les décideurs d'élaborer de bonnes stratégies de consultation publique pour assurer une meilleure gouvernance, car cette démarche permet entre autres choses la diffusion des savoirs et la construction d'un dialogue menant à l'amélioration des pratiques de tous les acteurs.

La consultation publique est également un bon exercice de communication en ce qu'elle permet aux élus d'expliquer et de démystifier les actions municipales en les confrontant aux craintes et aux considérations de la population. Cet exercice s'avère incontournable dans la mesure où il place la transparence au premier plan.

La participation citoyenne contribue à la cohésion entre les actions municipales et les attentes de la population, représentée par des citoyens volontairement engagés. Le citoyen n'est pas considéré uniquement comme un bénéficiaire de services, mais bien comme un acteur de son milieu, pouvant apporter son expertise et ses talents et en faire bénéficier sa communauté. Toutefois, la participation citoyenne doit favoriser l'expression de la majorité et non seulement celle de groupes d'intérêt particulier, qui sont légitimes, mais pas toujours représentatifs de l'intérêt et de la volonté populaires.

Sous-chapitre II - La nécessité d'un recadrage conceptuelle de la laïcité malagasy

Il peut exister une erreur assez fréquente dans l'interprétation de la laïcité dans la société malagasy contemporaine : *sans même en être conscients, elle présuppose qu'il s'agit d'une doctrine dotée d'un contenu fixe et intemporel, comme si elle avait traversé les siècles sans aucun changement*. Mais toute doctrine vivante évolue, et donc a une histoire. La laïcité, elle aussi, a une histoire, qui fut longtemps faite surtout par les Européens, un peu plus tard aussi par les Nord-Américains, et beaucoup plus tard par des sociétés non-occidentales. Celles-ci ont hérité de leurs différentes puissances de tutelle des versions différentes de la laïcité, mais elles ne les ont pas nécessairement conservées telles qu'elles les avaient reçues. Elles leur ont souvent ajouté des éléments durables, autrement dit, elles ont poussé l'idée plus loin. Cet apport devrait aujourd'hui être mieux considéré.

II.1- Reconsidération de la vision conservatrice de la laïcité occidentale

Au lendemain de la colonisation, par manque d'éclaircissement, les militants de la laïcité pure et les élites du régime colonial à Madagascar pouvaient limiter leurs visions à la fraction de l'histoire de la laïcité faite en Occident, mais aujourd'hui ce serait prendre la partie pour le tout que de réduire la doctrine à ses variantes occidentales. Pour saisir pleinement ce concept, dans sa richesse et sa complexité, il faut examiner comment l'idée laïque s'est développée dans le temps et à travers les nations¹⁴². Mais là n'est pas la seule raison de s'intéresser aux différentes histoires nationales. La crise actuelle de la laïcité dans notre pays nous oblige à nous demander pourquoi nous avons besoin d'elle. *C'est lorsqu'une chose entre en crise ou agonise qu'on ressent le besoin urgent de l'évaluer avec exactitude*. Pourquoi a-t-on besoin de l'histoire pour cela ? Parce que, dans un passé lointain, sans doute au moment de sa naissance, l'idée de la laïcité a dû convaincre de ses qualités ses bénéficiaires potentiels. Pour se faire une place dans un climat d'impitoyable concurrence entre ses pareilles, elle a dû faire appel à toutes les

¹⁴² Cf. Barbier (M.), «*Laïcité: questions à propos d'une loi centenaire*», Le Débat, n° 127, novembre-décembre 2003, pp. 158-174.

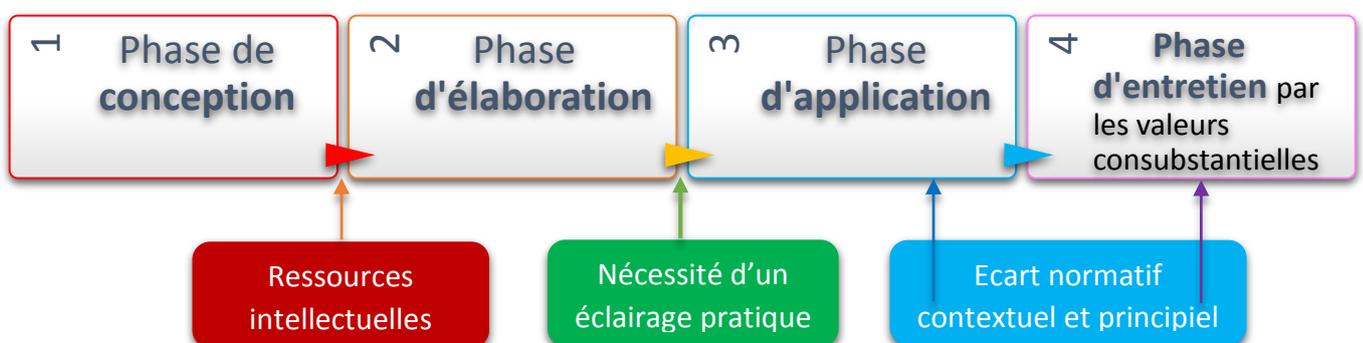
sortes d'arguments possibles et imaginables. Elle n'aurait pas pu survivre sans être parfaitement explicite sur son contenu normatif.

Bref, il fut un temps où le concept de la laïcité n'était pas encore dans l'état informel et informulé où elle se trouve aujourd'hui. L'enjeu est maintenant de démontrer, à savoir que Madagascar propose une version de la laïcité aussi complète et légitime que la version malgachisée de la Constitution française et qui s'en distingue en ce qu'elle admet être issue d'une multiplicité de valeurs et en ce qu'elle rejette l'idée selon laquelle « séparation » entre État et religion signifie nécessairement stricte exclusion ou stricte neutralité, lui préférant une « *laïcité contextuelle* »¹⁴³ exigeant ainsi un type de raisonnement moral tout autre que ceux dans lesquels notre jugement est encadré par des règles strictes et explicites.

II.2- La laïcité contextuelle

Comme nous l'avons vu, la laïcité malagasy a hérité son contenu de la loi métropolitaine mais que ce passé législatif a peu évolué positivement depuis. Ainsi, la version malagasy n'a engagé que le minimum de considération sociale et juridique pour faire progresser l'idée de laïcité du fait qu'elle s'est liée de manière indissoluble de par sa faible volonté à en redéfinir la base substantielle. Dès le début, la création de la nation malagasy moderne et la mise en place de la démocratie ont été corrompues par cette *résignation subterfuge*, elles devaient inclure explicitement les droits civiques comprenant ceux des entités religieuses qui ont pourtant fort participé au mouvement de libération nationale. Ce faisant, cette laïcité n'a jamais essayé d'éliminer telle ou telle identité religieuse particulière.

Figure 16: Processus de la mise en place d'une laïcité contextuelle (*Explication à la suite*)



Source : Modélisation personnelle, 2016

¹⁴³ Taylor (C.): « Justice after Virtue », dans John Horton, Susan Mendus (eds), *After MacIntyre : Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 1994, p. 16-43.

La laïcité malagasy contemporaine, si elle veut se comprendre elle-même dans toute sa complexité, peut soit regarder en arrière, en direction de son propre passé, soit latéralement, en direction d'une réalité socio-juridico-politique contextuelle, qui dépasse à la fois le passé de la laïcité coloniale et, d'une certaine façon, transcende son avenir. Elle aurait beaucoup à y gagner. La comparaison des différents modèles politiques de relation État/religion montre que, du moins dans une société à plusieurs religions, une laïcité contextuelle peut offrir un maximum de liberté et d'égalité à l'ensemble de ses citoyens, que l'on conçoive celles-ci comme liées à l'individu ou au groupe.

II.2.1- Les ressources intellectuelles en tant qu'instrument de la laïcité contextuelle

Ce dont la société malagasy avait besoin, c'était donc d'un *ensemble cohérent de ressources intellectuelles* permettant, d'une part, de traiter le problème du conflit entre le politique et le religieux, d'autre part, de répondre aux attentes des communautés, non pas en les désagrégeant en une collection d'individus ou en leur refusant la reconnaissance de la puissance publique (autrement dit : non pas en privatisant la religion), mais en les rendant, dans toute la mesure du possible, *plus libérales et plus égalitaires*.

Un mouvement politique qui s'était donné pour objectif un Madagascar uni, libérale et démocratique se devait de lutter contre les conceptions hiérarchiques et communautaires de la collectivité humaine présentes dans la société, mais ne pouvait pas jeter par-dessus bord tout communautarisme et devait donc en reconnaître une version raisonnable. En outre, l'État avait un rôle important à jouer dans la transformation de ces communautés. C'est là son dilemme persistant : *trouver une voie entre le respect de la liberté de religion, qui implique plus ou moins la non-ingérence dans les affaires des communautés, et l'exigence d'égalité et de justice, qui demande d'intervenir équitablement entre la laïcité et certaines coutumes sociales religieuses*.

II.2.2- La nécessité d'un éclairage pratique de la laïcité constitutionnelle malagasy

Le manque courant de compréhension à Madagascar par rapport à la laïcité induit fréquemment au raisonnement suivant : on oppose souvent « État laïque » à théocratie. C'est

trompeur, car l'absence de théocratie est compatible avec l'« établissement »¹⁴⁴ de la religion, autrement dit, elle ne suffit pas à définir un État laïque¹⁴⁵. En somme, certaines interprétations de la Constitution sur la laïcité corroborent une pratique individualiste, d'autres, une pratique non individualiste. Certains conçoivent la séparation comme exclusion, d'autres comme traitement non préférentiel, tandis que d'autres enfin s'éloignent tout à fait du principe de séparation, qu'on le comprenne comme exclusion ou comme neutralité. C'est au bout du compte une image assez *brouillée et contradictoire* que l'on retire du texte constitutionnel. La question est donc la suivante : « *En acceptant de garantir aux entités religieuses des droits liés à leur communauté et en autorisant l'intervention de l'État dans la religion, la Constitution s'éloignera-t-elle des principes laïques ?* » Il serait une erreur d'avancer une affirmation positive hâtivement. Il est préférable plutôt de penser qu'elle peut créer sa propre variante moderne. On ne peut comprendre cette spécificité sans prendre pleinement en compte le contexte culturel et social de Madagascar.

Quatre éléments au moins de ce contexte appellent l'attention.

- Premièrement, la situation est telle qu'il a une diversité proprement vertigineuse des communautés religieuses à Madagascar; leur coexistence harmonieuse est possible, mais une telle pluralité engendre nécessairement des conflits plus ou moins apparents, dont les plus irréductibles sont ceux qui portent sur les valeurs.
- Deuxièmement, dans la religion traditionnelle malagasy en particulier, les pratiques comme le *famadihana* revêtent plus d'importance que les convictions idéologiques : l'identité et l'affiliation religieuse d'une personne se définissent plus par ce qu'elle fait (parmi et avec ses coreligionnaires) que par ce qu'elle croit. Comme les pratiques sont par définition quelque chose de social, le sens dont on les revêt valorise d'autant la communauté. Ces deux premières caractéristiques prises ensemble présentent un fort potentiel de conflits intercommunautaires, que des conceptions antagoniques de la démocratie et du nationalisme ne feront qu'exacerber.

