

# **MADAGASCAR REVISITÉE**

Couverture : Peinture de Soline ASTIER. Cliché de Stéphane HERBERT.

SOUS LA DIRECTION DE

**Didier Nativel et Faranirina V. Rajaonah**

# **Madagascar revisitée**

**En voyage avec Françoise Raison-Jourde**

**Éditions KARTHALA**  
**22-24, bd Arago**  
**75013 Paris**



## Remerciements

Cette publication a été rendue possible grâce au soutien financier du laboratoire SEDET (Sociétés en Développement Études Transdisciplinaires), FRE 3226 du CNRS.

Sylviane Cheminot et Isabelle Nicaise du secrétariat du SEDET ont, comme toujours, prêté leur concours à l'aboutissement du projet à l'origine de cet ouvrage.

Dominique Bois, fidèle du séminaire « Sociétés de l'océan Indien occidental », a enrichi plusieurs de ces textes par ses témoignages et ses relectures.

Entre deux articles, Corinne Renou-Nativel s'est montrée une lectrice précise et précieuse.

Marie-Christine Deleigne a mis en forme et relu de manière très attentive l'ensemble du manuscrit. Son engagement et son indéfectible enthousiasme nous ont permis de mener cette entreprise à son terme.

Nous sommes sensibles à toutes ces contributions.

Didier NATIVEL, Faranirina V. RAJAONAH  
Paris, février 2009



## Introduction

Didier NATIVEL  
Faranirina V. RAJAONAH

En 1867, le missionnaire de la LMS (*London Missionary Society*) William Ellis, revenu à Madagascar après trois précédents séjours<sup>1</sup>, publiait un ouvrage intitulé *Madagascar Revisited*<sup>2</sup>. Il appartient à cette catégorie de *Vazaha* (étrangers, plus particulièrement Européens) familiers à Françoise Raison-Jourde, qui a travaillé sur le christianisme. Ayant bu l'eau du Manangareza<sup>3</sup>, elle devait, comme lui, revenir plusieurs fois à Madagascar.

Françoise a connu bien d'autres horizons, mais n'est jamais restée longtemps sans revoir Madagascar. Parmi ses collègues et amies spécialistes du Continent, plusieurs ont aussi fait le voyage de la Grande Île (Catherine Coquery-Vidrovitch, Odile Goerg, Claude-Hélène Perrot). Quant à Gabrielle Houbre, elle a souvent entendu Françoise lui parler de ce pays. C'est grâce à son époux, Jean-Pierre, des collègues, des amis, malgaches ou français, et des étudiants de l'Université d'Antananarivo que Françoise elle-même a découvert, en partie, Madagascar.

C'est durant sa carrière à l'Université de Paris 7 que Françoise a achevé sa thèse d'État sur le XIX<sup>e</sup> siècle malgache<sup>4</sup>, tout en restant sensible aux mutations qui ont affecté l'Île depuis son départ en 1973. Ainsi, à de nombreuses reprises, elle a revisité Madagascar sous l'angle du politique, réexaminé des thèmes laissés un moment de côté (la question paysanne, le *fokonolona*), étendu son champ de recherches de l'Imerina vers d'autres régions. Durant les années 1980 et 1990, son séminaire de Paris 7 fut un carrefour de savoir et un lieu de rencontres pour les personnes intéressées par le Sud-Ouest de l'océan Indien.

Cet ouvrage, un témoignage d'amitié d'anciens étudiants et de collègues, est une invitation à cheminer avec elle. Il reprend des questions qui ont l'ont

- 
1. W. Ellis, *Three Visits to Madagascar during the years 1853-1854-1856, including a journey to the Capital*, Londres, J. Murray, XX-476 p.
  2. W. Ellis, *Madagascar Revisited, describing the events of a new reign and the revolution which followed*, Londres, J. Murray, 1867, XVIII-502 p.
  3. Expression courante qui marque l'attachement à l'Île de tout étranger qui y a séjourné, ne serait-ce qu'une fois.
  4. *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX<sup>e</sup> siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État*, Paris, Karthala, 1991, 840 p. Les autres références des travaux de Françoise Raison-Jourde se trouvent dans sa bibliographie qui figure après l'introduction.

intéressée, suit des pistes qu'elle a suggérées. Aussi, l'essentiel des contributions porte sur Madagascar, son terrain de recherche<sup>5</sup>.

### Entre Malgaches et *Vazaha*

Présente de 1965 à 1973 à Madagascar, Françoise Raison-Jourde s'est toujours montrée attentive aux rapports entre Malgaches et *Vazaha*. *Bible et pouvoir* étudie le rôle essentiel des missionnaires, des articles plus récents reviennent sur celui des coopérants. D. Nativel et G. Roy retracent son parcours d'historienne, qui a exploré le sens de la conversion au christianisme des dirigeants du Royaume de Madagascar et, parallèlement, manifesté une grande curiosité pour la société malgache contemporaine.

La première partie de l'ouvrage est consacrée à différentes figures d'Européens et leurs relations complexes avec des Malgaches. Dominique Bois présente des voyageurs du XIX<sup>e</sup> siècle, ainsi que leurs intermédiaires et informateurs malgaches. Ces *Vazaha* sont les auteurs de récits souvent pittoresques contenant des informations parfois précieuses sur l'Île. Le personnage du militaire français des premiers temps de la colonisation que Claude Bavoux campe ici dispose d'un réel talent pour mettre en scène ses sujets. Mais l'appareil photographique, que les Malgaches de l'élite ont connu à partir des années 1860 grâce aux Européens, notamment le missionnaire William Ellis, est encore au début du XX<sup>e</sup> siècle l'un des attributs de pouvoir de ceux qui viennent d'annexer Madagascar. Ce n'est que plus tard que des Merina vont s'approprier ce nouvel instrument, tout comme ils utiliseront l'écriture en caractères latins, introduite également par les Européens dans la deuxième décennie du XIX<sup>e</sup> siècle, pour annoncer la mort de proches, au lieu de recourir à la seule oralité.

Étudiant les faire-part de décès pendant la période coloniale, Soline Astier constate ainsi l'intégration d'usages occidentaux par des familles de notables d'Antananarivo. Ces derniers n'en manifestent pas moins un respect profond pour des codes sociaux qui restent étrangers à des Européens. Pourtant, d'après Malanjaona Rakotomalala, il doit être possible d'arriver à une meilleure intercompréhension entre Malgaches et *Vazaha* par une plus grande attention portée aux valeurs des uns et des autres. Ainsi, chez les Malgaches, les gestes les plus anodins doivent être mis en rapport avec leur conception d'un certain ordre social et cosmique. Cet attachement à leurs normes est d'autant plus fort qu'ils vivent à l'étranger (*andafy*<sup>6</sup>). Pour J.-C. Rabeherifara, les Malgaches en diaspora dans l'ancienne métropole ont un mode de vie spécifique dans lequel les paroisses jouent un rôle fondamental, presque identique à celui des *fiangonan-drazana* (églises fondées et/ou fréquentées par des ancêtres). De fait, elles ont été créées à l'initiative des Malgaches et ont échappé au contrôle de

5. On trouvera parfois, d'un texte à l'autre, des variations dans l'orthographe des noms de lieux et de groupes sociaux (Antananarivo ou Tananarive, Maroseraña/ ou Maroseragna etc.). Ceci traduit la variété des usages en cours à Madagascar ou dans le monde de la recherche.

6. Littéralement : « au-delà des mers ».

missionnaires, contrairement à presque toutes les communautés chrétiennes de la Grande Île avant l'Indépendance.

### **Médiateurs du religieux en contexte de mutations**

Pendant plus d'un siècle, les sociétés missionnaires ont fait preuve, avec plus ou moins de succès, d'un certain dirigisme tant auprès des fidèles que de leurs envoyés et de leurs auxiliaires dans les champs d'évangélisation. Marie-Pierre Ballarin le rappelle de manière détaillée à propos de la CMS (*Church Missionary Society*) à Rabai au Kenya, dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. En effet, la mission britannique critique l'engagement trop prononcé, au service des Africains, de deux de ses employés. Ces derniers, aux profils atypiques, une jeune missionnaire et un affranchi devenu évangéliste, avaient pourtant suscité des conversions parmi des esclaves libérés et des fugitifs de plantations zanzibari.

Entre 1865 et 1876, à Ambohipo dans les environs d'Antananarivo, les jésuites ont également eu du succès auprès d'un groupe de personnes de statut servile et de notables, malgré la position marginale de l'Église catholique dans le Royaume de Madagascar où les dirigeants ont opté pour le protestantisme. Parlant des adhésions à cette paroisse proche de la capitale, Gabriel Rantoandro évoque les « malentendus constructifs » sur les raisons réelles des conversions et retrace les stratégies des jésuites qui recourent à des personnages-relais, notamment des femmes.

Dans leur station de Masinandrana au Vakinankaratra, les missionnaires luthériens norvégiens ont commencé par former des instituteurs et des évangélistes, intermédiaires indispensables pour mener à bien leur travail dans une région périphérique où l'évangélisation se heurtait à de multiples obstacles : insécurité, concurrence catholique et vitalité des cultes ancestraux. À travers des archives norvégiennes peu connues, Sophie Blanchy découvre combien, au cours des années 1870-1880, l'appui de Rasolomona et surtout celui de l'ancien devin Rajoela furent précieux pour le missionnaire Lars Vig.

La contribution de notre collègue anthropologue se situe dans la ligne d'une recherche d'abord menée avec Malanjaona Rakotomalala et Françoise Raison-Jourde dans *Les ancêtres au quotidien* et poursuivie, entre autres, avec Philippe Beaujard<sup>7</sup>. Dans son étude sur le Sud-Est de l'Île, celui-ci s'intéresse justement aux devins-guérisseurs. Ces médiateurs du religieux qui, en garantissant la fertilité ainsi que le succès des entreprises individuelles et collectives par le biais de rituels appropriés dans lesquels l'écrit tient une part importante, jouissent d'une forte légitimité. Mais si dans le monde très stratifié des Antemoro, les connaissances restent le privilège de groupes précis, chez les Tanala, où les structures sociales sont moins rigides, depuis quelques années, le

---

7. S. Blanchy, J.-A. Rakotoarisoa, P. Beaujard & C. Radimilaha (dir.), *Les dieux au service du peuple. Itinéraires religieux, médiations, syncrétisme à Madagascar*, Paris, Karthala, 2006, 536 p.

système de transmission du savoir des devins-guérisseurs est court-circuité par des jeunes à des fins lucratives.

Ailleurs, comme dans le Sud-Ouest, certaines praticiennes guérisseuses incarnent de nouvelles figures du champ religieux. Thomas Mouzard et Noël-Jacques Gueunier commentent les trajectoires de deux d'entre elles. Après une expérience initiatique singulière de « séjour fugitif dans l'au-delà », ces femmes, établies dans la ville de Tuléar, procèdent, l'une et l'autre, à une « optimisation des compétences » par cumul de savoir-faire et de références : possession, biomédecine, éléments de morale chrétienne, Réveil ou *fifohazana*.

Le premier mouvement de Réveil est né dans l'Île à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, au sein d'une communauté rurale malgache du pays betsileo ; sous la Première République (1960-1972), les prédicateurs Daoud et sa femme ont implanté à Tananarive le pentecôtisme américain. Leur initiative a été à l'origine d'une nouvelle église. Depuis, le succès de celle-ci ne s'est jamais démenti inquiétant la FJKM<sup>8</sup>, héritière des églises protestantes nées au XIX<sup>e</sup> siècle, porteuses d'un imaginaire national durant toute la période coloniale. Comme l'écrit Lucile Jacquier-Dubourdieu, l'église de Daoud se distingue par sa capacité à valoriser les talents individuels, alors que, dans un contexte de « dérégulation » sociale et politique, les pouvoirs établis n'apparaissent pas toujours comme les seuls médiateurs autorisés. De façon plus générale, l'accroissement des inégalités au sein de la population explique, en partie, la recherche de multiples voies de réussites personnelles et la crise de légitimité des institutions en place.