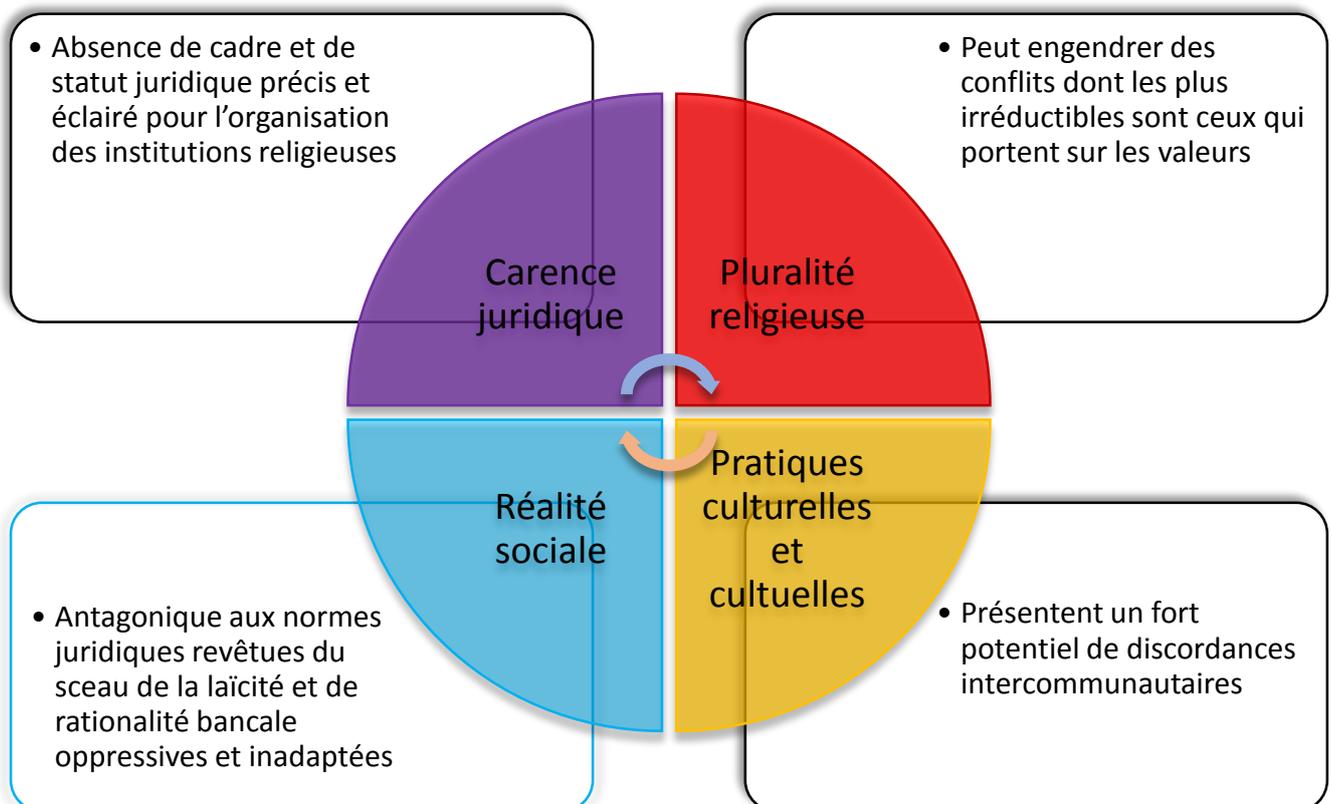
¹⁴⁴ L'expression « établissement » (*establishment*) est utilisée depuis des siècles à propos des églises protestantes d'Angleterre, d'Écosse et d'Allemagne, de l'église catholique en Italie et en Espagne. L'« établissement » d'une religion peut prendre deux formes. Dans le modèle classique européen, il implique qu'« une seule Église ou religion a le monopole d'un privilège formel, inscrit dans le droit, qui prend la forme d'une union avec l'appareil de l'État » d'après Leonard Williams Levy.

¹⁴⁵ Chatterjee (P.) : « *Secularism and Tolerance* », dans R. Bhargava (ed.), "*Secularism and its Critics*", *op. cit.*, p. 345-379

- Troisièmement, nombre de normes juridiques revêtues du sceau de la laïcité et de rationalité bancaire sont oppressives et inadaptées à la situation socio-culturelle malagasy au point de dénier toute dignité, tout respect d'autrui à certaines catégories. Au nom de la liberté et de l'égalité, il faut donc absolument les réformer. Or ces pratiques ont souvent des barres légales dures, parce qu'elles se sont rendues indépendantes des convictions qu'elles jugent *inconscientes* ou *imaginaires* et qu'elles ont su ériger autour d'elles des fortifications qui les protègent de la critique religieuse et les rendent résistantes à toute tentative de réajustement. C'est pourquoi seule une institution dotée d'un énorme pouvoir social peut les faire évoluer¹⁴⁶.

- Quatrièmement, l'absence de cadre et de statut juridique précis pour l'organisation des institutions religieuses a pour effet que l'impulsion réformatrice ne peut pas venir uniquement de l'intérieur : il lui faut l'aide d'institutions extérieures puissantes telles que l'État.

Figure 17: Eléments structurels à prendre en compte pour l'élaboration de la laïcité contextuelle



Source : *Modélisation personnelle, 2016*

¹⁴⁶ Taylor (C.), "Sources of the Self: The Making of the Modern Identity", Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

➤ On peut donc définir trois types de relations entre l'Etat et la religion :

-La première relation incarne le principe de la liberté de religion : conçue comme une affaire personnelle, c'est-à-dire relevant des seules croyances de l'individu. Mais il est possible de l'orienter vers *une version non individualiste*, à partir non pas des croyances de l'individu mais des pratiques des groupes : *la liberté de religion équivaudrait alors à la non-ingérence de l'État dans la pratique des groupes religieux*. Le premier principe de la laïcité garantirait ainsi le droit de toute communauté religieuse à avoir ses propres pratiques.

-La deuxième incarne l'égalité des droits des citoyens : mais elle implique que l'on tolère les efforts divergents de groupes radicalement différents pour infléchir le cours de la société conformément à leurs propres aspirations, en gardant néanmoins une objective rationalité. Ainsi considérée, la présence des pratiques religieuses des groupes dans l'espace public est garantie, et sera contenue dans la reconnaissance de droits uniformes de citoyenneté différenciés selon les communautés. Mais il est clair que, si cette reconnaissance veut tenir sa promesse d'égalité de tous les citoyens, *elle peut être obligée d'instaurer des droits liés à la communauté, autrement dit une citoyenneté différenciée*. En principe, cela n'interdit pas d'accéder à certaines revendications, raisonnables, de droits politiques attachés spécifiquement aux communautés religieuses. A Madagascar, pour les raisons esquissées dans les chapitres précédents, cela a pris la forme de droits *sociaux*, tels que le droit d'administrer des écoles religieuses.

-La troisième relation a trait au « non-établissement »¹⁴⁷ mais tout en se gardant de transposer le principe classique d'exclusion mutuelle de la laïcité classique. Madagascar ne se doit plus de reproduire le modèle français où de nombreux mouvements contestataires interviennent aujourd'hui en France dans la lutte contre leur Constitution anticléricale; en fait, l'exclusion qu'implique cette séparation tend à un refus méticuleux de tout contact. Sous sa forme dure, elle produit une hostilité réciproque : l'État laïque se doit d'être antireligieux. Cette posture peut à son tour être interventionniste ou non interventionniste. Dans le premier cas, l'État met activement des bâtons dans les roues de la religion. Dans le second, il adopte une **attitude anticléricaliste**: la religion est « *intouchable* », on ne peut l'approcher *sous peine de corrompre la pureté laïque*. La laïcité devient alors une sorte de doctrine politique sacrée,

¹⁴⁷ Levy (L.W): "The Establishment Clause : Religion and the First Amendment", Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1994, p. 7.

interdisant le contact avec certains types d'activités. La forme douce de l'exclusion propose, pour sa part, que les institutions religieuses et politiques vivent en étrangers indifférents : chacun va son propre chemin. Au mieux, cette méconnaissance mutuelle conduit à une *certaine perplexité*, mais aucune curiosité n'est envisageable.

Dans notre cas, la séparation de la religion et de l'État est envisageable, chacun des deux ayant la liberté de se développer sans ingérence de l'autre sans que cela *signifie nécessairement absence totale d'interférence, exclusion mutuelle ou équidistance*. D'une part, Madagascar a donc besoins de **ressources intellectuelles** compétentes pour faciliter la compréhension de cette laïcité contextuelle ; d'autre part, cette séparation peut consister en ce qu'on appellera **une politique d' « écart normatif contextuel »** et une approche souple de l'alternative « **intervention ou non-ingérence** » en les combinant dans des proportions variables selon le contexte communal ou régional, la nature des religions concernées ou leur situation présente.

II.2.3- L'« écart normatif » : Un principe d'ingérence rationnelle

Cette notion complexe repose sur la distinction, explorée par le philosophe américain Ronald Dworkin, *entre traiter tout le monde également et traiter tout le monde en égal*¹⁴⁸.

Le premier principe, l'égalité de traitement au sens habituel du terme, implique que, dans le domaine considéré (par exemple dans la distribution d'une certaine ressource), l'État traite tous ses ressortissants de manière identique.

Le second principe veut que chaque personne soit traitée avec la même considération et le même respect ; ce principe peut exiger l'égalité de traitement (par exemple la distribution arithmétiquement égale de la ressource) ou ne pas l'exiger. ***On peut fort bien traiter les gens en égaux en les traitant différemment les uns des autres***. C'est là l'ingrédient essentiel de ce que l'on nommera « **écart normatif** ». Dire qu'un État maintient une distance principielle vis-à-vis de la religion, *c'est dire qu'il intervient ou se garde d'intervenir selon que certaines valeurs sont ou non protégées, voire favorisées* ; il peut aussi, pour les mêmes raisons, intervenir dans une religion plus que dans d'autres.

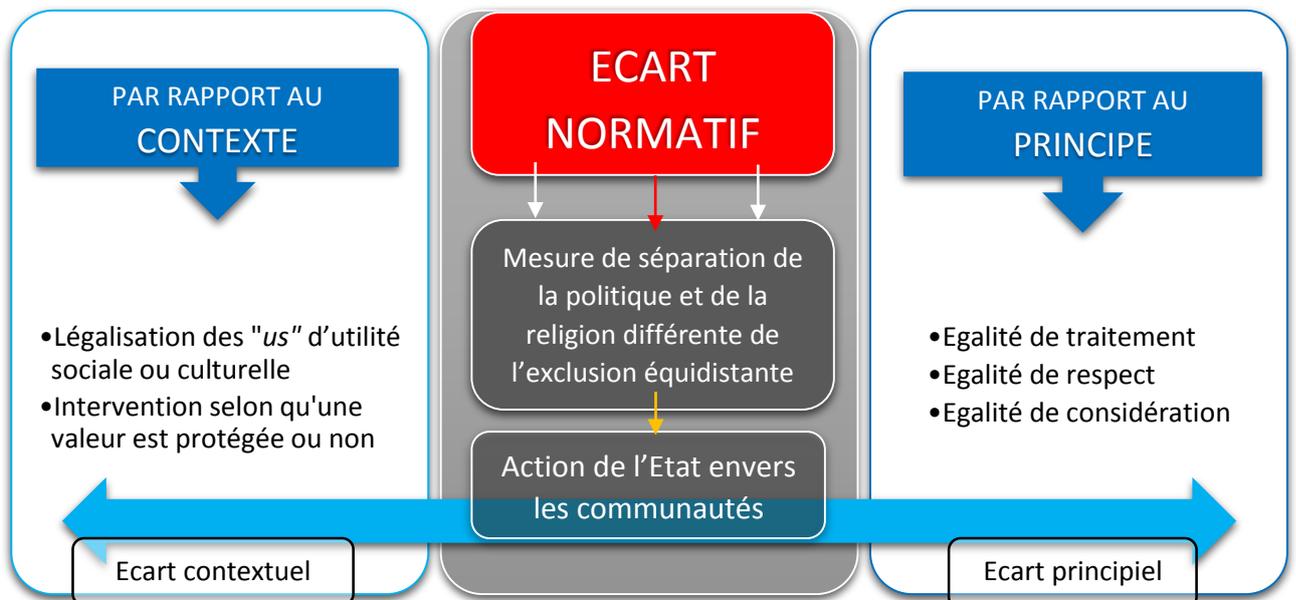
Si l'État veut promouvoir une certaine valeur constitutive de la laïcité, il se peut qu'une certaine religion nécessite plus d'ingérence de sa part que d'autres. Supposons par exemple que

¹⁴⁸ Dworkin (R.): « *Liberalism* », dans Stuart Hampshire (ed.), *Public and Private Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p. 125.

la valeur que l'État se propose *de promouvoir soit l'égalité sociale*. Cela exige, entre autres, de s'en prendre aux hiérarchies d'une caste ou d'un *foko* par exemple. L'État peut alors être amené à s'ingérer dans les affaires religieuses ancestrales plus que, par exemple, dans celles du christianisme. Mais si la valeur à promouvoir est la *liberté religieuse* par la diversité, il pourra avoir à intervenir dans le christianisme plus que dans la religion traditionnelle en valorisant par exemple certaine *us* d'utilité sociale ou culturelle. *C'est dire que l'État ne peut ni exclure strictement de prendre en compte les particularités de chaque religion ni observer une neutralité absolue*. Il ne peut pas décider à l'avance qu'il s'interdira toujours d'intervenir dans les religions ou qu'il interviendra dans toutes de manière uniforme. Il n'aura pas les mêmes relations avec chacune des religions présentes dans la société, il n'interviendra pas dans chacune d'elles au même degré ou de la même façon. Vouloir s'en tenir à une telle uniformité serait parfaitement absurde.

Tout ce à quoi il doit veiller, c'est à se laisser guider, dans ses relations avec la religion, par des considérations non « sectaires », c'est-à-dire non religieuses ni dictées par la défense des intérêts d'une religion en particulier, et conformes aux valeurs et principes mentionnés ci-dessus.

Figure 18: Synthèse de la politique d'écart normatif appliquée à la laïcité contextuelle



Source : Modélisation personnelle, 2016

II.2.3.1. Exemple pratique pour la mise en évidence du principe d'écart normatif

Considérons le positionnement de l'Etat malagasy par rapport au FFKM. Ce qu'il convient de prendre en compte pour l'évaluer, ce n'est pas de savoir s'il concerne d'emblée tous les groupes religieux de la société, mais s'il est juste et conforme aux valeurs qui fondent la laïcité contextuelle. Il existe trois raisons pour lequel il n'est pas nécessaire qu'il s'adresse à tous les groupes sociaux :

-Premièrement, ce positionnement peut n'être pertinent que pour les chrétiens. Ce que le législateur devrait donc prendre en compte, avant de se demander s'il fallait voter une disposition spécifique aux chrétiens, ce sont leurs coutumes et leurs croyances sociales. Il aurait été superflu de prendre des dispositions analogues pour les musulmans par exemple.

-Deuxièmement, dans une démocratie, une loi ne peut être adoptée que si elle jouit d'une certaine légitimité : le consentement des représentants (à tout le moins) des communautés est indispensable. Si l'on ne bénéficie que du consentement d'une seule communauté, il est parfois plus sage de se contenter de voter une loi spécifique à cette communauté-là. Mieux vaut appliquer un principe général par étapes que ne pas l'appliquer du tout.

-Enfin, tirons un exemple de l'Inde en reprenant les termes d'un arrêt célèbre de la Haute Cour de l'État de Bombay¹⁴⁹, « *le Parlement ne sort absolument pas de ses compétences en prenant la mesure de maux qui prévalent dans différentes circonstances, et rien ne l'oblige à légiférer à propos de tous les maux à la fois. Par conséquent, une loi votée par le Parlement ne peut pas être attaquée au seul motif qu'elle ne s'en prend qu'à certains des maux de la société et pas aux autres, même s'ils sont analogues ou pires encore* ». Ainsi, si le Parlement voulait voter une disposition spéciale concernant, par exemple, la bigamie chez les hindous, on ne pourrait pas arguer du fait qu'il pratique une discrimination religieuse anti-hindoue¹⁵⁰. Les tribunaux suivent souvent cette logique. Ils appuient une mesure de politique publique s'ils considèrent qu'elle a pour objet d'éradiquer un mal social que l'on peut attribuer à une pratique religieuse, même lorsque la mesure en question ne vise que certaines communautés et pas d'autres.

Donc pour Madagascar, l'idée est que, aussi longtemps que l'État malagasy prend des mesures qui permettent d'avancer vers le bien-être et la réforme sociale et qu'il n'instaure pas

¹⁴⁹ Une des principales villes d'Inde, capital du Maharashtra

¹⁵⁰ AIR, "The State of Bombay vs. Narasu Appa" 1952

de distinctions ou de classements déraisonnables ou oppresseurs, l'égalité des citoyens devant la loi n'est pas enfreinte. *Un État qui interfère dans une religion plus que dans d'autres ne s'écarte pas automatiquement de la laïcité*. Cela pourrait sembler à une alternative pour la laïcité malagasy actuelle qui s'obstine à pratiquer la « *taille unique* » qui exige **l'exclusion équidistante**. C'est ainsi qu'on peut nommer cette variante de la laïcité principielle qui prend en compte la réalité sociale et pratique : *écart normatif contextuel ou principiel*.

II.2.3.2- Eléments constitutifs du principe d'écart normatif

2.3.2.1- Un raisonnement moral contextuel

Ce qualificatif se justifie non seulement par l'idée que la forme et le contenu précis de la laïcité varient selon le contexte et le lieu, mais aussi par la présence d'un *raisonnement moral contextuel*. Et si la laïcité doit recourir à ce genre de raisonnement, c'est parce qu'elle est une doctrine à *plusieurs valeurs*, dont il faut admettre alors qu'elles ne sont pas toujours faciles à concilier, voire qu'elles sont souvent antagoniques. *Une certaine discorde intérieure, une certaine instabilité font donc indissolublement partie de la laïcité*. C'est pour cela que celle-ci aura toujours **besoin d'être réinterprétée**, qu'elle devra s'appuyer sur des jugements contextuels, des efforts de conciliation, des compromis. Il n'existe aucune règle générale fixée une fois pour toutes pour résoudre des conflits ; pas d'ordre de priorités évident, pas de hiérarchie préexistante entre les valeurs ou entre les lois, qui nous permette de décider que telle valeur devra l'emporter sur les autres quel que soit le contexte. **Tout est affaire de pensée située**. S'il en est bien ainsi, alors la pratique de la laïcité exige un type de raisonnement moral tout autre que ceux dans lesquels notre jugement est encadré par des règles strictes et explicites¹⁵¹.

La laïcité contextuelle admet que les conflits entre les droits des individus et les droits des groupes, ou entre les exigences d'égalité et de liberté, ou entre l'exigence de liberté et la satisfaction des besoins fondamentaux, ne peuvent pas toujours être arbitrés en recourant à un principe général et abstrait. On ne peut les résoudre qu'au cas par cas, avec bien souvent un **équilibre délicat entre aspirations concurrentes**. L'issue finale ne sera sans doute pleinement satisfaisante pour aucune d'entre elles, mais du moins raisonnablement satisfaisante pour chacune.

¹⁵¹ Taylor (C.): « *Justice after Virtue* », dans John Horton, Susan Mendus (eds), *Macintyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair Macintyre*, Cambridge, Polity Press, 1994, p. 16-43.

2.3.2.2- Un besoin permanent d'accommodement

Les doctrines à plusieurs valeurs telles que la laïcité poussent aux *accommodements*, ce qui ne signifie pas l'abandon d'une valeur au profit d'une autre, mais plutôt **leur conciliation et leur harmonisation** dans toute la mesure du possible : il s'agira, autrement dit, de faire en sorte que chacune produise ses effets, **sans modifier le contenu fondamental de concepts et de valeurs apparemment incompatibles**. Cet accommodement peut être réalisé :

- soit en disposant les valeurs à différents niveaux¹⁵², donc une approche graduelle,
- soit en comprenant que, si elles ne relèvent pas de compartiments étanches, ces valeurs sont suffisamment séparées pour qu'on puisse essayer de *mettre en œuvre l'une d'elles à l'intérieur de sa propre sphère sans entrer frontalement en conflit avec une autre* qui opère dans une sphère différente, donc une approche différentielle.

Cet effort pour faire fonctionner simultanément des concepts, des points de vue et des valeurs ne constitue pas en soi un compromis moralement contestable, car rien d'important n'est jeté par-dessus bord au profit de quelque chose qui le serait moins ou pas du tout, voire qui serait revêtu d'une valeur négative. Ce que l'on recherche, c'est une *voie moyenne mutuellement acceptable*, qui combine des éléments provenant de deux ou plusieurs entités également valables. On ne la trouvera qu'au prix de l'abandon de tout dogmatisme et grâce à la volonté d'expérimenter, de penser à différents niveaux et dans des sphères séparées et d'accepter que certaines des décisions prises seront nécessairement provisoires.