### Sources de légitimité et mises à l'épreuve du pouvoir

Revisitant récemment son terrain du Menabe dans l'Ouest, Suzanne Chazan-Gillig y constate, avec Dera Haidaraly, des changements dans les références constitutives de l'autochtonie. Celle-ci est associée à un contrôle du territoire, fondé, en particulier, sur une présence ancienne et sur le rôle majeur des cultes dynastiques, menacé par la christianisation des élites de la région. Par ailleurs, depuis les années 1990, l'afflux accéléré de migrants entraîne la remise en cause de la notion d'autochtonie ; de fait par la construction de tombeaux, ils deviennent eux-mêmes des *tompontany* (littéralement des « maîtres de la terre »). Tout en s'adaptant au nouvel ordre des choses, des membres de la dynastie royale sakalava des Maroseraña ne délaissent pas, cependant, des rituels qui conservent et convoquent la mémoire de leurs ancêtres ayant régné avant la colonisation. Les échanges avec les étrangers figuraient aussi parmi les fondements du pouvoir de ces rois sakalava.

Continuant de travailler à partir des sources de la Compagnie des Indes orientales néerlandaises (la VOC), Stephen Ellis confirme la pertinence de l'analyse de Françoise Raison-Jourde qui, dans son introduction aux *Souverains de Madagascar*, relie traite et légitimité politico-religieuse. Mais, pour notre collègue, c'est dès le XVII<sup>e</sup> siècle que des chefs politiques du Nord-Ouest de

---

8. *Fiangonan'i Jesosy Kristy eto Madagasikara* ou Église de Jésus-Christ à Madagascar.

l'Île (à Guingemaro en particulier) ont renforcé leur pouvoir grâce à leurs relations avec des traitants européens. D'un autre côté, la protection accordée à des populations menacées par des razzias alimentant le commerce servile a consolidé le *hasina* des rois des Hautes Terres centrales auxquels était ainsi reconnue cette vertu qui rend les actes féconds.

Les souverains du Royaume de Madagascar au XIX<sup>e</sup> siècle, un certain nombre de dirigeants nationalistes et les présidents successifs de l'État malgache indépendant ont également bénéficié du *hasina*, de leur statut de *ray aman-dreny* (« pères et mères ») et de l'importance du *fihavanana* (liens de parenté) pour les Malgaches. C'est ainsi que, selon Solofo Randrianja, la confiance indispensable à la naissance d'une « communauté morale » a pu s'instaurer. La démarche de cet historien va dans le même sens que celle de Françoise Raison-Jourde dans plusieurs de ses écrits, portant par exemple sur les crises de 1991 ou de 2002 (*Politique Africaine*), qu'elle inscrit dans un temps plus long que celui de l'événement.

Pour sa part, revenant sur l'article de Françoise rédigé sur le vif en 1972 et paru dans *Réalités Malgaches*, Jean-Roland Randriamaro date de 1960 la naissance du phénomène Zwam (jeunes issus des quartiers pauvres de la capitale). Par des actes de vandalisme perpétrés quelques semaines après la proclamation de l'indépendance, ces marginaux remettaient alors en question l'unanimité de façade au moment du retour des trois parlementaires malgaches, exilés en France après l'insurrection de 1947. Ces jeunes ont-ils agi de manière autonome ou ont-ils été instrumentalisés par l'opposition, bien représentée à Antananarivo par l'AKFM<sup>9</sup> ?

À Kumasi, en Afrique de l'Ouest, au moment de l'expansion européenne des années 1870-1880, « l'ordre établi » est « sourdement, souterrainement », ébranlé par les revers successifs de l'empire asante face aux Britanniques. S'appuyant sur les témoignages d'Européens captifs de l'*Asantehene* (le souverain), Claude-Hélène Perrot décrit une atmosphère de confusion, provoquée par la circulation de diverses rumeurs alarmantes. Le souverain mobilise en dernier recours les hommes du religieux chargés d'obtenir la protection des ancêtres et de dispenser des conseils pour écarter le danger, tandis que les femmes investissent l'espace public par des danses guerrières (*momome*) censées éloigner l'ennemi.

### Discours sur le genre, itinéraires de femmes

Après une réflexion d'ensemble sur la construction des catégories selon le genre, la dernière partie de l'ouvrage s'intéresse aux discours sur les femmes et à des trajectoires féminines révélatrices de profonds changements sociaux.

Pour commencer, Gabrielle Houbre insiste sur le fait que, dans la France de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, l'inflation des publications sur les hermaphrodites va de pair avec une lente transformation des rôles hommes/femmes et

---

9. *Antokon'ny Kongresin'ny Fahaleovan-tenan'i Madagasikara* (Parti du Congrès de l'Indépendance de Madagascar) dirigé par le maire de la capitale.

les inquiétudes que celle-ci suscite. Un certain nombre d'études empiriques de professionnels du milieu médical remettent en effet en cause le postulat d'une « nature féminine ».

En Afrique, ce sont principalement des étrangers qui ont longtemps décrit les Africaines de façon restrictive, voire déformante. Pourtant, en pleine colonisation, des féministes, anglo-saxonnes ou françaises, se sont montrées sensibles à la diversité des conditions de celles-ci et se sont posé des questions sur leur émancipation. En outre, Catherine Coquery-Vidrovitch invite à interroger d'autres sources (grands coutumiers, statuaire, etc.) pour retrouver les représentations que, de leur côté, les sociétés africaines ont des femmes. Au-delà, elle suggère de travailler sur la manière dont les Africaines produisent des images d'elles-mêmes, notamment en s'appropriant des codes esthétiques venus d'ailleurs.

C'est ce que font, par exemple, des jeunes filles de Tamatave qui veulent « rester dans le coup », par la consommation de vêtements et de modèles importés d'Occident dans le but d'attirer des partenaires étrangers. Elles rompent ainsi avec l'idée d'une réussite exclusivement fondée sur la scolarisation. Cette stratégie, finement décrite par Jennifer Cole, est symptomatique d'une crise de la famille sur fond d'individualisation des rapports sociaux et de fascination pour l'*andafy*. Mais seule une minorité de ces jeunes femmes réalise effectivement leur ambition.

Alors que Jennifer Cole étudie exclusivement des parcours de Tamataviennes, de son côté, Odile Goerg compare les itinéraires de femmes et d'hommes sierra leonais en migration à Conakry durant l'époque coloniale. Elle constate la plus grande fragilité professionnelle des premières, contraintes de cumuler activités salariées et domestiques. Les Sierra Leonaises n'ont accès qu'à un éventail limité de métiers et ne parviennent pas autant que les hommes à faire valoir une éventuelle formation scolaire. En effet, un tiers seulement de ces migrantes se déclare illettrée, ce qui est loin d'être le cas, durant les premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle, dans la plus grande partie de l'Afrique comme à Madagascar.

Dans l'Androy, à l'extrême Sud de la Grande Île, alors que les garçons ont longtemps été davantage scolarisés que les filles, on constate que la tendance s'inverse durant les années 1980 et plus encore depuis la fin des années 1990. Les jeunes filles bénéficient de la féminisation des professions de service et de l'influence d'organismes internationaux, alors que les jeunes garçons antandroy sont toujours sollicités pour le gardiennage des troupeaux. Marie-Christine Deleigne s'interroge sur la portée à long terme de cette « révolution scolaire » dans cette région défavorisée sur le plan de l'enseignement, contrairement à l'Imerina où les premières écoles datent du XIX<sup>e</sup> siècle. Les filles ont profité de cet enracinement de l'instruction sur les Hautes Terres centrales ; à tel point qu'après la Deuxième Guerre mondiale, la population étudiante malgache de France compte une proportion assez significative de jeunes femmes qui en sont originaires. À partir de documents d'archives et d'enquêtes, Faranirina Rajaonah note que les diplômées ont pu consolider leur situation sociale dans leur pays nouvellement indépendant. En effet, tout comme leurs compatriotes

étudiants, la plupart d'entre elles sont rentrées au *tanindrazana* (terre des ancêtres). Ceci ne les a pas empêchées de garder des liens avec l'*andafy* et, parfois, d'avoir l'occasion de revisiter la France.

L'ouvrage évoque également, indirectement, ce va-et-vient entre la Grande Île et l'extérieur indispensable pour toute recherche. On y découvre un réseau de chercheurs malgaches et étrangers qui entretiennent entre eux des liens intellectuels et humains, et qui ressentent le besoin de revenir sur le terrain. Travailler sur Madagascar implique de pouvoir y circuler, d'échanger avec ses habitants pour mieux comprendre de quelle manière, au-delà des moments de crise, ceux-ci négocient les changements sociaux sur un temps plus long.



## Bibliographie de Françoise Raison-Jourde<sup>1</sup>

### 1970

1. « Le catholicisme malgache : Passé et présent », in *Revue Française d'Études Politiques Africaines*, n° 53, p. 78-99.
2. « Quelques notes pour un historique de l'enseignement à Madagascar », dossier de deux pages, in *Lumière*, 11 janvier 1970.
3. « Un tournant dans l'histoire religieuse merina du XIX<sup>e</sup> siècle. La fondation des temples protestants de Tananarive entre 1861 et 1869 », in *Annales de l'Université de Madagascar, Série Lettres et Sciences humaines*, n° 11, p. 11-55.

### 1971

4. « La séparation des Églises et de l'État à Madagascar » (Compte-rendu du livre d'Henri Vidal), in *Lumière*, 28 février 1971, p. 5.
5. « La libération des Mozambiques, présentation du récit de l'événement par le Révérend Richardson pour la LMS », in *Réalités Malgaches*, n° 7, avril, p. 34-38.
6. « Le journal d'un Merina en 1900 (extraits du journal du pasteur Ravelojaona) », in *Réalités Malgaches*, n° 8, juin, p. 36-37.
7. « Le journal d'un Merina en 1900 (extraits du journal du pasteur Ravelojaona) » (suite), in *Réalités Malgaches*, n° 11, septembre, p. 36-38.
8. « La vie à la cour de Sa Gracieuse Majesté [Ranavalona I<sup>ère</sup>] en 1854 », in *Réalités Malgaches*, n° 12, octobre, p. 34-37.
9. « La vie à la cour de Sa Gracieuse Majesté [Ranavalona I<sup>ère</sup>] en 1854 » (suite), in *Réalités Malgaches*, n° 13, novembre, p. 29-31.
10. « Comment comprendre le *famadihana* ? », in *Réalités Malgaches*, n° 14, décembre, p. 14-18.
11. « Les lettres secrètes de Rainilaiarivony », in *Réalités Malgaches*, n° 14, décembre, p. 19-22.

---

1. Cette bibliographie comprend des articles publiés signés ou sans mention d'auteur (pour ceux donnés à *Réalités Malgaches*), quelques textes inédits et deux comptes rendus (ces derniers n'ont pas fait l'objet d'un recensement exhaustif).

**1972**

12. « Les Menalamba. Faits et interprétations », in *Réalités Malgaches*, n° 18, mars, p. 20-28.
13. En collaboration avec J.-P. Raison : « Une révolte sans histoire. 1947 », in *Réalités Malgaches*, n° 19, avril, p. 12-18.
14. « Le point de vue d'un nationaliste », in *Réalités Malgaches*, n° 19, avril, p. 18-21.
15. « Le point de vue des colons », in *Réalités Malgaches*, n° 19, avril, p. 21-25.
16. « La révolte en pays betsimisaraka », in *Réalités Malgaches*, n° 19, avril, p. 25-28.
17. « C'est arrivé en 1947 », traduction de passages de « La Vérité sur les wagons de Moramanga », in *Réalités Malgaches*, n° 20, mai, p. 37-42.
18. « Tracts, un nouveau moyen d'expression », in *Réalités Malgaches*, n° 22, juin, p. 23-25.
19. « Les Zwam. Qui sont-ils? Que veulent-ils? », in *Réalités Malgaches*, n° 22, juin, p. 26-28.
20. « École coloniale et oppression culturelle », in *Réalités Malgaches*, n° 22, juin, p. 32-34.