II.2.4- Les valeurs consubstantielles à l'entretien d'une laïcité contextuelle

Quatre valeurs doivent être *revalorisées* et *reprises* par rapport à la réalité malagasy afin d'édifier les piliers d'une laïcité contextuelle :

- La première est la *paix*, ou plutôt la prévention d'une régression de la société malagasy vers la barbarie, risque fréquent lorsque cette société abrite deux ou plusieurs visions incompatibles de la vie ;
- La deuxième est la *tolérance*, dans le sens où l'État ne persécute aucun individu en raison de sa religion nonobstant que le but n'est pas seulement d'être tolérant même s'il est exact que la

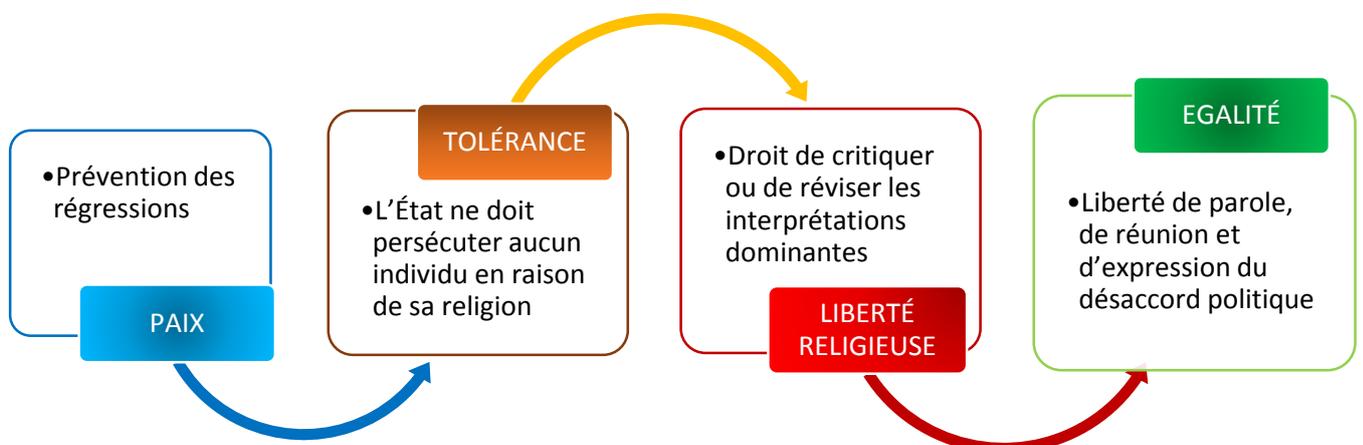
¹⁵² Sur ce point, voir l'étude de la Constitution par Granville (A.), *The Indian Constitution: Cornerstone of a Nation*, New Delhi, Oxford University Press, 1962.

tolérance, fût-ce à l'intérieur d'un cadre hiérarchique, offre une bonne base pour développer une laïcité moderne, et que l'on en trouve à Madagascar certains éléments. Ceci dit, le concept de laïcité contenu dans la Constitution malagasy doit donc être révisé plus sérieusement avec les nouvelles problématiques de la société malagasy contemporaine au risque de n'être qu'une idée superflue découlant d'une valeur simple ou d'un *fourre-tout informe*. C'est une doctrine complexe qui doit aujourd'hui tirer sa substance de plusieurs valeurs actualisées;

-La troisième valeur est la **liberté religieuse**, à laquelle l'État laïque est constitutivement lié et qui comporte trois dimensions. La première dimension est celle de la liberté des membres de n'importe quel groupe religieux à l'intérieur de ce groupe. C'est un fait que, dans la plupart des communautés religieuses malagasy, une interprétation du dogme et de la pratique occupent une position dominante. Il est donc important que tout individu ou tout rassemblement à l'intérieur du groupe ait le droit de critiquer ou de réviser ces interprétations dominantes. La deuxième dimension de la liberté religieuse dans un État laïque est qu'elle est garantie de manière non préférentielle à chaque membre de chaque communauté.

-La quatrième valeur est l'**égalité**. Cependant, il faut bien voir que liberté et égalité dans le domaine religieux sont inséparables de la liberté et de l'égalité dans les autres domaines. A l'exemple de l'Amérique, ce n'est pas par hasard que la clause de « *désétablissement* » contenue dans le premier amendement de la Constitution américaine institue non seulement la liberté religieuse mais aussi, plus généralement, *la liberté de parole, de réunion et d'expression du désaccord politique*.

Figure 19: Redéfinition des valeurs consubstantielles pour l'entretien d'une laïcité contextuelle



Source : *Modélisation personnelle, 2016*

En somme, on se demandera : « Pourquoi penser en termes d'alternative (ce sera ceci ou cela) au lieu d'essayer d'avoir à la fois ceci et cela ? » Réfléchir de cette façon, c'est non seulement admettre qu'il est peut-être impossible aujourd'hui de mettre pleinement en pratique les deux valeurs concurrentes c'est-à-dire celle de la laïcité et de la religion et qu'il faut, peut-être, choisir une **version édulcorée** de chacune d'elles, mais c'est aussi savoir qu'il ne faut pas renoncer à chercher une manière de dépasser, plus tard, cette situation qui n'est pas pleinement satisfaisante. Ce type de raisonnement n'était pas rare dans les décisions politique post-consensus à Madagascar, où l'objectif de parvenir à des décisions par consensus était placé très haut sur l'échelle des valeurs. C'est pour cela que la Constitution malagasy protège des droits individuels et des droits de groupe. La volonté de concilier des valeurs apparemment inconciliables est, en l'occurrence, une grande force pour notre société.

Ceux qui voudraient que la Constitution fournisse une batterie de **critères univoques** pour mesurer le degré de séparation ou qui s'affligent en croyant constater -chez les pères ou les meilleurs défenseurs de la laïcité- une vision incohérente des relations entre l'État et la religion manquent totalement leur cible, et montrent qu'ils ont peu compris la structure conceptuelle de la laïcité. *Si la laïcité contient du raisonnement contextuel, il faut bien voir qu'il ne s'agit pas d'un raisonnement de morale privée appliqué à la politique, mais d'un raisonnement public et politique empreint d'un caractère moral.*

La menace de la laïcité malagasy peut donc venir de l'intérieur. La cécité persistante à l'égard unique de ses spécificités aggrave cette menace interne. Le problème pèse donc sur la façon dont la laïcité se perçoit elle-même à Madagascar. Elle devra non seulement s'efforcer de mieux se comprendre elle-même sur le plan théorique, mais aussi dans ses pratiques. Plutôt que de rester agrippés à un modèle mis au point à un moment donné de son histoire, Madagascar ferait aussi bien de tirer des leçons de la variante laïcisante des autres nations. L'étude de celle-ci serait tout à fait bénéfique tant à ceux qui se disent partisans de la laïcité qu'au militant de la religion. Une meilleure stabilité religio-politique pourra s'instaurer lorsque les deux parties auront mieux compris la nature et le propos de la laïcité. La laïcité à la malagasy, ne doit pas prôner comme en France, une **séparation radicale** de l'Église et de l'État; elle suppose en théorie un rapport également bienveillant de l'État vis-à-vis de toutes les communautés religieuses qui ont ainsi droit de cité dans l'espace public.

A Madagascar, la laïcité ne devrait plus être considérée comme une doctrine mécanique, qui s'appliquerait uniformément par la mise en œuvre d'une technique car il faut dorénavant

reconnaître l'importance de l'Eglise au sein de la société malgache. La liberté de religion doit être garantie, mais dans le respect de l'ordre public et des bonnes mœurs. Pour éviter les éventuelles dérives d'un Etat au service d'une Eglise, ou d'une confession instrumentalisée, les grands commis de l'Etat devront se tenir à l'écart des fonctions de direction dans les Eglises, tandis que celles-ci s'interdisent de s'immiscer dans le fonctionnement de l'Etat. Les deux entités peuvent cependant s'interpeller mutuellement, l'Etat pour défendre l'ordre public et les bonnes mœurs, l'Eglise pour dénoncer les dérives des régimes en place et les atteintes aux droits des citoyens, sans aller jusqu'à prendre des positions partisans. En tant que contrepoids, sa neutralité et son indépendance sont indispensables, de manière à lui permettre d'observer et d'évaluer les actions de l'Etat de manière objective.

La genèse d'une *coexistence laïcité-religion* à Madagascar commencera donc lorsque l'État, non content d'assurer la paix et la tolérance, *se met à protéger la liberté religieuse de l'individu*, en particulier en assurant la possibilité de vivre normalement y compris à ceux qui n'adhèrent pas à l'orthodoxie ou à l'orthopraxie de leur religion d'origine *sans utiliser sa force coercitive*. En ce qui concerne cette laïcité contextuelle, elle franchit un pas de plus lorsque de nombreux aspects du bien-être individuel ne procèdent plus seulement d'un régime de tolérance mais *d'un régime de droits formels et juridiques*, c'est-à-dire lorsqu'il devient possible à l'individu quel que soit son statut social ou sa conviction religieuse d'en *appeler à la loi* contre un autre individu ou contre l'État : pour la protection de sa vie, pour la protection d'une sphère privée dans laquelle il est libre d'agir comme il l'entend, sans autre ingérence de l'État que celle qui serait dûment fondée en droit.

III.3- Conclusion partielle et synthèse sur la dimension prospective

A travers ce travail d'étude de terrain mené à Ambohimanga Rova, plusieurs obstacles à la participation à la vie de la Commune ont été identifiés, qui valent plus largement pour l'ensemble des dispositifs de participation.

Les deux premiers relèvent de **la dimension structurelle** et de la **dimension individuelle de la participation**. Ces obstacles peuvent être aussi apaisés par l'Eglise qui regroupe toujours les diverses catégories sociales de la société, pouvant ainsi être perçue comme une organisation de la société civile peut et assurer sans problème une fonction d'interpellation,

conformément à ce qu'elle considère à juste titre comme son rôle de témoignage dans la vie de la nation. C'est ainsi qu'elle peut contribuer de manière efficace à la démocratisation du pays.

Pour **passer de la théorie à la pratique**, et réfléchir, il s'agit de réunir plusieurs conditions dans toutes démarches participatives :

- **S'assurer du bon fonctionnement des structures socio-administratives**, notamment au niveau de leur politique de communication, et des effets positifs collectifs de la participation de chacun ;
- **Faire prendre conscience aux habitants de leur valeur et de leur apport à la société**, en les sollicitant et en les accompagnant en groupe ou individuellement ;
- **Reconnaître à chaque citoyen un pouvoir d'action**, pris au sens « *être acteur de la communauté* », et le réaffirmer comme une valeur de l'individu qui ne peut être déniée. Cette réaffirmation est aujourd'hui d'autant plus importante que la majorité des habitants rencontrés « *n'y croient plus* ».

Les projets doivent avoir pour fondement **une volonté politique forte de reconnaître cette capacité**, pour redonner la certitude de leur utilité sociale aux habitants. Reconnaître ce pouvoir d'action n'empêche pas de réaffirmer les règles du jeu démocratique. Les politiques doivent pouvoir expliquer, et les habitants comprendre, que les décisions finales seront prises dans l'intérêt général et en prenant en compte l'avis de la majorité des participants rassemblés. C'est en ce sens que pour pouvoir participer pleinement et de manière efficace dans une démocratie, les citoyens doivent se regrouper. L'Eglise, en tant qu'assemblée de fidèles animés d'une même conviction religieuse mais aussi associés autour d'un même intérêt, peut constituer un important groupe de pression pouvant agir en complément de la simple représentation d'intérêts des citoyens au Parlement.