**1973**

21. « Spiritualité et ecclésiologie protestantes en Imerina sous la colonisation », in *Revue d'Histoire de la Spiritualité*, XLIX-2, n° 194, p. 165-197.

**1974**

22. « L'acculturation par l'Écriture Sainte à Madagascar. Une religion de l'Écriture dans une civilisation orale », in *Histoire du texte. Recherches sur la place du livre dans le christianisme*, La Bussière, p. 72-82.
23. « Prédication et acculturation au XIX<sup>e</sup> siècle à Madagascar », in *Évangélisation et missions en Grande-Bretagne*, Textes rassemblés par Christiane d'Haussy, Groupe de recherche sur l'histoire et la pensée religieuse anglaise, Université de Paris XII, p. 157-172.

**1975**

24. Direction de : « Les missions chrétiennes au XIX<sup>e</sup> siècle », in *Deux mille ans de christianisme*, VIII, dossier n° 22, p. 5-16 et 39-47.

**1976**

25. *La colonie auvergnate de Paris au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Ville de Paris, Commission des Travaux historiques, 406 p.

26. « Les *Ramanenjana*. Une mise en cause populaire du christianisme en Imerina, 1863 », in *Asie du Sud-est et monde insulindien (ASEMI)*, VII, n° 2-3, p. 271-293.

**1977**

27. « L'échange inégal de la langue. L'introduction des techniques linguistiques dans une civilisation de l'oral (Imerina au XIX<sup>e</sup> siècle) », in *Annales E.S.C.*, juillet-août, XXXII, n° 4, p. 639-669.

**1978**

28. « Radama II ou le conflit du réel et de l'imaginaire dans la royauté merina », in *Les Africains*, VIII, Paris, Éditions Jeune Afrique, p. 275-311.
29. « Ethnographie missionnaire et fait religieux au XIX<sup>e</sup> siècle. Le cas de Madagascar », in *Revue française de Sociologie*, XIX, n° 4, p. 625-649.
30. « Bibliographie des publications sur l'Histoire et l'Anthropologie de Madagascar, 1974-1978 », in *ASEMI*, IX, n° 1-2, p. 71-98.

**1979**

31. « Temps de l'astrologie, temps de l'histoire. Le premier Almanach de la LMS en Imerina, 1864 », in *Omalý sy Anio*, n° 9, p. 41-78.

**1980**

32. « Endogamie et stratégie d'implantation professionnelle des migrants auvergnats à Paris au XIX<sup>e</sup> siècle », in *Ethnologie Française*, X, n° 2, p. 153-162.

**1981**

33. « À Madagascar, le temps comme enjeu politique », in *Annales E.S.C.*, XXXVI, n° 2, p. 143-167.

**1982**

34. « Le travail missionnaire sur les formes de la culture orale dites folkloriques à Madagascar, 1820-1880 », in *Omalý sy Anio*, n° 15, p. 33-52.

**1983**

35. « Introduction », in F. Raison-Jourde (éd.), *Les souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*, Paris, Karthala, p. 7-68.
36. « De la restauration des talismans royaux au baptême de 1869 en Imerina », in F. Raison-Jourde (éd.), *Les souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*, Paris, Karthala, p. 337-369.
37. « Mission LMS et mission jésuite face aux communautés villageoises merina. Fondation et fonctionnement des paroisses entre 1869 et 1876 », in *Africa*, LIII, n° 3, p. 55-72.

**1984**

38. « Modes étrangères et fastes urbains dans l'océan Indien occidental, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles », in *Recherche, pédagogie et culture*, n° 67, juillet, « Hommes, rivages, bateaux dans l'océan Indien occidental », 17 p. (direction du numéro).
39. « Le travail et l'échange dans les discours d'Andrianampoinimerina (Madagascar, XVIII<sup>e</sup> siècle) », in M. Cartier (dir.), *Le travail et ses représentations*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, p. 223-273.
40. « Les élites malgaches, ou comment changer pour mieux conserver », in *Travail, Capital et Société*, XVII, n° 2, p. 174-194.

**1985**

41. « Lo scambio ineguale della lingua », in *Quaderni Bolotanesi*, n° 11, p. 61-100 (traduction de l'article paru en 1977 dans *Annales E.S.C.*).
42. « Les églises protestantes précoloniales comme lieux de transition vers le politique », in F. Raison-Jourde (dir.), *Émergence des partis et légitimation du pouvoir politique à Madagascar, 1936-1972*, Publication du Laboratoire Tiers Monde-Afrique, Université de Paris 7, p. 3-16.
43. « L'Ouest : du roi fonctionnarisé au fonctionnaire protégé », in F. Raison-Jourde (dir.), *Émergence des partis et légitimation du pouvoir politique à Madagascar, 1936-1972*, Publication du Laboratoire Tiers Monde-Afrique, Université de Paris 7, p. 150-160.
44. avec G. Jacob, « La France prend le contrôle de Madagascar », in *Le Monde*, 22-23 décembre.

**1986**

45. « Un état précolonial affronté à la modernisation occidentale : le royaume merina au XIX<sup>e</sup> siècle », in C. Coquery-Vidrovitch & A. Forest (dir.), *Décolonisations et nouvelles dépendances. Modèles et contre-modèles idéologiques et culturels dans le Tiers Monde*, Lille, Presses de l'Université de Lille, p. 123-157.

**1987**

46. « Quand la culture d'élite devient culture populaire : cent ans de rapports de force linguistiques en Imerina », in B. Jewsiewicki & H. Moniot (dir.), *Dialoguer avec le léopard ?*, Paris, L'Harmattan, p. 74-107.

**1989**

47. « Une rébellion en quête de statut : 1947 à Madagascar », in *Revue de la Bibliothèque Nationale*, n° 34, p. 24-32.
48. « L'échange des grands hommes entre Madagascar et l'Europe, ou la Révolution masquée par Bonaparte », in G. Jacob (dir.), *Regards sur Madagascar et la Révolution française*, Tananarive, CNAPMAD, p. 89-95.

**1990**

49. « Individualisation sociale et production d'identité en Imerina au XIX<sup>e</sup> siècle », in *Omalysy Anio*, n° 29-32, 1989-1990, p. 173-187.

**1991**

50. *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX<sup>e</sup> siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État*, Paris, Karthala, 840 p.
51. « Les interrogations malgaches devant l'action des missions sur les Hauts Plateaux lors des épidémies de 1875-1881 », in J. Pirotte & H. Derroitte (dir.), *Églises et santé dans le Tiers Monde. Hier et aujourd'hui*, Leiden, E. J. Brill, p. 89-101.
52. « L'utilisation des images dans la catéchèse catholique du XIX<sup>e</sup> siècle à Madagascar. Un réemploi de l'expérience bretonne et sa dérive », in *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, LXXXVIII, n° 2, p. 161-171.
53. « Les événements de Madagascar et le mutisme français », in *Esprit*, novembre, p. 137-140.

**1992**

54. « La marginalité comme voie d'accès à l'histoire autochtone. Vie et tribulations du P. Callet, historien et ethnologue de l'Imerina au XIX<sup>e</sup> siècle », in *Histoire Religieuse. Histoire globale-Histoire ouverte. Mélanges offerts à J. Gadille*, Beauchesne, p. 181-198.
55. « Les évangélistes merina et leur contribution à la première ethnographie des côtes malgaches », in *Études Océan Indien*, n° 15, « Le scribe et la grande maison, Mélanges offerts à J. Dez », p. 121-136.
56. « Du religieux au politique. Le réemploi par les évangélistes de l'approche ethnographique protestante anglaise au service de l'État merina », colloque de Saint-Louis du Missouri, 9 p., article inédit.
57. « Les ruraux malgaches et l'école précoloniale : une jeunesse prise au piège entre armée et corvée », in H. d'Almeida & O. Goerg (dir.), *Les jeunes en Afrique dans les sociétés contemporaines : Héritages, mutations, avenir*, Paris, L'Harmattan, p. 350-364.
58. « La constitution d'une utopie du *Fokonolona* comme mode de gouvernement par le peuple dans les années 1960-1973 à Madagascar », in *Omalysy Anio*, n° 33-34, 1991-1992, p. 675-712.

**1993**

59. « Une transition achevée ou amorcée? », in *Politique Africaine*, n° 52, décembre, p. 6-18, n° spécial sur Madagascar, sous la direction de Françoise Raison-Jourde.
60. « La maison des Hauts Plateaux : un centre silencieux du monde », in *Rites et vie quotidienne*, Université de Lille III, p. 85-95.

61. « Andrianampoinimerina et la tentative d'autonomisation de l'État merina (Madagascar, XVIII<sup>e</sup> siècle) », in J.-P. Chrétien (dir.), C.-H. Perrot, G. Prunier & F. Raison-Jourde (coord.), *Histoire et religion en Afrique noire*, Paris, Karthala, p. 201-211.
62. « Image missionnaire française et propagande coloniale », in N. Bancel, P. Blanchard & L. Gervereau (dir.), *Images et colonies. Iconographie et propagande coloniale sur l'Afrique française de 1880 à 1962*, p. 50-57.

#### 1994

63. « Two Contrasting Malagasy Representations of Democracy : the Period of Legalist Means of Resistance based on Colonial French Laws (1925-1945), the Myth of Democracy already at work in Rural Communities (1950-1972) », communication à l'*History Workshop*, Université du Witwatersrand, 12-15 juillet, 14 p, article inédit.

#### 1995

64. « The Madagascar Churches in the Political Arena and their Contribution to the Change of Regime. 1990-1993 », in P. Gifford (dir.), *The Christian Churches and the Democratisation of Africa*, Leiden, E. J. Brill, p. 292-301.
65. « Parcours et métamorphoses du *Hira gasy* » in *L'étranger intime, Mélanges offerts à Paul Ottino*, Saint-Denis, Université de la Réunion, p. 285-327.
66. « Église catholique et conférences nationales », in *Journée sur les Conférences Nationales en Afrique*, Paris, Centre Sèvres, 14 p, article inédit.
67. « La mémoire en cendres de Madagascar », in *Le Monde Diplomatique*, décembre, p. 27.

#### 1996

68. « Un deuxième 1947 en 1957 ? Les prolongements du soulèvement dans la mémoire et dans le contact avec les administrés », in *Omalysy Anio*, n° 41-44, 1995-1996, p. 227-244.
69. « Le renouveau missionnaire du XIX<sup>e</sup> siècle et sa contribution au désenchantement du monde africain », in D. Lecoq (dir.), *Terres à découvrir, Terres à parcourir*, Paris, Presses de l'Université de Paris 7, p. 282-297.
70. « La rumeur lointaine de l'événement... La Révolution française comme référence et comme métaphore pour l'interprétation du XIX<sup>e</sup> siècle merina. 1810-1865 », in colloque *Révolution française et océan Indien*, Association Historique Internationale de l'océan Indien, Paris, L'Harmattan, 13 p.

**1997**

71. « Familiarisation de l'esclavage, asservissement des libres. Le paradoxe merina d'une mutuelle privation du désir de liberté (Madagascar, XIX<sup>e</sup> siècle) », in I. Rakoto (dir.), *L'esclavage à Madagascar*, Tananarive, Musée d'Art et d'Archéologie, p. 117-130.
72. « Le look des jeunes urbains à Madagascar », in J. Letourneau (dir.), *L'ici et l'ailleurs dans la construction identitaire*, Paris, L'Harmattan, p. 27-45.
73. Préface à J.-R. Randriamaro, *PADESM et luttes politiques à Madagascar de la fin de la Deuxième Guerre mondiale à la naissance du PSD*, Paris, Karthala, p. 9-23.