La laïcité se doit alors d'être contextuelle et principielle vis-à-vis des réalités tendanciennes entre le religieux et le politique à Madagascar. En se libérant de son inamovibilité constitutionnelle, elle devrait mettre en avant la collaboration entre l'Eglise et l'Etat dans les domaines où l'Eglise a des expériences concluantes certaines. Cette collaboration ne doit évidemment pas aboutir à ce que l'Eglise soit politisée, ou que l'Etat se mette au service d'une religion ou d'une confession, comme on pouvait le craindre sous le régime de Marc Ravalomanana. La collaboration de l'Eglise et de l'Etat devrait au contraire se faire dans le respect des domaines d'intervention de chaque entité, tout en assurant la liberté et l'égalité de toutes les religions, dans le respect toujours de l'ordre public et des bonnes mœurs.

CONCLUSION

Ce travail de recherche a tenté d'identifier les répercussions pluriconséquentielles de l'imbrication entre la politique et la religion sur l'environnement socio-culturel et administratif des paysans malagasy dans le milieu rural; milieu délimité par des contours externes qu'est la politique de l'Etat et par des contours internes qu'est l'identité locale ; et d'analyser ses impacts sur les déterminants socio-culturels de la perception sur la laïcité ainsi que sur la participation citoyenne dans la *Commune d'Ambohimanga Rova*.

Afin de parvenir à une appréhension optimale de cette relation politico-religieuse, nous avons examiné l'évolution diachronique de la Commune d'abord dans sa dimension historique, du fait que la colline royale d'Ambohimanga constitue un héritage extraordinaire de la civilisation malagasy qui s'est développée sur les Hautes terres centrales de Madagascar du XVe au XIXe siècle, et des traditions culturelles et spirituelles, le culte des Rois et des Ancêtres, qui y sont étroitement associés ; puis dans sa dimension politique car n'oublions pas qu'elle fut le berceau même de la politique malagasy ; dans sa dimension religieuse qui a longtemps côtoyée les sociétés missionnaires ; dans sa dimension plurifonctionnelle qui connaît depuis les dernières décennies une longue phase de développement urbain mais à la fois spontanée ; dans sa dimension administrative qui n'est que le reflet d'une plus grande organisation qu'est l'Etat ; et enfin dans sa dimension éducative plaquée entre les écoles publiques et les établissements confessionnels.

Nous croyons que cette analyse a pu nous fournir une image suffisamment claire du rapport socio-structurel survenus au cours de l'évolution du pays. Contrairement à l'appréciation des résidents ruraux vis-à-vis de l'Eglise, un peu moins de **60%** d'entre-eux disent ne pas avoir assez confiance envers l'administration locale et encore moins envers l'Etat. Ils se contentent d'être des électeurs occasionnels, lorsque ce dernier lui en demande la chance, et manifeste la désapprobation par leurs inactions politiques. La confiance est pourtant un ingrédient crucial dans le fonctionnement de tout système, politique ou autre, et cette inaction est plus novice encore que l'incapacité avouée des institutions elles-mêmes, puisqu'elle cautionne indirectement les malversations. La restriction des formes de confiance pourrait être

un indicateur non seulement de l'affaiblissement du lien social, mais aussi la preuve de forts dysfonctionnements institutionnels¹⁵³ publics.

Devant ces dérives du système dans la Commune où ailleurs, l'Eglise est restée l'une des actrices majeures de la vie politique malagasy malgré ces défaillances. A la fois force sociale et militante contre l'hégémonie des régimes « *démocrativores* » et *clientélistes*, elle a contribué grandement en un rôle de *décompression autoritaire du pouvoir politique* à l'aube de l'indépendance jusqu'aujourd'hui. Ces lignes donnent l'impression que la société malagasy attendait la position de l'Église face à un événement politique. Cela est toujours le cas, car plus de **80%** des résidents ruraux gardent espoir quant aux solutions consensuelles proposées par le FFKM pour une meilleure stabilité socio-politique à Madagascar. Dans cette réponse hiérarchique à l'attente de la société s'affirme cependant la séparation du religieux et du politique dans le contexte de laïcité.

Devant la réalité malagasy face à la religiosité de sa société, nos études n'ont guère tenté de remettre en cause l'existence de la laïcité mais plutôt de chercher sur quel fond et sur quelle forme doit-elle revêtir, là où l'Etat n'assume plus pleinement ses fonctions socio-éco-juridico-politique. En somme, dès qu'un certain approfondissement de l'implication religieuse et en particulier celle du FFKM sur le terrain politique a commencé à secouer le modèle théorique de laïcité à la française appliquée à Madagascar, son interprétation *la plus accommodante* a été écartée par le renforcement Constitutionnel, dont le dernier en 2011. C'est ici un fait assez déplorable car la nouvelle République malagasy toujours « au dos de la *mère patrie* » se veut de suivre et d'adopter cette conviction laïque à la française par son mécanisme de « *copier-coller* » traditionalisé, nonobstant qu'une telle raideur juridique quoique proclamé au nom d'une laïcité puriste peut être soit stéréotypée socialement, ou bien paralysée par une cécité constitutionnelle, empêchant l'idée laïque malagasy de restructurer son développement théorique face aux besoins de notre société en pleine évolution et dont la diversité religieuse ne cesse d'augmenter.

Il est clair que l'Etat malagasy pourrait tirer profit des leçons implicitement contenues à travers la crise actuelle des religions et étudier sérieusement une conception de la laïcité applicable à la réalité malagasy, il élaborera ainsi « ***une laïcité contextuelle*** ».

¹⁵³ SIMMEL G., Sociologie. « *Etude sur les formes de la socialisation* », Paris, PUF, 1999.

BIBLIOGRAPHIE

- **Ouvrages généraux**

1- Durkheim (E.) : « *De la définition des phénomènes religieux* (1898) », Paris, PUF, Coll. 728 pages, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1969

2- Durkheim (E.) : « *Les formes élémentaires de la vie religieuse* », le système totémique en Australie (1912). Réédition : introduction de Jean-Paul Willaime, Paris, PUF, Quadrige, 2008

3- Freud (S.) : « *L'avenir d'une illusion* », Paris, Denoël et Steele, 1932, première édition sous le titre *Die Zukunft einer Illusion*, 1927.

4- Grawitz (M.): « *Méthodes des sciences sociales* ». Paris: Dalloz, 920p. Coll. Précis., 1996

5- Hermet (G.), Badie (B.), Birnbaum (P.), Braud (P.): « *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques* », 3e édition, Paris, Armand Colin, 1998

6- Le Moine (J.L.): "*La modélisation des systèmes complexes*", Dunod, 178pages, 1990

Morin (E.): "*La méthode*" Tome 1, *La nature de la nature*, Seuil, 1977

7- Mendras, (H) : « *Sociétés paysannes* ». Paris, Armand Colin, 1980

8- Nadeau, (R.) : « *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie* », Paris : Presses universitaires de France, 1999

9- Weber (M.): « *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* » (1910), *Économie et société* (1910-1913), *L'Éthique économique des religions mondiales* (1915-1920). Réédition : texte réunis, traduits et commentés par Jean-Pierre Grossein dans Max Weber, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, tel, 1996.

- **Ouvrages spécifiques**

- 1- Addi (L.) : « *Forme néo-patrimoniale et secteur public en Algérie* », in Etat et développement dans le monde arabe, sous la direction de H. El- Malki et J.C. Santucci, édit. du CNRS 1990
- 2- Archer (R.) : « *Madagascar depuis 1972. La marche d'une révolution* », Paris, L'Harmattan, 2003
- 3- Barbier (M.) : « *La laïcité* », Paris, L'Harmattan, 310 pages, 1995
- 4- Barbier (M.), « *Laïcité: questions à propos d'une loi centenaire* », Le Débat, n° 127, novembre-décembre 2003
- 5- Barnard (A.) “*Emic and etic*”, eds. *Encyclopedia of social and cultural anthropology*. London: Routledge, 1996
- 6- Béji (H.) : « *Le désenchantement national* », essai sur la décolonisation, Edit. F. Maspéro 1982.
- 7- Bertalanffy (L.V.): "*General System Theory Foundations, development, application*", George Braziller, 1968
- 8- Boudou (A.) : « *Les Jésuites à Madagascar au XIXe siècle* », tome I, Paris, Beauchesne, 1940
- 9- Camau (M.): « *Tunisie au présent, une modernité au-dessus de tout soupçon* », édit. du CNRS, Paris 1987.
- 10- Chatterjee (P.): « *Secularism and Tolerance* », dans R. Bhargava (ed.), “*Secularism and its Critics*”, *op. cit.*
- 11- Comeliau (C.): « *Désastre en Afrique* », in revue Tiers-Monde n° 107, septembre 1987
- 12- Coppet (M.) « *Madagascar* », Paris, Encyclopédie de l'Empire français, 2 vol. 1947
- 13- De Rosnay (J.): "*La Macroscopie vers une vision globale*", Seuil, 1975
- 14- De Rosnay (J.): "*L'homme symbolique, regards sur le troisième millénaire*", Seuil, 1995
- 15- Denzin (N.K.), Lincoln (Y.S.): “*Handbook of Qualitative Research*”, London: Sage, 2000.
- 16- Deschamps (H.): « *Histoire de Madagascar* », 4e édition, Paris, Berger-Levrault, 1972

- 17- Dobie (P.): “*The Global drylands initiative, 2001-09 - Challenge Paper: poverty and the drylands*”, 2001
- 18- Dworkin (R.): « *Liberalism* », dans Stuart Hampshire (ed.), *Public and Private Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978
- 19- d’Ersu (L.) : « *Changement providentiel à Madagascar* », Études, t. 411, 2009
- 20- Galibert (D.) « *Les gens du pouvoir à Madagascar. État postcolonial, légitimités et territoire (1956-2002)* », Paris, Karthala et CRESOIS/Université de la Réunion, 2009,
- 21- Gisel (P.) : « *Qu'est-ce qu'une religion ?* », Paris, Vrin, Chemins philosophiques, 2007
- 22- Gisel (P.) et Jean-Marc (T.) : « *Théories de la religion* », Genève, Labor et Fides
- 23- Gisel (P.) : « *Synchrétisme* », in *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, 1995.
- 24- Granville (A.): “*The Indian Constitution: Cornerstone of a Nation*”, New Delhi, Oxford University Press, 1962.
- 25- Hubsch (B.): « *Madagascar et le Christianisme* », Paris, Karthala, Analamahitsy (Antananarivo), Ambozontany, 1993
- 26- Huntington (S. P.): “*Political Order in Changing Societies*”, New Haven, Yale University Press, 1968.
- 27- Koemer (F.) : « *Histoire de l’enseignement privé et officiel à Madagascar* », Paris–Montréal, L’Harmattan, 1999.
- 28- Krishen (A.): « *La fracture de l’intelligentzia, problème de la langue et de la culture nationale* », in M. Camau op. cit.
- 29- Mayke (de J.) : « *L’autorité religieuse royale sous les Carolingiens (790-840)* », in *Annales* 2003/6, 58^e année, p. 1243-1269
- 30- Larif-Béatrix (A.) : « *l’Etat tutélaire* », sous la direction de M. Camau, CNRS 1987.
- 31- Laroui (A.) : « *Islam et modernité* », édit. Bouchène, Alger 1990
- 32- Levy (L.W): “*The Establishment Clause : Religion and the First Amendment*”, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1994.

- 33- Rabarinirinarison (R. H.), Raveloson (J. A.): « *Les partis politiques malgaches à travers les régimes et gouvernements successifs* », Antananarivo, FES, 2011
- 34- Rabearimanana (L.) : « *Protestantisme et nationalisme à Madagascar* » in *Revue historique des Mascareignes, Chrétientés australes du 18ème siècle à nos jours*, n°3, 2001
- 35- Raharizatovo (G.) : « *Madagascar 2002. Genèse et silences d'une crise* », Antananarivo, Imprimerie catholique Antanimena, 2008
- 36- Ralambomahay (T.) : « *Madagascar dans une crise interminable* », Paris, L'Harmattan, 2011
- 37- Ralambomahay (T.) : "S'engager, ne pas être neutre" in *Le devoir de rendre compte*, Agenda Madagasikara 2011, Friedrich-Ebert-Stiftung, Antananarivo, 2011
- 38- Randrianja (S.) : « *Madagascar, le coup d'État de mars 2009* », Paris, Karthala, 2012
- 39- Rasamoelina (H.), "Croyance et instrumentalisation à Madagascar", Friedrich-Ebert-Stiftung, Policy Brief, Mars 2012
- 40-Renel (C.) : « *Ancêtres et dieux, anciennes religions de Madagascar* », impr. Pilot de la Beaujardière, 262 pages, 1923
- 41- Saura (A.) : « *Philibert Tsiranana (1910-1978). Premier président de la République de Madagascar*, t. 1 : *À l'ombre de de Gaulle* », Paris, L'Harmattan, 2006, p. 338-339
- 42- Segur (P.) : « *Aux sources de la conception occidentale de la laïcité* », in *Champs Libres, études interdisciplinaires : Justice et religion*, Université de Toulon et du Var, éd. L'Harmattan, 2000
- 43- Splinder (M.) : « *L'antiprotestantisme à Madagascar, 1895- 1913* », in ZORN, Jean François, *Concurrence en mission*, op.cit
- 44- Taylor (C.): « *Justice after Virtue* », dans John Horton, Susan Mendus (eds), *Macintyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair Macintyre*, Cambridge, Polity Press, 1994
- 45- Trochon (J.) : « *L'Insurrection malgache de 1947* », Paris, Karthala, 1974.

46- Urfer (S.), « *Anthropologie malgache et perception des droits humains* », in Giulio CIPOLLONE (dir.), *op. cit.*

47- Walter (U.): « *A History of Political Thought: The Middle Ages* », 1965.

48- Weinachter (M.) : « *Mission et colonisation Madagascar* », L'Harmattan, Paris , 306 pages, 2012

49- Zorn (J.F.) : « *Laïcisation et séparation des Eglises et de l'Etat dans la plus grande France coloniale* », *op.cit*

DOCUMENTS OFFICIELS ET REVUES

1- ACM : « *Communiqué des vicaires et préfets apostoliques de Madagascar aux catholiques malgaches* », Tananarive, le 18 juillet 1948, dans *L'Ami du clergé malgache (ACM)*, tome I, n°5, septembre–octobre 1948.

2- ANOM, Série D, DS 525, 1934-1935 : Affaire Lopinot, « *Lettre du gouverneur général de Madagascar et Dépendance à Monsieur le chef de la région de Diégo–Suarez, Tananarive le 15 décembre 1934* ». ANOM, Série D, DS 525, 1934-1935

3- Archives générales des Spiritains (AGS), 2M 1.2b.3, « *Correspondance de Mgr Cazet, vicaire apostolique de Madagascar* ».

4- BANQUE MONDIALE, "*Madagascar : chiffrer les coûts de la crise politique*" Madagascar, 05 juin 2013.

5- Boky firaketana ny fiteny sy ny zavatra malagasy

6- Bouveresse (J.) : « *Qu'appellent-ils penser ?* » Conférence à l'Université de Genève, 18 juin 1998.

7- Code de droit canonique de 1917, en particulier les canons 487-681

Dictionnaire historique et géographique de Madagascar

8- Foi et Justice, « *Église et société à Madagascar. Textes bilingues des évêques de Madagascar* », tome I : 1889-1960, tome II : 1960-1975 ; tome III : 1975-1989, Antananarivo, 1990

9- Le point.fr. : "*Madagascar, retour au calme après une manifestation meurtrière*", 08 Février 2009

- 10- LIBERTY 32, FES : « *Participation et perceptions politiques du citoyen* », sondage 2013
- 11- INSTAT : « *Collectivité malgache* », GeoHive, 1993-2011, Madagascar, 20 juillet 2014)
- 12- Rabary (L.): « *Madagascar : mandat d'arrêt contre Ravalomanana* », BBC Afrique, 17/04/2009
- 13- Randrianja (S.) : « *Le Conseil des Églises chrétiennes à Madagascar et l'engagement politique* », texte publié par Basel Institute on Governance, Conference « *Non-State Actors as Standard Setters : The Erosion of the Public-Private Divide* », Bâle, 8-9 février 2007
- 14- SEFAFI : « *La laïcité de l'Etat* », Communiqué du 31 décembre 2004
- 15- Sylvain (U.) : « *Quand l'Eglise entre en politique* » in *Politique Africaine*, n°52, décembre 1993
- 16- Tantaran'i Madagasikara isam-paritra

WEBOGRAPHIE

- 1- Andrianjafitrimo (M.) : « Madagascar 29 mars 1947, *Tabataba ou parole des temps troubles* », dans *E-rea* [en ligne], 8.3 | 2011, mise en ligne le 30 juin 2011. Disponible sur : <http://erea.revues.org/1741> (Consulté le 24.07.2015)
- 2- Bhargava (R.), « La spécificité de la laïcité indienne ». In : *Critique internationale*, n° 35, 2007/2, p. 7 [en ligne]. Disponible sur: <http://www.cairn.info/revue-critique-internationale-2007-2- page-121.htm>. (Consulté le 29.10.2015).
- 3- Delvial (R.) : « *Ramarosandratana Ignace* » dans *Dictionnaire Biographique des Chrétiens d'Afrique* [en ligne]. Article tiré d'*Hommes et Destins : Dictionnaire biographique d'Outre-Mer*, t. 3, Paris, Académie des Sciences d'Outre-Mer, 1977. Disponible sur: http://www.dacb.org /stories/madagascar/f-ramarosandratana_ignace.html (Consulté le 22.01.2016).
- 4- France24 du 28 avril 2010 intitulé « *La Grande Île en quête d'un accord de sortie de crise à Pretoria* », mise en ligne le 28 avril 2010. Disponible sur : <http://www.france24.com/fr/20100428-madagascar-reunion-pretoriamediation-afrique-sud-sadc-france-accord-crise-ravalomanana-rajoelina/>. (Consulté le 06.11.2015)

- 5- France 24/AFP, « Coup d'envoi des négociations intermalgaches à Pretoria » [en ligne], mise en ligne le 30 avril 2010. Disponible sur : <http://www.france24.com/fr/20100430-debut-negotiations-inter-malgaches-pretoria-madagascar-rajoeilnaravalomanana>. (Consulté le 6.11.2015).
- 6- Rajaofera (E.), « *Madagascar : Synode FLM-Tentative de corruption* », dans *Midi Madagascar* [en ligne], mise en le 12 septembre 2012. Disponible sur : <http://fr.allafrica.com/stories/201209121126.html>. (Consulté le 22.01.2016).
- 7- Rafitoson (K.), Razafimandimby (N.), Andrianasy (E.), Andriambolatiana (S.), Razafindraibe (L.), Rakotoarisoa (J.E.) et Raveloson (J-A.), « *Projet de constitution présenté au référendum du 17 novembre 2010. Annoté* », Commentaire de l'article 2 [en ligne] réalisé par YLTP&KMF/CNOE avec Freidrich-Ebert-Stiftung, Antananarivo, octobre 2010. Disponible sur : http://www.fes-madagascar.org/media/publications/2010_Projet_Constitution_Annote.pdf. (Consulté le 18.10.2015).
- 8- Riffard (C.) : « Le Mouvement littéraire *Mitady ny very* (à la recherche de perdus) : une ressource fondamentale pour la poésie malgache contemporaine », dans « *Ici et l'ailleurs* » : *Postcolonial Literatures of the Francophone Indian Ocean. e-France : an on-line Journal of French Studies*, vol. 2, 2008. Disponible sur : <http://www.reading.ac.uk/e-france/Indian%20Ocean/Richard.pdf>. (Consulté le 27.09.2015)
- 9- Soatiana (M. R.), « *Idée : l'Église FJKM menace de sombrer. Politique* », dans *La Gazette de la Grande Île*, le 23 août 2012 [en ligne]. Disponible sur : http://www.lagazettedgi.com/index.php?option=com_content&view=article&id=24838%3Aideesleglise-fjkm-menace-de-somberer&Itemid=72. (Consulté le 23.10.2015).
- 10- Urfer (S.), « *Églises et politique à Madagascar. Un éclairage historique* » [en ligne]. Disponible sur : <http://www.doctrine-sociale-catholique.fr/index.php?id=6980>. (Consulté le 27.09.2015)
- 11- VANF, "Assez et plus jamais ça!" Chronique du 18 février 2012, l'Express de Madagascar sur <http://www.lexpressmada.com/5153/2635-chronique-de-vanf/assez-et-plus-jamais-ca.html> (Consulté le 12.04.2016).