**1998**

74. « La tentation de l'Orient. J. B. Razafintsalama (Dama-Ntsoha) et la construction d'un passé bouddhiste pour Madagascar », in N. Gueunier & S. Raharinjanahary (dir.), *Raki-pandinihana, Études offertes au professeur Siméon Rajaona*, Fianarantsoa, Ambozontany, p. 199-216.
75. « Quand les églises entrent en politique », in *Vivant Univers*, n° 435, mai-juin, numéro sur Madagascar, p. 34-40.

**1999**

76. « Social Competition and the Control of Sacred Places in Rural Imerina : the Case of Ankadivoribe », in K. Middleton (dir.), *Ancestors, Power and History in Madagascar*, Leiden, E.J. Brill, p. 283-316.
77. En collaboration avec D. Nativel, « Rapt des morts et exhibition monarchique. Les contradictions de la République colonisatrice de Madagascar », in J.-P. Chrétien & J.-L. Triaud (dir.), *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala, p. 173-210.
78. « Le soulèvement de 1947 : bref état des lieux » in F. Arzalier & J. Suret-Canale (dir.), *Madagascar 1947. La tragédie oubliée*, Saint-Denis, Le Temps des Cerises, p. 15-24.

**2001**

79. « Les courants d'opinion face au problème de l'émancipation des esclaves sur la côte Est dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle : le primat de l'argument économique », in I. Rakoto (dir.), *La route des esclaves. Système servile et traite dans l'Est malgache*, Paris, L'Harmattan, p. 223-244.
80. En collaboration avec M. Rakotomalala et S. Blanchy, *Madagascar : Les ancêtres au quotidien. Usages sociaux du religieux sur les Hautes Terres malgaches* (Introduction et conclusion, chap. III, IV, VIII, X), Paris, L'Harmattan, 529 p.
81. Postface à S. Randrianja, *Société et luttes anticoloniales à Madagascar (1896-1946)*, Paris, Karthala, p. 409-428.

**2002**

82. « Coopérants français et acculturation étudiante à la fin des années soixante à Madagascar. Un processus explosif au sein d'une société à l'identité fragile », in *Revue historique des Mascareignes* (« Les années soixante dans l'océan Indien »), n° 4, p. 67-77.
83. En collaboration avec S. Randrianja, « Introduction », in F. Raison-Jourde & S. Randrianja (dir.), *La nation malgache au défi de l'ethnicité*, Paris, Karthala, p. 7-36 (co-direction du numéro).
84. « L'assignation d'un destin identitaire : l'enquête de 1908 sur race et caste des élèves malgaches », in F. Raison-Jourde & S. Randrianja (dir.), *La nation malgache au défi de l'ethnicité*, Paris, Karthala, p. 45-60.
85. « Les missions et la promotion des élites de la périphérie », in F. Raison-Jourde & S. Randrianja (dir.), *La nation malgache au défi de l'ethnicité*, Paris, Karthala, p. 207-218.
86. En collaboration avec J.-P. Raison, « Ravalomanana et la troisième indépendance », in *Politique Africaine*, n° 86, « Madagascar, les urnes et la rue » (numéro coordonné par F. Raison-Jourde et J.-P. Raison), p. 5-17.
87. « Le pouvoir en double », in *Politique Africaine*, n° 86, « Madagascar, les urnes et la rue », p. 48-67.
88. « Les Kung-Fu », in *Politique Africaine*, n° 86, « Madagascar, les urnes et la rue », p. 68-69.
89. « Madagaskar », in Hans D. Betz & alii (dir.), *Religion in Geschichte und Gegenwart vol 5 : Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, UTB, Stuttgart, 2002, p. 648-650.

**2003**

90. « L'angoisse du prof au moment de la traversée du miroir », in M.-Ch. Baques, A. Bruter & N. Tutiaux-Guillon (dir.), *Pistes didactiques et chemins d'historiens. Textes offerts à Henri Moniot*, Paris, L'Harmattan, p. 9-30.
91. En collaboration avec S. Randrianja : « La nostalgie de la monarchie merina. Madagascar 1938-1995 » in C.-H. Perrot & F.-X. Fauvelle-Aymar (dir.), *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, p. 429-455.
92. Avec Pierrot Men : *Madagascar. La Grande Île secrète*, Paris, Autrement, 135 p. : Avant-propos (p. 4-9) et « Tananarive, ses hauts et ses bas » (p. 10-30).

**2004**

93. « À la recherche d'ancêtres hindo-bouddhistes pour Madagascar. Une généalogie rêvée en situation coloniale (années 1920-1950) », in *Diasporas* (numéro sur les généalogies rêvées), n° 5, deuxième semestre, p. 98-108.

**2005**

94. « *Oppression et libération à l'épreuve du temps. Regards d'une historienne* », in *Journal des Anthropologues*, numéro en hommage à G. Althabe, n° 102-103, p. 189-226.
95. « *Petites îles, grandes espérances. Réflexions sur les modalités de l'expérience des jésuites dans le nord-ouest de Madagascar (1841-1879)* », in *Hommage à Bruno Hübsch*, textes réunis par Ch.-R. Ratongavao, Lyon, Profac, tome II, p. 33-65.
96. Préface à D. Nativel, *Maisons royales, demeures des grands à Madagascar. L'inscription de la réussite sociale dans l'espace urbain de Tananarive au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Karthala, p. 7-14.
97. Préface à : *Enfants de la Viscose. Photographies d'Hélène Jourde*, Échirrolles, Musée de la Viscose, 95 p.

**2006**

98. « *Madagascar – Witnessing in Times of Crisis* », in L. Vischer (dir.), *Commemorating witnesses and Martyrs of the Past*, Genève, Centre International réformé John Knox, n° 17, p. 63-78.
99. en collaboration avec R. Rahanivoson : établissement du texte et préface de la thèse d'A.-M. Goguel, *Aux origines du mai malgache. Désir d'école et compétition sociale, 1951-1972*, p. 5-14, Paris, Karthala, 378 p.
100. Préface à A. Coppalle, *Voyage dans l'intérieur de Madagascar et à la capitale du roi Radama I<sup>er</sup>*, (réédition), La Lanterne Magique, 7 p.
101. en collaboration avec F. V. Rajaonah, « *Penser la colonisation du côté des colonisés. Journal d'un jeune Malgache en colère (1900-1901)* », in C. Chanson-Jabeur & O. Goerg (dir.), *Mama Africa. Hommage à Catherine-Coquery-Vidrovitch*, p. 243-271.

**2007**

102. « *L'Afrique de Didier Ratsiraka, lieu de passage vers la cour des grands* », in D. Nativel & F. V. Rajaonah, *Madagascar et l'Afrique. Entre identité insulaire et appartenances historiques*, Paris, Karthala, p. 345-362.
103. Compte-rendu de O. Goerg (coord.), *Perspectives historiques sur le genre en Afrique*, Paris, Groupe Afrique, Laboratoire SEDET/CNRS, Université Diderot-Paris 7, Cahier n° 23, 2007, in *Cahiers d'Études Africaines*, n° 187-188, p. 783-784.
104. Rubrique « *Merina, Ethnies* » in C. Liauzu (dir.), *Dictionnaire de la colonisation française*, Paris, Larousse, p. 430-431.

**2008**

105. « *La coutume des ancêtres. Regards sur le XIX<sup>e</sup> siècle malgache – Regards d'aujourd'hui* », in *Histoire et missions chrétiennes*, n° 3, La religion africaine réhabilitée ?, p. 55-74.

106. En collaboration avec J.-C. Rabeharifara, « Identité, contestation et métissage : la chanson malgache dans les années 1970-1980 », in M. Chastanet & J.-P. Chrétien (dir.), *Entre la parole et l'écrit. Contributions à l'histoire de l'Afrique en hommage à Claude Hélène-Perrot*, Paris, Karthala, p. 173-202.
107. « Libération mémorielle ou réitération compulsive : "1947" dans les cultures politiques malgaches, 1956-1971 », in *Tsingy*, n° 8, p. 67-79.
108. Préface à M. Ibrahime, *Said Mohamed Cheikh (1904-1970). Parcours d'un conservateur*, Moroni, Komedit, p. 15-30.
109. « Mission catholique et missions protestantes à l'approche de l'indépendance de Madagascar », communication au Colloque de Saint-Denis de la Réunion, *Missiologie dans l'océan Indien (XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, 18 p., à paraître aux éditions des Indes Savantes.

PREMIÈRE PARTIE

**ENTRE MALGACHES ET *VAZAHA***



## 2

### « Étrangère et pourtant parente ». Singularités du parcours de Françoise Raison-Jourde, historienne de Madagascar

Didier NATIVEL\*

Auteur de *Bible et pouvoir*<sup>1</sup>, ouvrage fondamental pour la compréhension de Madagascar au XIX<sup>e</sup> siècle, Françoise Raison-Jourde a rédigé une centaine d'articles et dirigé plusieurs ouvrages collectifs. Ses collègues, étudiants et amis sont sensibles à la cohérence de sa trajectoire, la pertinence de son argumentation et son sens constant du dialogue : sa riche bibliographie est d'abord une invitation à cheminer à ses côtés.

Intellectuelle formée à l'École normale supérieure dans le contexte de la Guerre d'Algérie, Françoise dispose d'un étonnant sens de l'observation acquis dans l'enfance. Elle a grandi à mi-chemin entre un monde urbain sécularisé, celui de ses parents à Clermont-Ferrand et de ses grands-parents paternels, petits épiciers lyonnais, et l'univers imprégné des restes d'une chrétienté rurale, celui de ses grands-parents ardennais. Elle s'est tôt vécue comme étant du seuil, de la frontière.

À la recherche de lieux d'échanges, de médiateurs capables d'encouragements et de paroles permettant de surmonter ruptures générationnelles et culturelles, elle s'est tournée vers l'histoire, discipline à même de penser changements et héritages.

L'article<sup>2</sup> qui suit ne prétend pas analyser de manière systématique son œuvre exigeante. Il s'agit pour moi, son ancien étudiant, de rappeler les grandes

---

\* Université Denis Diderot Paris 7/SEDET.

1. *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX<sup>e</sup> siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État*, Paris, Karthala, 1991, 840 p.
2. Il a été rendu possible grâce à la confiance que m'a accordée Françoise Raison-Jourde. Nous nous sommes entretenus à de nombreuses reprises depuis 2005 (les citations proviennent de ces entretiens et échanges) et j'ai pu lire un grand nombre de textes inédits. J'ai aussi interrogé Jean-Pierre Raison (31 janvier 2005 et juillet 2008), Gérard Roy (6 mai 2008) et Lucile Dubourdiou (17 mai 2008). Gabriel Rantoandro, Jean-Roland Randriamaro, Dominique Bois et Philippe Beaujard ont également répondu à mes questions. Catherine Coquery-Vidrovitch m'a communiqué de multiples informations sur l'ENS-Sèvres ainsi que sur Paris 7. Je remercie Faranirina Rajaonah pour ses relectures et suggestions.