ANNEXES

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION.....	1
--------------------------	----------

PARTIE 1 : PRESENTATION DU CADRE DE RECHERCHE

CHAPITRE 1 : CADRE THEORIQUE.....	8
--	----------

I- Définitions et concepts autour de certains termes	8
---	----------

I.1- Laïcité (du grec ancien laikos, peuple).....	8
--	----------

I.2- La politique	10
--------------------------------	-----------

I.3- La religion	11
-------------------------------	-----------

CHAPITRE 2 : SUPPORTS METHODOLOGIQUES	15
--	-----------

I- Méthodologie d'enquête	15
--	-----------

I.1-Les types d'approche.....	15
--------------------------------------	-----------

I.1.1- Approche holistique.....	15
---------------------------------	----

I.1.2-Approche systémique.....	16
--------------------------------	----

I.2- Les instruments statistiques.....	17
---	-----------

I.2.1- Analyse qualitative	17
----------------------------------	----

I.2.2- Analyse quantitative	18
-----------------------------------	----

I.3-Eléments constitutifs de l'enquête.....	18
--	-----------

I.3.1- Les travaux préliminaires de documentation	18
---	----

I.3.2- Les descentes sur terrain	18
--	----

<i>I.3.2.3- Population étudiée :</i>	<i>19</i>
--	-----------

<i>I.3.2.4- Echantillons enquêtés :</i>	<i>19</i>
---	-----------

I.3.3-L'observation :	19
-----------------------------	----

<i>-L'observation participante</i>	<i>20</i>
--	-----------

I.4- Synthèse de la démarche méthodologique.....	21
---	-----------

I.4.1- Triangulation et perspectives	22
--	----

<i>I.4.1.1- Première perspective : etic et emic</i>	<i>22</i>
---	-----------

<i>I.4.1.2-Deuxième perspective : quantitatif et qualitatif.....</i>	<i>22</i>
--	-----------

<i>I.4.1.3-Troisième perspective : normatif et factuel</i>	<i>22</i>
--	-----------

I.4.2- Triangulation et démarche	23
--	----

I.5- Typologie des documents autres que les références bibliographiques.....	23
CHAPITRE 3: Présentation de la Commune rurale d'Ambohimanga Rova	24
I- Historique de la Colline bleue.....	24
I.1- Ambohimanga Rova: « <i>Un témoignage exceptionnel de la civilisation malagasy</i> » ...	24
I.2- Système de fortifications	25
I.3- La Citadelle d'Ambohimanga.....	27
I.4- Le Rova : symbole de la puissance politique royale	28
I.5- Visage paysagère de la Colline bleue	29
I.6- Authenticité infrastructurelle et expression du sacré à travers un mode de vie traditionnelle.....	30
II- Cadre administratif.....	30
II.1- Monographie	30
II.2.1.1- Une fonction résidentielle qui connaît un développement urbain	32
II.2.1.2- Une fonction productive plurielle qui s'affirme et se diversifie	33
II.2.1.3- Une fonction récréative et touristique	34
II.2.1.4- Une fonction de nature	35
III- Conclusion et synthèse sur la présentation du cadre de recherche.....	37

PARTIE 2 : RESULTATS DES ENQUETES

CHAPITRE 3 : LES DETERMINANTS SOCIO-CULTURELS DE LA PERCEPTION DU FAIT POLITICO-RELIGIEUX	39
I. Présentation de l'échantillon de la démographie locale	39
I.1- Identité socio-religieuse de la population enquêtée	39
I.2- Un christianisme imprégné par un syncrétisme culturel	43
II- Relation ambivalentielle entre politique et religion : l'appréciation des ruraux.....	46
II.1- Analyse du pourcentage positif par rapport au contexte diachronique.....	48
II.1.1- A l'origine des conflits entre religion et politique : <i>A qui jeter la première pierre ?</i>	48
II.1.2- De la délimitation du champ d'action religieux à l'ingérence métropolitaine : .	49
« <i>Un moteur d'initiation des chrétiens à la vie politique</i> »	49
II.1.3- L'Église : « <i>l'une des actrices majeures de la vie politique malagasy</i> »	51
II.1.4- Rapport religio-politique sous la Première République	52
II.1.5- Les chrétiens coalisés contre les dérives du pouvoir révolutionnaire : « <i>Complexité relationnelle entre la religion et la politique sous la Deuxième République (1975-1992)</i> »	53
II.2- Analyse du pourcentage négatif par rapport au contexte diachronique.....	55
II.2.1- A l'origine de la décrédibilisation de l'Eglise :	56

« La déception envers la 3ème République »	56
II.2.2- Complicité interinstitutionnelle et interconfessionnelle sous Marc Ravalomanana	56
II.2.3- Difficile retour à la laïcité sous le régime Rajoelina	57
De la délimitation du champ d’action religieux à l’ingérence métropolitaine : «Un moteur d’initiation des chrétiens à la vie politique »	60
II.3- La laïcité en question	61
CHAPITRE 4: POSITIONNEMENT DES RURAUX FACE A LA POLITIQUE	65
I- Les partis politiques	65
III- Relation avec l’administration communale	68
IV- Légitimité et participation citoyenne	71
V-Vérification des hypothèses	74
VI-Conclusion et synthèse sur les résultats des enquêtes	76

PARTIE 3 : DISCUSSIONS ET RECOMMANDATIONS

CHAPITRE V: LIMITES PRATIQUES DE LA LAÏCITE DANS LA REALITE MALAGASY	79
I- Le défi de la sécularisation face à une éducation quasi-christianisée	79
I.1. Le processus éducatif malagasy : « une notion à la fois religieuse »	79
I.2- « Éducation nouvelle » et émergence d’une laïcisation malagasy	81
I.3- Réarticulation de la religion, de l’éducation et de la politique à Madagascar	82
I.3.1- La religion : « Une force sociale »	82
I.3.2- La religion: Un rôle de décompression autoritaire du pouvoir politique	83
I.4- Crise moderne de l’éducation et de la religion à Madagascar : « Conflit idéologique et conflit fonctionnel dans la construction de l’ordre morale »	85
II- Causes profondes de l’abstentionnisme politique :	87
<i>« Réflexion sur le système politique des quatre derniers Régimes à Madagascar »</i>	87
II.1- Le rapport Etat-société : forme de pouvoir et impact socio-politique	88
II.2- Logique technique et politique dominante par l’Etat à travers une vision néo-patrimonialiste	89
II.3- La politique malgache contemporaine, un « idéal » plaqué entre le traditionalisme et le modernisme	91
III- L’interprétation de la laïcité à Madagascar	93
III.1- De la méconnaissance aux limites interprétatives	93
III.2- Les composants originels de la laïcité: « Notions d’égalité – d’égale considération, d’égal respect »	94
IV-Synthèse sur les limites pratiques de la laïcité dans la réalité malagasy	96

CHAPITRE VI : APPROCHE PROSPECTIVE	97
Sous-chapitre I- De la compréhension à la résolution des obstacles à la participation citoyenne.....	97
I.1- Mesures face aux dysfonctionnements dans les structures de participation	97
I.2- La dimension personnelle : « frein ou atout pour la participation ? ».....	99
I.3- Mesures face à « la non-reconnaissance sociale »	100
Sous-chapitre II - La nécessité d'un recadrage conceptuelle de la laïcité malagasy	103
II.1- Reconsidération de la vision conservatrice de la laïcité occidentale.....	103
II.2- La laïcité contextuelle	104
II.2.1- Les ressources intellectuelles en tant qu'instrument de la laïcité contextuelle.	105
II.2.2- La nécessité d'un éclairage pratique de la laïcité constitutionnelle malagasy ..	105
II.2.3- L'« écart normatif » : <i>Un principe d'ingérence rationnelle</i>	109
II.2.3.1. Exemple pratique pour la mise en évidence du principe d'<i>écart normatif</i>.....	111
II.2.3.2- Eléments constitutifs du principe d'écart normatif.....	112
II.2.4- Les valeurs consubstantielles à l'entretien d'une laïcité contextuelle	113
III.3- Conclusion partielle et synthèse sur la dimension prospective.....	116
 CONCLUSION.....	 118
BIBLIOGRAPHIE	120
DOCUMENTS OFFICIELS ET REVUES	124
WEBOGRAPHIE.....	125

LISTE DES TABLEAUX

<u>Tableau 1</u> : Niveau d’instruction et identité religieuse.....	42
<u>Tableau 2</u> : Appartenance religieuse et affinité aux cultes traditionnels.....	45
<u>Tableau 3</u> : Avis sur l’implication de la religion dans la vie politique	49
<u>Tableau 4</u> : Degré de méfiance aux politiciens malagasy	66
<u>Tableau 5</u> : Confiance à l’administration communale.....	69
<u>Tableau 6</u> : Participation à l’élection communale.....	71
<u>Tableau 7</u> : Résultat officiel de l’élection communale du 31 Juillet 2015	73

LISTES DES FIGURES

<u>Figure 1</u> : Triangulation des perspectives en milieu rural.....	23
<u>Figure 2</u> : Espace de réflexions méthodologiques en milieu rural.....	25
<u>Figure 3</u> : Système défensif d'Ambohimanga Rova.....	27
<u>Figure 4</u> : Photographie sur quelques vavahady (portails) et le fiadsiana.....	28
<u>Figure 5</u> : Le palais de Manjakamiadana.....	29
<u>Figure 6</u> : Localisation cartographique de la Commune d'Ambohimanga Rova.....	32
<u>Figure 7</u> : Phénomène de périurbanisation.....	34
<u>Figure 8</u> : Synthèse des fonctions de la Commune d'Ambohimanga Rova.....	37
<u>Figure 9</u> : Implication de la religion dans la vie politique.....	55
<u>Figure 10</u> : Schéma diachronique de la relation ambivalencielle entre la politique et la religion.....	60
<u>Figure 11</u> : Effets nocifs du désaveu de la politique	67
<u>Figure 12</u> : Processus déséquilibré dans la recomposition de la religion, de l'éducation et de la politique.....	86
<u>Figure 13</u> : Du retard à l'épuisement général du système politico-social	92
<u>Figure 14</u> : Limites pratiques de l'interprétation restreinte de la laïcité à Madagascar.....	95
<u>Figure 15</u> : Synthèse sur les obstacles à la participation citoyenne et préconisation.....	102
<u>Figure 16</u> : Processus de la mise en place d'une laïcité contextuelle	104
<u>Figure 17</u> : Eléments structurels à prendre en compte pour l'élaboration de la laïcité contextuelle.....	107
<u>Figure 18</u> : Synthèse de la politique d'écart normatif appliquée à la laïcité contextuelle.....	110
<u>Figure 19</u> : Redéfinition des valeurs consubstantielles pour l'entretien d'une laïcité contextuelle.....	114

INTERVIEW AVEC LE SECRETAIRE GENERAL DE LA MAIRIE D'AMBOHIMANGA ROVA

1-Afaka mba resahanao ve ny mombamoban'ny kaominina?

(Pouvez-vous parlez de la de la Commune? Sa situation géographique, démographique...)

2-Iza avy ireo Fokontany ao aminy?

(Quels sont les Fokontany qui la composent?)

3-Inona avy ireo rafitra ara-panjakana misy eto amin'ny kaominina ?

(Quelles sont les infrastructures ou établissements publics de la commune?)

4-Inona avy ireo asa tena fanaon'ny mponina eto anivon'ny kaominina ?

(Quelles sont les principales activités des ruraux de cette Commune?)

5-Ahoana ny fahitanao ny sehatra ara-sosialy sy ara-pinoana eto amin'ny kaominina tao aorinan'izay dimy taonan'ny krizy pôlitika izay ?

(Que pensez de la situation socio-religieuse de la Commune après cette longue crise politique?)

6- Ny fanjakana ihany ve no mamatsy vola ny kaominina sa misy fandraisana anjara avy amin'ny fikambanana avy any ivelan'ny rafim-panjakana ? Raha toa ka misy, afaka manome ohatra ve ianao ? Ary eo amin'ny sehatra toa inona no iarahan'ny kaominina aminy?

(Est-ce que la Commune est uniquement financer par l'Etat ou est-ce que d'autres organismes interviennent? Si tel est le cas, pouvez-vous en donner quelques exemples? Quels genres de coopération la Commune entretient-elle avec ces entités?)

7- Ahoana ny fahavitrihan'ny olona eto an-toerana manoloana ny fandraisana adidy sy andraikitra amin'ny maha olom-panjakana azy?

(Quel est le niveau d'assiduité de la population locale en matière de participation citoyenne?)

8- Inona avy ireo tena hetahetan'ny kaominina Ambohimanga Rova?

(Quels sont les besoins principaux de la Commune d' Ambohimanga Rova?)

9-Matoky ireo mpanao pôlitika ve ianao?

Tsy maneho hevitra	Tsia	Kely ihany	Atonona	Tena matoky
Hafa:				

10-Mihaino ny hetahetan'ny tantsaha aty ve ny fitondrana eto @'Kaominina na ny Fkt?

11-Nandray anjara tamin'ny fifidianana filoham-pirenena 2013 ve ianao?

ENY TSIA

12-Nandray anjara tamin'ny fifidianana ben'ny tanana farany teo ve ianao?

ENY TSIA

Antony:

ENY		TSIA		
Maniry fiovana	Adidy fa tsy de manantena	Tsy mitondra fiovana	Tsy nanana karatra	Olana manokana
Hafa:				

13- Araka ny hevitrao manokana, ahoana no hahafahana mampandroso ny kaominina?

9-Avez-vous confiance aux partis politiques?

Non réponse	Non	Un peu	Moyenne	Beaucoup
Autres:				

10- L'administration communale ou son représentant au niveau du fokontany est-il (ou elle) attentif (ve) à vos requêtes?

11-Avez-vous participez à l'élection présidentielle de 2013?

OUI NON

12- Avez-vous participez à l'élection communale de 2015?

OUI NON

Raisons:

OUI		NON		
Désir de progrès	Simple devoir	Aucune attente	Pas de carte	Problèmes personnels
Autres:				

13- A votre avis, comment peut-on contribuer au développement de la Commune?

CADRE JURIDICTIONNEL ET ORGANISATION DE LA GESTION DU SITE DE LA COLLINE ROYALE D'AMBOHIMANGA

Le site de la colline royale d'Ambohimanga bénéficie d'une protection juridique adéquate : incorporé au *Service des Domaines de la Colonie* dès 1897, inscrit à l'inventaire national depuis 1939, le site bénéficie des dispositions de l'Ordonnance n° 82.029 du 06 novembre 1982 et du Décret n° 83.116 du 31 mars 1983. En 2001, il a été inscrit sur la liste du patrimoine mondial d'après le Rapport de l'ORGANISATION DES NATIONS UNIES POUR L'EDUCATION, LA SCIENCE ET LA CULTURE selon la Convention concernant la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel, avec le critère C (*Patrimoine culturelle*¹) *iii*², *iv*³, *vi*⁴.

En outre, le site bénéficie d'une protection juridique municipale. Cependant, il serait nécessaire de renforcer ce cadre législatif pour qu'il soit compatible avec le statut du bien.

En l'an 2000, 18 300 dollars E.U. ont été attribués à Madagascar pour une assistance préparatoire afin de proposer l'inscription de la Colline royale sur la Liste du patrimoine mondial.

Le 26 février 2003, l'ancien Président Marc Ravalomanana a rencontré le Directeur général de l'UNESCO pour discuter de plusieurs questions, notamment la situation de la Colline royale d'Ambohimanga. Certaines parties de la Colline ont été sérieusement endommagées par une tornade le 31 janvier 2003. Un rapport présenté aux autorités par la gestionnaire du site, Mme Marie-Hortense Razafindramboa, donne les informations suivantes :

- Le mur porteur de la passerelle reliant les tombes royales au Palais de la Tranquillité s'est en partie effondré ;
- Le système d'étanchéité de la Salle du Conseil est endommagé et le toit n'est plus étanche ;

¹ Par rapport au critère N (Patrimoine naturel)

² **Critère (iii)** : La colline royale d'Ambohimanga est le symbole le plus significatif de l'identité culturelle du peuple malgache.

³ **Critère (iv)** : La conception, les matériaux et la disposition traditionnelle de la colline royale d'Ambohimanga sont représentatifs de la structure politique et sociale de Madagascar depuis au moins le XVIe siècle.

⁴ **Critère (vi)** : La colline royale d'Ambohimanga est un exemple exceptionnel de lieu où, pendant des siècles, la mémoire, le rituel et la prière ont façonné une expérience humaine collective.

- L'escalier en bois du Palais de la Tranquillité est sérieusement endommagé. Le rapport de la gestionnaire du site était accompagné d'une étude technique réalisée par un bureau d'étude local qui expliquait que l'effondrement du mur porteur était dû à une fuite du réseau d'égouts ancien, ce qui a provoqué des infiltrations d'eau dans le mur.

Le Centre a tenu une réunion avec la Délégation de Madagascar auprès de l'UNESCO lors de la 6^{ème} session extraordinaire du Comité, confirmant la situation d'Ambohimanga. Madagascar a présenté au Centre une demande d'assistance d'urgence de 50 000 dollars E.U. pour entreprendre des mesures de réhabilitation d'urgence et sauvegarder le bien. Cette demande n'était pas prête lors de la finalisation du rapport du Comité sur l'assistance internationale, Madagascar n'ayant pas présenté au Centre de budget détaillé ni de plan de travail. Le Ministère de la Culture a pris les mesures préliminaires suivantes concernant l'utilisation du site :

- Les parties endommagées ont été fermées au public et sont entourées d'un ruban de couleur, et une pancarte d'interdiction d'accès à cette zone a été installée ;
- Certains travaux urgents ont été réalisés, notamment l'installation d'un support temporaire en bois pour soutenir la passerelle et la pose d'une bâche en plastique au sommet du mur porteur pour limiter les infiltrations d'eau. Au début de 2003, plusieurs Etats parties de l'Est de la région de l'Océan Indien ont subi les effets de très fortes pluies torrentielles qui ont touché des sites du patrimoine mondial comme Ambohimanga, la Vallée de Mai dans les Seychelles, l'île de Mozambique en Mozambique, ainsi que plusieurs îles à Maurice. Ces Etats parties ne disposent ni de systèmes d'alerte rapide ni de plans d'intervention pour traiter de tels problèmes lorsqu'ils surviennent.

Principaux problèmes : Capacités insuffisantes en techniques de conservation, absence de mécanisme de gestion (y compris de législation) ; incendies, inondations/glislements de terrain/ouragans.

A la suite des premières interventions⁵, les efforts ont été appréciés par le Comité. Depuis 2006, le bien désigné est géré par l'Office du Site Culturel d'Ambohimanga (OSCAR).

⁵ Projet de décision : **27 COM 7 (b) 32** Le Comité du patrimoine mondial :

1. Notant avec préoccupation que plusieurs sites des îles de l'Océan Indien ont subi de graves dommages causés par des catastrophes naturelles ;
2. Félicite les autorités malgaches d'avoir fait des efforts pour protéger le site d'autres dommages et d'avoir informé le Secrétariat de l'état de conservation du site ;

Cet établissement public créé par le Ministère de la Culture est doté d'un Conseil d'Administration (organe délibératif), d'une commission scientifique de suivi et d'une commission d'élaboration du plan de gestion (organes consultatifs) qui travaillent en étroite collaboration avec le Conservateur du site. Une trentaine d'employés assurent la mise en œuvre d'un plan de gestion quinquennal élaboré en 2006. Au niveau local, la Commune rurale d'Ambohimanga Rova collabore avec l'OSCAR pour renforcer la sécurité du site. Le comité villageois composé de représentants de chaque quartier riverain et de communautés locales (tradipraticiens) prend aussi part à la protection du bien. L'OSCAR gère les revenus qui proviennent des recettes des droits d'entrée et des subventions de l'État.

Le développement spontané des espèces exotiques (bambusa et lantana) constitue une menace pouvant à long terme dégrader le paysage naturel. Des actions d'éradication ont été entreprises mais devraient être renforcées afin de remplacer rapidement et définitivement ces espèces exotiques par des espèces endémiques. Les risques d'incendie présentent une autre menace pour le site (forêt, bâtiments) et il est nécessaire d'identifier des partenaires financiers pouvant contribuer à doter le bien désigné d'un système adéquat de lutte contre les incendies. Enfin, l'inexistence d'un plan d'urbanisme relevant du domaine de la Commune rurale d'Ambohimanga fait en sorte que les riverains ignorent délibérément les mesures de conservation mises de l'avant pour préserver l'intégrité visuelle du site. Il serait souhaitable qu'un expert en aménagement paysager collabore avec la Commune d'Ambohimanga afin de pallier à cette lacune.

Résumé

-Nom : ANDRIATSIMBA
-Prénoms : Mbolatiana Michael
-Née le : 11 Mars 1990 à la Mté HJRA Antananarivo
-Adresse : Lot VN8 ter Ambohitsiroa
-Tél : (+261)33 41 042 66 ou 033 55 838 39
-Mail : michaeloneray@gmail.com



Titre de mémoire: Un Etat laïc, une société religieuse à Madagascar : « une imbrication socio-culturelle et juridico-politique »

Nombre de pages : 126

Nombre de tableaux : 07 Nombre de figures : 19

Champ d'investigation: Sociologie politique-Sociologie religieuse

Poussé par le désir d'affirmer sa laïcité, l'Etat malagasy à travers ses régimes successifs s'est proposé de construire son modèle de développement sous l'influence occidentale. Convaincue que le progrès est une affaire de rigidité juridique, de maîtrise économique ou d'avancée technologique, il privilégie les relations avec ses partenaires étrangers au lieu de dialoguer et de composer avec sa société. Ce faisant, il tend à se détacher de son propre milieu pour se greffer sur des structures exogènes si bien que le cadre général, celui d'une différenciation institutionnelle, d'une pluralisation des valeurs et de la prédominance du discours de l'identité nationale ou de la citoyenneté n'a aucunement changé. Cette inertie étatique a gavé la société malagasy entière d'une crise cyclique de la politique et de la religion depuis son indépendance... Un marasme qui connaît des prolongements jusqu'à aujourd'hui. En réaction à cette imbrication pluriconséquentielle sous les quatre derniers régimes, les juristes et les politiciens de la nouvelle République aspirent à mettre fin à la collision. Ils tendent à imiter le modèle de laïcité qui définit la religion comme une affaire privée.

Mots clefs : Laïcité, religion, rigidité juridique, crise cyclique, imbrication, religion, politique.

Directeur de mémoire : Madame ANDRIANAIVO RAZAFIMANJATO Victorine,
Maître de Conférences