étapes de son parcours en insistant sur sa rencontre avec Madagascar à partir de 1965. En menant, depuis quelques années, une réflexion sur son propre parcours et celui d'autres coopérants, Françoise s'inclut et inclut sa génération dans le champ de l'enquête<sup>3</sup>. Étrangère ou *vazaha*, et « pourtant parente »<sup>4</sup>, c'est-à-dire dans un rapport de familiarité à l'égard des Malgaches, elle s'est souvent penchée sur la question biographique non de manière théorique mais comme moyen possible pour appréhender finement un contexte. L'analyse d'une pensée, d'une action, d'une œuvre passe souvent chez elle par le récit d'une vie, l'arrêt sur les spécificités d'un parcours, public ou anonyme. C'est aussi l'occasion, pour cette grande lectrice et passionnée de peinture et de photographie, de déployer un véritable art du portrait. Son travail situé à la frontière des disciplines et des questionnements tente de concilier un engagement profond pour sortir des impasses mémorielles nourries par les silences entretenus sur le passé et une volonté forte de restituer la grandeur des horizons quotidiens. James Agee, dont Françoise reconnaît comme sien le lyrisme porté par une attention absolue pour le détail de la vie de métayers pauvres du Sud des États-Unis dans les années 1930, note dans *Louons maintenant les grands hommes*<sup>5</sup>, s'adressant à « ses enquêtés » : « [...] c'est bien ceci que je dois entreprendre : une médiation, une tentative de compte-rendu, celui de vos vies humaines, de leur étrangeté, et de leur chaleur néanmoins, chacune rapportée à son monde propre. Et non pas que l'entreprise puisse être menée à la légère, non pas à la légère, non pas assurément une tâche de facilité : nulle espérance non plus de la « mener à bien ». Françoise pourrait souscrire à ces propos à la fois passionnés et modestes.

### Une vocation d'historienne née pendant la décolonisation

*Les vazaha aussi ont des ancêtres : mais qu'en faire ?*

Françoise Raison-Jourde est née à Tarare, près de Lyon, peu avant la Seconde Guerre mondiale. Ses parents, enseignants d'anglais dans le secondaire, avaient connu une promotion sociale et tentaient, à leur façon, de maintenir le lien avec le milieu d'origine. Si bien qu'après le conflit, Françoise et son frère Pierre partent chaque année dans les Ardennes, en Thiérache,

- 
3. Françoise Raison-Jourde a écrit plusieurs articles sur les coopérants et parmi eux : « Coopérants français et acculturation étudiante à la fin des années soixante à Madagascar. Un processus explosif au sein d'une société à l'identité fragile », in *Revue Historique des Mascareignes* (« Les années soixante dans l'océan Indien »), n° 4, 2002, p. 67-77. Voir aussi : « L'angoisse du prof au moment de la traversée du miroir » in M.-Ch. Baques, A. Bruter & N. Tutiaux-Guillon (dir.), *Pistes didactiques et chemins d'historiens. Textes offerts à Henri Moniot*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 9-30. Elle est à l'origine d'un travail collectif démarré en 2007 sur les coopérants en Afrique au sein du Laboratoire SEDET et de l'Université Paris 7.
  4. Cf. *Bible et pouvoir*, p. 754.
  5. J. Agee & W. Evans, *Louons maintenant les grands hommes*, Paris, Plon/Terre Humaine, 1972, p. 109.

pendant les grandes vacances. Françoise se rapproche alors un peu plus de ses deux grands-parents maternels ; les petits congés étant réservés aux grands-parents paternels.

C'est d'abord à Marie Hennequin, sa grand-mère, qu'elle dédie sa thèse d'État publiée sous le titre *Bible et pouvoir*. Près de La Férée, non loin de Charleville-Mézières, elle découvre le quotidien d'un hameau où les souvenirs de la guerre sont omniprésents avec leur cortège de pillages. Réfugiés à Tarare, les grands-parents trouvent la maison occupée par la troupe, « visitée » par ceux des voisins qui sont restés. Plus tard, ce christianisme rural et populaire d'avant Vatican II lui donnera de précieux points de comparaison avec celui qu'elle découvrira à Madagascar. Marie, femme de caractère, amène sa petite-fille à la messe. Françoise, intriguée, observe, s'imprègne. À Clermont-Ferrand, quelques années après elle ira au catéchisme et se rendra seule à la messe, pour « ne pas avoir de problème quand elle se mariera » (selon sa mère). De leur côté, ses parents étaient en rupture avec l'Église, son père et sa tante avaient été chez les *Éclaireurs de France* à Lyon au milieu des années 1920, et sa grand-tante ardennaise avait milité sa vie durant au CNAL (Comité national d'action laïque), marquant ainsi un fort attachement à une laïcité combative. Passant d'un monde à l'autre, Françoise prend assez tôt conscience d'avoir un pied dans chaque camp et se demande comment rester fidèle aux logiques des deux à la fois. Ce n'est que plus tard qu'elle comprendra l'importance de ce travail souterrain lié à une double appartenance, s'appuyant sans doute sur des certitudes, mais ouvrant des perspectives humaines inédites.

Son grand-père maternel est l'une des autres figures marquantes de son enfance. Son mutisme, survenu peu à peu pendant la guerre et dont les origines lui restent encore mystérieuses, a constitué pour elle une violence fondatrice, un traumatisme pour lequel il lui a fallu trouver les mots, seule<sup>6</sup>. Comme le rappelle Gérard Roy dans son texte, l'exploration du silence est une clé pour comprendre une partie du travail de Françoise Raison-Jourde. D'abord celui qui a longtemps entouré la mémoire des événements de 1947 sous la Première République et à laquelle elle a consacré plusieurs articles<sup>7</sup>. C'est aussi l'intérêt pour ce thème qui l'amène à lire puis à côtoyer, au début des années 1970, Michel de Certeau, lecteur du jésuite et mystique Jean-Joseph Surin (frappé lui-même de mutisme)<sup>8</sup> et auteur d'un ouvrage sur Mai 68 comme moment de *prise de parole*<sup>9</sup>.

---

6. Seule car ses parents n'ont rien dit du départ du grand-père pour l'Hôpital de Prémontré où il est gardé après 1948, sans être pour autant soigné.

7. Voir la note 32.

8. De Certeau édite les textes de Surin dans les années 1960. Cf. J.-J. Surin, *Guide spirituel pour la perfection*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, 331 p. et J.-J. Surin, *Correspondance*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, 1827 p.

9. M. de Certeau, *La prise de parole, pour une nouvelle culture*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, 167 p.

### *Concilier deux modèles : rigueur et goût pour l'imaginaire*

Françoise effectue à Clermont-Ferrand une scolarité sans difficultés. Pourtant, dans sa famille de petite classe moyenne, un certain capital culturel n'est pas encore une rente et reste à consolider. Grâce à ses parents, elle maîtrise l'anglais dès le collège au point d'être, plus tard, lauréate du concours général. Sa mère a une exigence majeure : qu'elle soit indépendante. Mais cet objectif a un prix : un travail assidu sans forte démonstration de tendresse en retour<sup>10</sup>. Dans sa famille, outre Marie Hennequin tout autant pétrée par une éthique du travail, se détache sa tante paternelle Hélène Jourde, au profil différent. Cette dernière vient conforter une sphère de fantaisie, également associée à son père, contrepoint à l'austérité maternelle. De nouveau à mi-chemin, Françoise cherche à concilier ces deux modes d'être. Si la rigueur qu'elle acquiert peu à peu la structure, ses passions la nourrissent et l'ouvrent au monde.

Responsable d'un jardin d'enfants dans la région de Grenoble, Hélène est une photographe amateur de grand talent. Dans la préface d'un livre qui lui est consacré, Françoise s'émerveille du talent de sa tante à saisir la spontanéité des enfants et à la restituer de manière si généreuse<sup>11</sup>. La photographie, plus généralement les images, sont l'objet de son attention régulière. Pour Françoise, le bon photographe est celui qui fait l'effort d'aller vers le photographié sans chercher à le « capter »<sup>12</sup>, le dominer. C'est sans doute pour cela qu'elle apprécie le photographe malgache Pierrot Men, du fait de « son renoncement au visage, au regard et, en revanche, son attention à la posture, à la démarche », autant de signes de retenues qui sont preuves « du respect d'autrui »<sup>13</sup>. Chez Françoise, cet état où « l'œil ne renonce jamais à habiter l'esprit »<sup>14</sup>, est une passerelle jetée au-dessus des abîmes personnels et des singularités contradictoires.

### *L'histoire et la fin du monde colonial*

Sa vocation d'historienne s'affirme au moment de la décolonisation. Cette sensibilité à l'Événement, à cette autre rupture dans le roman, non pas cette fois familial mais national, la marque profondément.

Alors qu'elle est sous le choc de Diên Biên Phu, une expérience l'enrichit durablement. À 16 ans campant avec son père et son frère à Mestre près de

10. Les sociologues montrent combien le prix de cette indépendance est élevé pour les femmes. Cf. M. Cacouault, « Prof, c'est bien... pour une femme ? », in *Le Mouvement social*, n° 140, Métiers de Femmes, juillet-septembre, 1987, p. 107-119.

11. Préface à *Enfants de la Viscose. Photographies d'Hélène Jourde*, Échirolles, Musée de la Viscose, 2005, 95 p.

12. Un de ses textes inédits synthétise ses recherches sur la photographie au XIX<sup>e</sup> siècle : *Captation d'une île par l'image*, 69 p.

13. In *Madagascar. La Grande Île secrète*, Paris, Autrement, 2003, p. 6. On peut se reporter au texte de Malanjaona Rakotomalala qui décode le sens du regard à Madagascar. Sur ce point, il faut aussi consulter l'article de J.-P. Raison, « Perception et réalisation de l'espace dans la société merina », in *Annales ESC*, n° 32-3, 1977, p. 412-432.

14. J.-B. Pontalis, *Perdre de vue*, Paris, Folio, 1988, p. 390.

Venise, elle rencontre un couple de Britanniques qui l'invite un peu plus tard en Grande-Bretagne. Lui, issu d'une famille écossaise qui avait émigré en Afrique du Sud, a lutté contre l'apartheid en suivant par correspondance des étudiants noirs de l'UNISA (*University of South Africa*), à Johannesburg. Sa femme est à la fois chrétienne et membre du parti communiste anglais. En les côtoyant, Françoise prend conscience que l'on peut concilier l'amour de la peinture (elle visite avec eux la *National Gallery* et bénéficie de leurs commentaires éclairés), long séjour en Afrique et engagement politique<sup>15</sup>. Elle part grâce à eux, au Congrès travailliste de Brighton avec un militant africain parlant une langue à click ! Ce lien précoce avec le monde anglo-saxon lui sera précieux puisqu'elle travaillera beaucoup sur les archives de la LMS (*London Missionary Society*), au rôle si fondamental à Madagascar au XIX<sup>e</sup> siècle.

Pourtant, au milieu des années 1950, elle s'éloigne un peu de ses parents dont l'attitude jugée passive face aux guerres coloniales, la heurte. De nouveau, il manque des mots, des explications pour ménager un pont entre le passé et l'avenir. C'est ailleurs qu'elle trouve des clés pour comprendre les bouleversements du monde. Michèle Cote<sup>16</sup>, une amie de collègue tôt politisée, lui fait des comptes-rendus animés de *France Observateur*. Un de ses professeurs de philosophie l'encourage à s'abonner à *Esprit*. Les traces des idées de Mounier, se retrouvent dans son éthique de l'écoute et du dialogue (« provocation réciproque », « fécondation mutuelle », selon Mounier<sup>17</sup>), ses exigences analytiques qui n'enferment pas dans de rigides cadres de pensée. C'est aussi par le biais d'*Esprit* qu'elle entre dans cette mouvance catholique progressiste, antitotalitaire et anticoloniale si active dans les années 1950<sup>18</sup>.

À Clermont-Ferrand, elle suit des réunions de la *Ligue des droits de l'Homme* et trouve la possibilité d'aider des femmes algériennes dans leur insertion dans la ville. C'est « une expérience affectivement merveilleuse » résume-t-elle, trouvant peut-être là une chaleur qui lui manquait chez elle. C'est aussi par ce biais que Françoise s'attachera à la cause algérienne même si, à l'époque, les clivages politiques entre pro ou anti-FLN dans les familles immigrées de Clermont, lui échappent.

En khâgne, au lycée Blaise-Pascal, son professeur d'histoire, Robert Schnerb, lui fait une forte impression. Spécialiste d'histoire économique du XIX<sup>e</sup> siècle, il collabore régulièrement aux *Annales*<sup>19</sup>. Avant Françoise, il avait formé Madeleine Rebérioux et Nathan Wachtel. En 1957, elle réussit les oraux d'admission à Normale sup', ce qui est alors plus difficile pour une jeune provinciale, et entre peu après à Sèvres. Elle s'y lie assez vite avec quelques

15. Communication du 28 mars 2007.

16. Michèle, qui épousera plus tard le géographe Gérard Faÿ, collègue de Françoise à Paris 7. Plus tard, elle fera entrer Françoise à la prison de Kenitra au Maroc pour une rencontre avec Abraham Serfaty.

17. E. Mounier, *Le personnalisme*, Paris, PUF, 1949, p. 39.

18. E. Fouilloux, « Intellectuels catholiques et guerre d'Algérie (1954-1962) », in J.-P. Rioux & J.-F. Sirinelli (dir.), *La guerre d'Algérie et les intellectuels français*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1991, p. 79-114.

19. Cf. la nécrologie écrite par Pierre Léon dans les *Annales*, 1963, XVIII, n° 4, p. 825-832.

normaliennes qui auront de brillants parcours (comme Anne Fagot-Largeault) et qui deviendront, pour certaines, des collègues historiennes à Paris 7 (Catherine Coquery-Vidrovitch et Nora Wang).

À la Sorbonne, sa passion grandissante pour l'histoire ne se dément pas, au point qu'elle change de cap et abandonne l'anglais. Les cours d'agrégation sur le XVII<sup>e</sup> siècle religieux et ceux d'histoire sociale de Goubert l'enthousiasment. L'un de ses professeurs, Alphonse Dupront, dérouté son auditoire mais capte son attention. Elle suit aussi les cours de patristique du P. Daniélou, aumônier de l'École et futur académicien et cardinal. Parfois le soir, elle chante aux complies dans une des caves de Normale sup'. Ce goût profond pour les chants religieux explique son attachement tant pour la musique sacrée que profane à Madagascar<sup>20</sup>.

À la fin des années 1950, l'ENS, « fabrique de l'excellence », est travaillée par la question algérienne. Boulevard Jourdan, la tension était forte et quotidienne. Des membres de l'UEC (Union des étudiants communistes) faisaient « sans arrêt le tour des chambres pour faire signer des pétitions », se souvient-elle. Elle-même se sent pleinement concernée et assiste à des conférences de Jean Amrouche, sympathise avec Lakhdar S.<sup>21</sup>, jeune étudiant kabyle, qui lui demande de servir de « boîte aux lettres » en recevant directement à l'École du courrier de jeunes Algériens cherchant à échapper au service militaire. Elle est consciente des risques encourus puisque Christiane (Klapisch-)Zuber, élève à l'École, est arrêtée peu après pour avoir hébergé un algérien recherché.

Elle éprouve une certaine méfiance à l'égard de tout « encartement » et n'adhère pas à la JEC (Jeunesse Étudiante Chrétienne, très influente au sein de l'UNEF), comme certaines de ses amies (Annette Bon). Elle participe cependant un moment à l'action de la FFEC (Fédération française des étudiants catholiques, chargée de fédérer les différentes aumôneries universitaires), opposée à la guerre mais plus modérée que la JEC. C'est dans ce cadre qu'elle rencontre Jean-Pierre Raison, lui aussi normalien, qu'elle épousera quelques années plus tard (en août 1962). À la fin du Secondaire, Jean-Pierre a déjà fait seul un voyage d'étude déterminant en Afrique. Ensemble, ils participent aux congrès annuels, écrivent et ronéotent le bulletin vers 1959-60, se déplacent souvent en province et participent à de nombreuses manifestations, dont Charonne<sup>22</sup>. Fidèles tous deux au personnalisme, ils sont méfiants à l'égard des systèmes, pas des hommes. Pragmatiques, ils croient en l'efficacité de l'action.

---

20. Outre plusieurs passages de *Bible et pouvoir* (p. 539-562 : « le chant, véhicule essentiel des représentations chrétiennes »), un article sur le *hira gasy* (1995), un texte récent écrit avec J.-C. Rabeherifara sur la chanson malgache (2008), en témoignent. Cf. « Parcours et métamorphoses du *hira gasy* », in *L'étranger intime, Mélanges offerts à Paul Ottino*, Saint-Denis, Université de la Réunion, p. 285-327. Voir aussi « Identité, contestation et métissage : la chanson malgache dans les années 1970-1980 », in M. Chastanet & J.-P. Chrétien (dir.), *Entre la parole et l'écrit. Contributions à l'histoire de l'Afrique en hommage à Claude-Hélène Perrot*, Paris, Karthala, p. 173-202.

21. Il a fait une carrière d'enseignant de littérature arabe classique à Paris.

22. Nombre de ces informations sont dues à Jean-Pierre Raison.

Par la suite, Françoise garde non seulement une affection pour les Algériens mais aussi un intérêt permanent pour le pays. Comme pour d'autres membres de sa génération, la guerre d'Algérie correspond au moment même de l'entrée en politique. Après 1962, c'est bien souvent à l'aune de ce pays qu'elle observe les autres jeunes nations du Tiers Monde. Plusieurs passages des articles de Françoise sur Madagascar en témoignent. Ceci lui permet par exemple de mesurer la place du modèle algérien dans les constructions mémorielles de la II<sup>ème</sup> République malgache (sous la présidence de Didier Ratsiraka)<sup>23</sup>.

C'est aussi durant son passage à l'ENS qu'elle côtoie des amis venus d'Afrique de l'Ouest. Un jour, Paul Kaya, ancien élève en Maths sup' à Clermont, la reconnaît dans le bus 38. Il lui présente ses proches : entre autres, Joseph Mathiam, Henri Senghor, neveu de Léopold, l'écrivain sénégalais Cheikh Amidou Kane. Rétrospectivement, elle considère que ces jeunes Africains de l'Ouest, résidant à la Cité universitaire Lucien Paye, donnaient l'impression d'être à l'orée de grandes carrières<sup>24</sup>. Pourtant un incident aura lieu quand la directrice de Normale sup', Marie-Jeanne Durry, se scandalise de la proximité, qu'elle juge « déplacée », entre la jeune fille encore mineure (ses parents sont avertis) et des Africains. Françoise voit dans cette réaction la confirmation de l'aspect étriqué de l'École, le conservatisme, voire le racisme à peine voilé, de sa direction.

Au début des années 1960, elle veut faire une maîtrise sur le bidonville de Nanterre mais en est vite dissuadée par Louis Chevalier, pilier de la démographie historique à l'INED qui juge ce terrain trop dangereux<sup>25</sup>. Celui-ci la pousse à étudier plutôt le parcours des Auvergnats de Paris au XIX<sup>e</sup> siècle. Elle se laisse convaincre et, au fil des années, y retrouve plus ou moins consciemment le personnage de l'immigré venu d'Afrique du Nord au point que dans la préface du livre, tiré de sa thèse, elle dédie aussi son travail « aux migrants étrangers travaillant à Paris, qui connaissent trop souvent à leur tour (comme sans doute les Auvergnats) l'expérience amère de l'exploitation et de la solitude »<sup>26</sup>. Dans l'ouvrage elle met l'accent sur le changement social, la transformation des statuts voire de la gestion des conflits culturels intérieurs liés à la migration. Elle note ainsi : « Provincial et parisien à la fois, l'Auvergnat élabore peu à peu, en raison de cette double appartenance, un univers mental différent de celui de son entourage ». Urbain par nécessité, il reste attaché à la terre (ce qui est stable contrairement à la ville, lieu du passage), se montre pragmatique et ému par « l'héroïsme des choses simples », l'amour du travail.

23. « L'Afrique de Didier Ratsiraka, lieu de passage vers la cour des grands », in D. Nativel & F. V. Rajaonah (dir.), *Madagascar et l'Afrique. Entre identité insulaire et appartenances historiques*, Paris, Karthala, p. 353.

24. Paul Kaya devint secrétaire général du *Conseil de l'Entente* (Organisation de coopération régionale d'Afrique de l'Ouest), Henri Senghor, ambassadeur et Joseph Mathiam, ministre des sports et président de la Ligue sénégalaise de football.

25. Quelques années auparavant, ce dernier avait réalisé une étude sur Madagascar pour le compte de l'INED. Cf. L. Chevalier, *Madagascar : populations et ressources*, Paris, PUF, 1952, 212 p. Alfred Sauvy aussi se rendit à Madagascar pour effectuer une recherche.

26. *La colonie auvergnate de Paris au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, CTH XIV, 1976, p. 19.

Ainsi, sa trajectoire originale produit une nouvelle identité : « Auvergnat de Paris » et non plus seulement Auvergnat<sup>27</sup>. À sa façon, la thèse de III<sup>ème</sup> cycle, soutenue en 1968 et écrite pour l'essentiel à Madagascar, annonce un peu des thèmes, une méthode et un style. La reconstitution prosopographique des parcours, l'analyse des récits de vie<sup>28</sup>, la recherche patiente des traces officielles ou privées de ces acteurs modestes de l'histoire de France permettent à Françoise de construire une histoire sociale, capable de dresser, de manière rigoureuse, un contexte et un portrait collectif précis.

### L'expérience malgache (1965-1973)

#### *À la recherche d'interlocuteurs*

Après une brève expérience du Secondaire en France (La Rochelle), Françoise part en 1965 avec Jean-Pierre et leur petite fille Véronique pour Tananarive. Ce dernier, détaché auprès de l'ORSTOM, effectue des enquêtes sur les migrations dans le Moyen Ouest<sup>29</sup>. De son côté, elle n'a pas encore de poste mais avance sa thèse. C'est une année difficile où le couple se sent un peu isolé, malgré la présence d'une amie d'adolescence de Françoise, Monique Waast. Les Raison ne résidaient pas à Tsimbazaza, siège de l'ORSTOM, dans une partie très agréable de la Basse ville (un parc en vase clos où l'on ne voyait que très peu les Malgaches). Ils louaient une maison missionnaire en brique derrière Anatirova, le siège du pouvoir royal au XIX<sup>e</sup> siècle, dans la ville haute. Ils cherchaient à aller vers le monde malgache et ne pouvaient se contenter de vivre ce que Negroni a appelé « les colonies de vacances »<sup>30</sup> : une vie « facile » de coopérants dans une phase néo-coloniale, que ces deux jeunes intellectuels opposés à la Guerre d'Algérie ont du mal à accepter. Mais il n'est pas aisé de « traverser le miroir »<sup>31</sup>. La société merina apparaît comme « bloquée dans ses frustrations ». Françoise souffre de cette distance polie à l'égard des *Vazaha*, mais devine qu'il s'agit d'une des séquelles de 1947 dont elle analysera plus tard les effets politiques et mémoriels<sup>32</sup>. Cependant, par le biais de Jean-Pierre

27. *Idem*, p. 379 et 382.

28. Plusieurs de ses entretiens d'enquête figurent en annexe. Il montre déjà son sens de l'écoute, son observation méticuleuse et respectueuse des êtres.

29. À l'origine de sa thèse d'État : Jean-Pierre Raison, *Les Hautes Terres de Madagascar et leurs confins occidentaux : enracinement et mobilité des sociétés rurales*, Paris, Karthala, 1984, 2 vol., 651 p. et 605 p.

30. F. de Negroni, *Les Colonies de vacances : portrait du coopérant français dans le Tiers-monde*, Paris, Hallier, 1977, 229 p.

31. Françoise Raison-Jourde est revenue plusieurs fois sur cette expérience de la coopération dans le contexte de la fin de la I<sup>ère</sup> République. Il en sera question plus loin. Cf. « L'angoisse du prof au moment de la traversée du miroir », in M.-Ch. Baques, A. Bruter & N. Tutiaux-Guillon (dir.), *Pistes didactiques et chemins d'historiens. Textes offerts à Henri Moniot*, Paris, L'Harmattan, p. 9-30.

32. « Une rébellion en quête de statut : 1947 à Madagascar », in *Revue de la Bibliothèque Nationale*, 1989, n° 34, p. 24-32 ; « Un deuxième 1947 en 1957 ? Les prolongements du soulèvement dans la mémoire et dans le contact avec les administrés », in *Omalysy Anio*,

qui circule fréquemment en dehors de la capitale, elle prend pleinement conscience que plus de 80 % des Malgaches vivent à la campagne, cœur du « pays réel ». Jean-Pierre a commencé à apprendre le malgache à Paris. Marqué par les travaux d'Albertini et du P. Lebret, il croit aux dynamiques sociales endogènes que révèlent des enquêtes approfondies sans *a priori*. Il se départit ainsi du paternalisme habituel à l'égard des paysans<sup>33</sup>.

Pour Françoise, avant son intégration à l'Université et ses premiers terrains, un changement vient de la rencontre-clé de Charles Ravoajanahary qui enseigne alors au département de malgache de l'Université, appelée officiellement Fondation Charles de Gaulle. Licencié de géographie, il a fait des études en France après la Seconde Guerre mondiale et épousé une Française, Madeleine, passée par les Arts-déco, membre du PCF. Une fois rentré chez lui, il devient un double « intermédiaire culturel » (notion centrale chez Françoise). Pour beaucoup d'Européens, c'est le passeur essentiel<sup>34</sup>. Françoise le consulte, lui fait lire ses premiers articles et, bien plus tard, le début de sa thèse. Il joue aussi un rôle important auprès des jeunes Malgaches à qui il fait découvrir leur propre langue et culture, d'abord au lycée Jules Ferry puis à l'Université.

Françoise enseigne tout d'abord au lycée Gallieni, construit non loin de la place d'Andohalo, celle des couronnements des souverains du XIX<sup>e</sup> siècle. Elle s'y lie avec Anne-Marie Goguel, professeur de philosophie et personnalité originale au centre d'un véritable réseau intellectuel à Tananarive<sup>35</sup>. Elle devient, elle aussi, une précieuse interlocutrice<sup>36</sup>. Goguel est critique à l'égard du régime qui se dit socialiste. Dans un texte inédit intitulé « Un regard subjectif sur “la culture malgache”... »<sup>37</sup>, elle explique qu'à son arrivée en 1961, le proviseur lui a demandé « d'enseigner comme en France ». Bien plus

n° 41-44, 1995-1996, p. 227-244 ; « Le soulèvement de 1947 : bref état des lieux », in F. Arzalier & J. Suret-Canale (dir.), *Madagascar 1947. La tragédie oubliée*, Saint-Denis, Le Temps des Cerises, p. 15-24 ; « Libération mémorielle ou réintégration compulsive : “1947” dans les cultures politiques malgaches, 1956-1971 », in *Tsingy*, n° 8, p. 67-79.

33. On pourra suivre plus en détails son cheminement dans « Du développement comme acte de foi à la pratique comme catalyseur de la recherche », in *Revue Tiers Monde*, n° 191, juillet-septembre 2007, p. 497-516. Sa démarche et son apport sont rappelés dans divers articles du volume qui lui sont consacrés : F. Landy, E. Lézy & S. Moreau (éds), *Les raisons de la géographie*, Paris, Karthala, 2007, 328 p.
34. Pour Jean-Pierre Hammer, par exemple, qui enseigne l'allemand à l'Université au début des années 1960. Cf. J.-P. Hammer, *Destination Madagascar. Samur – Paris – Tananarive. Des coulisses du PC au grand soleil de l'île rouge*, Paris, Karthala, 2005, p. 129-135.
35. Une année, Anne-Marie Goguel avait eu dans la même classe de futurs hommes politiques importants du pays : Francisque Ravony et Manandafy Rakotonirina. Ce dernier restera lié à Goguel, figure quasi maternelle étonnante, véritable bibliothèque alternative pour de très nombreux étudiants et intellectuels malgaches et français. On peut se reporter sur ce point à la préface écrite par Françoise Raison-Jourde et Roselyne Rahanivoson de A.-M. Goguel, *Aux origines du mai malgache. Désir d'école et compétition sociale, 1951-1972*, Paris, Karthala, p. 5-14.
36. « Pourvoyeuse » en textes de psychologie sociale, elle a relu l'ensemble du manuscrit de la thèse d'État.
37. Document communiqué par Françoise Raison-Jourde comprenant quatre pages et des annexes.

surprenant pour elle, des parents malgaches voulaient que leurs enfants obtiennent un diplôme français pour quitter « ce pays sans avenir ». Dans son texte, Goguel centre son interrogation sur une modernité « vue d'en bas », réellement émancipatrice, et qui restait somme toute à inventer avec et non contre la majorité des Malgaches.

Après sa soutenance de thèse sur les Auvergnats en 1968, Françoise obtient un poste à l'Université. L'histoire, comme les autres disciplines, se professionnalise réellement durant cette décennie<sup>38</sup>. Jusque-là l'Académie Malgache, institution fondée par Gallieni en 1902, jouait le rôle de seul lieu légitime du savoir fondé sur l'encadrement d'une érudition malgache née au XIX<sup>e</sup> siècle dans le sillage de la LMS, repris à l'époque coloniale, mais dépassé par l'émergence des sciences humaines<sup>39</sup>. À la fin des années 1960, les textes sur l'histoire de l'Île sont le plus souvent des monographies. Les deux seules grandes synthèses publiées autour de l'Indépendance offrent des vues contradictoires : celle de Boiteau<sup>40</sup>, botaniste anti-colonialiste marxisant, et celle de Deschamps<sup>41</sup>, administrateur colonial, ethnologue et historien polygraphe. Les deux livres ouvrent chacun à leur façon des perspectives. Boiteau présente les Malgaches comme les acteurs de leur histoire et invite à une lecture critique du pouvoir depuis le XIX<sup>e</sup> siècle. Françoise constate alors à quel point sa lecture est très prisée par les jeunes que l'on voit à la Bibliothèque Nationale recopier intégralement son ouvrage, introuvable en librairie. Chez Deschamps, volontiers paternaliste, demeure l'intuition capitale que l'histoire d'une bonne partie de l'Île ne peut se faire sans les sources orales.

#### *Étudier le christianisme malgache du XIX<sup>e</sup> siècle*

La volonté de Françoise de trouver un sujet de recherche malgache et de poursuivre l'apprentissage de la langue suscite des réactions contradictoires. Amis malgaches et étudiants l'encouragent. En revanche, les collègues français sont souvent dubitatifs. Après avoir tenté les cours de l'Institut Goethe, Françoise prend des leçons en compagnie de S. Ayache, avec un jeune enseignant du lycée, Ch. Ramahandry. Se mettre en situation d'apprentissage face à des interlocuteurs malgaches n'est pas seulement œuvre d'humilité, dont se passe la plupart de ses collègues historiens, mais prend une tournure quasi politique dans ce contexte où l'enseignement est en français, qui s'affirme comme celle de la pensée. C'est une manière d'inverser cet « échange inégal » qu'elle repère dans le domaine de la langue du XIX<sup>e</sup> siècle et qui dans le contexte des années 1960 donne encore l'avantage au français. Avec le père de Charles Ravoajanahary, elle prépare l'analyse de textes malgaches qu'elle

38. Je me suis penché sur cette question dans l'article : « Les sciences sociales à Madagascar dans les années 1960 », in *Revue Historique des Mascareignes*, n° 4, 2002, p. 199-211.

39. *Bible et pouvoir* est à la fois le récit des conditions de constitution de cette culture érudite malgache et la critique constructive de cette manière de dire « la tradition » et le passé.

40. P. Boiteau, *Contribution à l'histoire de la nation malgache*, Paris, Éditions sociales, 1958, 432 p.

41. H. Deschamps, *Histoire de Madagascar*, Paris, Berger-Levrault, 1960, 346 p.

présente ensuite à ses étudiants, parmi lesquels Gabriel Rantoandro, Lucien Ravelojaona, Célestin Razafimbelo, Dahy Rainibe et Elie Rajaonarison.

Au département d'histoire, ses collègues français sont partagés. « Pourquoi ne pas continuer sur les migrations auvergnates ? », s'entend-elle dire. Dans un premier temps, à l'instar d'un de ses collègues, Yvan-Georges Paillard, elle pense s'orienter vers l'époque coloniale, plus précisément sur l'école sous le gouverneur Augagneur (entre 1905 et 1910). Mais elle s'en détourne parce que ce qu'elle cherche se situe dans ce moment de tous les possibles, le XIX<sup>e</sup> siècle, et non durant cette phase coloniale dont elle a souhaité l'achèvement alors qu'elle était étudiante. À la même période, Simon Ayache est l'un des rares enseignants qui s'intéressent à l'époque royale. Il joue le rôle de formateur, voire de mentor, pour la jeune génération des historiens malgaches, Manassé Esoavelomandroso, Lucile Rabearimanana et Faranirina Rajaonah. Son travail avait commencé à l'École normale d'instituteurs<sup>42</sup> et ses meilleurs élèves poursuivirent à l'Université et menèrent à bien des D.E.S et des mémoires dont beaucoup portaient sur les relations entre la capitale du Royaume de Madagascar avec ses provinces<sup>43</sup>. Françoise poursuit de son côté, en créant ses propres réseaux, une étude du religieux à Madagascar.

À l'inverse de la vision qui se dégage des *Immémoriaux*<sup>44</sup>, le maître-livre de Segalen, l'un de ses auteurs de prédilection, l'irruption du christianisme à Madagascar ne marque pas le crépuscule d'un monde. C'est au contraire une culture vivante et riche qu'elle découvre peu à peu et dont elle s'imprègne dans la ville même. À la paroisse d'Ambohimitsimbina<sup>45</sup>, à deux pas de son domicile, elle rencontre un catholicisme populaire chez des fidèles *mainty*<sup>46</sup>. Elle en croise aussi un versant plus intellectuel avec le père Rémi Ralibera, figure importante de la vie publique malgache. Elle en tire une première synthèse dans un article commandé par Philippe Leymarie, journaliste et formateur de nombreux journalistes malgaches, et Philippe Decraene, sous le titre : « Le catholicisme malgache : Passé et présent »<sup>47</sup>. Peu après la publication, elle reçoit une lettre émanant du secrétaire français de la conférence épiscopale regrettant ce titre parce « qu'il n'y a pas de catholicisme malgache mais universel ». Ce n'est pas ce qui la retient de poursuivre. Elle est en effet consciente que le catholicisme était marginal en Imerina au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>48</sup>. S'il faut comprendre le sens de la

42. Seuls F. Rajaonah, M. Rasoamiaramanana et G. Rantoandro n'en sont pas issus contrairement aux historiens déjà cités.

43. « Diplômes d'études supérieures et mémoires de maîtrise préparés à l'UER d'histoire (1963-1986) », in *Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer* n° 271, 1986, p. 207-210.

44. V. Segalen, *Les Immémoriaux*, Paris, UGE, 1966, 377 p. Il s'agit de l'édition que Françoise avait à Madagascar.

45. Elle en découvrira peu à peu l'histoire. Cf. *Bible et pouvoir*, p. 614.

46. Descendants d'esclaves ou de serviteurs royaux de l'époque royale.

47. « Le catholicisme malgache : Passé et présent », in *Revue Française d'Études Politiques Africaines*, n° 53, 1970, p. 78-99.

48. *Bible et pouvoir* (p. 429-434, p. 609-614) s'interroge néanmoins sur les stratégies en jeu chez ceux qui se convertissent au catholicisme. G. Rantoandro poursuit ici dans cette veine en s'intéressant à la périphérie de Tananarive. Le grand spécialiste de cette question demeure P. Lupo. Cf. *Une église des laïcs à Madagascar. Les catholiques pendant la guerre coloniale*

conversion et la construction d'une société chrétienne malgache avant la colonisation, alors il faut d'abord étudier le protestantisme. Les discussions avec Ch. Ravoajanahary, la lecture des textes écrits par les lettrés malgaches et publiés dans les revues souvent liées aux missions (comme *Teny Soa*), la rencontre avec Anne-Marie Goguel ou avec le pasteur Henriet, aumônier protestant à l'Université, la stimulent.

### *Affiner une méthode*

Travailler sur le protestantisme malgache amène Françoise à fréquenter archives et bibliothèques de la capitale (où l'on peut lire les revues protestantes en langue malgache). Elle peut alors entamer un travail de type prosopographique qui lui avait déjà été utile pour reconstituer le parcours des Auvergnats de Paris<sup>49</sup>. Elle accumulera donc, à partir de la fin des années 1960, des milliers de notes lui permettant de produire une véritable biographie sociale et intellectuelle du milieu des lettrés (enseignants, pasteurs, catéchistes) et, plus largement, de celui des fidèles, en Imerina entre les années 1840 et les débuts de la colonisation. Sur l'une de ces centaines de fiches biographiques de bristol vert<sup>50</sup> qu'elle remplit patiemment, elle note par exemple à propos d'un certain Andriamihamina (à partir d'une nécrologie parue dans un numéro de la revue *Teny Soa* d'avril 1890) tout ce qui permet de l'identifier socialement : « Examineur et prêcheur d'Ambohipotsy », il a enseigné à l'école des filles de Faravohitra. Au fil du temps, elle peut dégager des profils, établir des liens, reconstituer des réseaux, comprendre le fonctionnement d'institutions religieuses et politiques de l'Imerina du XIX<sup>e</sup> siècle, voire les relations sociologiques fines entre christianisme et appareil de pouvoir.

Pourtant, malgré les trésors que recèlent archives et bibliothèques, elle ressent le besoin de faire du terrain afin d'observer *in situ* les effets sociaux du religieux et de comprendre ce qui l'avait à plusieurs reprises intriguée dans le quotidien. Ainsi un jour, alors qu'elle avait rejoint Jean-Pierre dans le Moyen-Ouest, non loin de Mandoto, ils avaient rencontré un pasteur avec qui ils avaient pris plaisir à discuter. Cet homme avait évoqué ses études de théologie et de grec, son amour de la Bible et, plus généralement, des livres. Pour eux, le contraste avait été saisissant entre ce qu'ils avaient entendu et l'endroit, isolé. À la même époque, Alain Delivré venait de soutenir une thèse<sup>51</sup> sur ce va-et-vient entre monde de l'écrit et de l'oral, vraisemblablement à l'œuvre chez le pasteur de Mandoto. En pionnier, Delivré avait étudié de près le recueil de traditions orales effectué par le père Callet à l'origine des *Tantara ny Andriana* ou

---

de 1894-1895 d'après « l'Histoire-journal » de Paul Rainifiringa (1894-1895), Paris, Éd. CNRS, 1990, 432 p.

49. Après son retour en France, elle enrichira son corpus par le biais des fonds de la LMS basés à la SOAS de Londres.

50. Ces informations proviennent d'un des fichiers biographiques que Françoise Raison-Jourde m'a confié, alors que je faisais des recherches sur les propriétaires de maisons à Tananarive au XIX<sup>e</sup> siècle.

51. Soutenue sous la direction d'Hubert Deschamps à la Sorbonne en 1967.

*Histoire des rois*, source importante de l'histoire de l'Imerina au XIX<sup>e</sup> siècle. La thèse de Delivré, qui paraît d'abord dans une édition locale sous forme ronéotée<sup>52</sup>, constitue pour Françoise et d'autres, une révélation. Elle n'aura de cesse d'interroger les productions de cette élite lettrée et christianisée dans leurs rapports compliqués à l'oralité.

Françoise est aussi curieuse à l'égard d'un christianisme moins établi, peut-être plus populaire. À différents moments, elle se trouve en présence de manifestation du *fifohazana* (mouvement de Réveil malgache). Alors qu'elle enseignait encore au lycée Gallieni, elle avait un élève, venu de Majunga, lié au Réveil, toujours habillé en blanc. Ce dernier avait été un jour au centre d'une joute oratoire où les autres élèves, hostiles car liés aux paroisses protestantes établies de la ville, « le bombardaient littéralement de références bibliques pour le déstabiliser ». Elle sort impressionnée par cette étonnante séance qui disait parfaitement la connaissance intime que des gens si jeunes pouvaient avoir de la Bible.

Il lui paraît peu à peu nécessaire de mener de véritables enquêtes en Imerina et dans le Betsileo afin d'analyser de près fidèles et rites, modes de transmission familiale des liturgies, préparation de *famadihana*<sup>53</sup> ou formes variées de la culture populaire à travers le *hira gasy* (spectacle combinant chants, danses et discours). Ainsi, l'historien peut tenter de comprendre plus en profondeur les textes écrits par les missionnaires européens et les lettrés malgaches. Elle effectue divers terrains où elle s'informe et teste l'hypothèse d'une « oralité mixte » (empruntée au médiéviste Paul Zumthor)<sup>54</sup>, cet aller-retour entre écrit et oral en société *merina*. Ainsi, en 1972, à Fenoarivo, elle mène une enquête avec Venance Raharimanana, le père de l'écrivain Jean-Luc Raharimanana, alors assistant technique à l'Université. Elle peut non seulement assister à une représentation mais accède au carnet du chef d'une troupe qu'elle étudiera attentivement. Dans un texte inédit<sup>55</sup>, Françoise raconte le déroulement d'autres enquêtes, plus régulières, menées par exemple dans le bourg d'Ankadivoribe situé à une quinzaine de kilomètres de Tananarive. Pour elle, il s'agit d'abord d'échapper « au Campus, enclave française, qui n'est ni dans la ville ni dans la campagne ». À Ankadivoribe, Françoise désire poursuivre les enquêtes du sociologue de l'ORSTOM Robert Cabanes sur les cultes de possession<sup>56</sup> et en savoir plus sur la fondation du temple au XIX<sup>e</sup> siècle. Venance Raharimanana est alors « chargé de sonder les mémoires sans se limiter aux discours soigneusement construits du pasteur et du curé » ou encore d'interroger les pèlerins qui se rendent au sanctuaire local<sup>57</sup>. Pour Françoise, Venance n'est pas

52. Le livre est ensuite publié en France : A. Delivré, *L'histoire des rois d'Imerina. Interprétation d'une tradition orale*, Paris, Klincksieck, 1974, 447 p.

53. Cérémonie funéraire où les défunts sont réenveloppés de linceuls.

54. « Parcours et métamorphoses du *hira gasy* » (1995, p. 288).

55. « Venance », texte manuscrit, 7 p., sans date.

56. R. Cabanes, « Cultes de possession dans la plaine de Tananarive », in *Cahiers du Centre d'Étude des Coutumes*, n° 9, 1972, p. 33-66.

57. Cette partie des enquêtes sera complétée au début des années 1990 et analysée dans le livre *Les ancêtres au quotidien*, dont il sera question plus loin.

seulement un assistant mais bientôt un ami et, à côté de Ravoajanahary et de Goguel, un précieux interlocuteur. C'est d'une certaine manière, un étranger comme elle. Il vient de Mandritsara dans le Nord. Métis Malgache-Indien, il n'est pas « prisonnier » du monde très hiérarchisé de l'Imerina et de ses réseaux de clientèles. Il cherche du moins à s'en détacher et le paye par sa situation sociale difficile. Disposant d'un « regard libre », il est indispensable pour les enquêtes parce qu'il se lie facilement avec les gardiens des tombeaux et n'est jamais réticent à enquêter sur les cultes des esprits méprisés par l'élite. En décembre 1973, il dit à Françoise qu'il veut lui faire un cadeau, avant son départ définitif pour la France. Il lui raconte alors sa vie, devant un magnétophone, soulignant l'un des aspects majeurs de sa personnalité : l'insoumission. C'est un trait de caractère que Françoise juge « rare en Imerina où le terrible ordre militaire du XIX<sup>e</sup> siècle, prolongé dans l'ordre colonial a donné à chacun le pli de s'écraser, de vivre dans la terreur du subordonné ».

#### *Participer au renouveau de l'histoire religieuse*

En 1971, lors d'un congé à Paris, par l'intermédiaire du médiéviste André Vauchez, ancien de la FFEC, elle rejoint un cercle d'intellectuels catholiques proche de Michel de Certeau : la Bussière<sup>58</sup>. Françoise renoue alors avec un milieu culturel foisonnant, tout en consolidant ses outils d'analyse, à un moment charnière dans le monde intellectuel catholique de gauche entre les espoirs suscités par Vatican II (1962-1965) et les fortes déceptions causées par *Humanum vitae* (1968)<sup>59</sup>. Sur un plan scientifique, *Les Rencontres de la Bussière*<sup>60</sup> permettent à Françoise « d'appriivoiser », avec d'autres jeunes chercheurs (outre Vauchez, Langlois, Baubérot, Fouilloux, Julia), les apports de la sociologie religieuse française. Tous contribueront à renouveler l'histoire sociale et culturelle du christianisme en tirant en effet des enseignements des travaux menés dans le sillage du P. Boulard et de G. Le Bras du *Groupe de sociologie religieuse* puis du courant wébérien de sociologie religieuse animé par Jean Séguy qui dirige alors les *Archives en Sciences Sociales des Religions*. Une bonne partie des axes du Groupe, accommodés par les historiens, sera en effet mis en application par Françoise dans *Bible et pouvoir* : une sociologie précise des fidèles et des religieux, une contextualisation des croyances et des pratiques, une réflexion sur le politique (les rapports de pouvoir au sein de l'Église et les rapports des fidèles et des pasteurs au pouvoir), enfin une histoire doctrinale et culturelle de la spiritualité<sup>61</sup>.

58. F. Dosse, qui a interrogé Françoise, rappelle que la Bussière a été un véritable carrefour par où sont passés les principaux historiens du religieux en France. Cf. F. Dosse, *Michel de Certeau, le marcheur blessé*, Paris, La Découverte, 2007, p. 221-240.

59. J.-L. Schlegel restitue bien cette atmosphère dans « La révolution dans l'Église », in *Esprit*, mai 2008, p. 54-71.

60. C. Langlois, « Michel de Certeau et le groupe de la Bussière », in *Recherches de Science Religieuse*, avril-juin 1988, LXXVI, n° 2, 227-231.

61. Groupe de Sociologie des Religions, « Recherches », in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1969, XXVIII, n° 1, p. 20-42.

La personnalité attachante de Michel de Certeau, ses intuitions pionnières, sa « traversée des disciplines » (L. Giard)<sup>62</sup>, ses encouragements chaleureux, en font pour elle, comme pour beaucoup d'autres, un « passeur », comme elle l'indique au début de *Bible et pouvoir*. Fréquenter de Certeau renforce aussi sa conviction qu'il ne faut succomber ni à une pure érudition, agissant en vase clos, ni à un intellectualisme rattaché aux courants dominants (marxistes et structuralistes) et déconnecté de situations ancrées. La grande leçon de De Certeau est la distance critique, mais non dénuée de curiosité, à l'égard des modes intellectuelles. Outre les textes de Weber accessibles dans les années 1960, Françoise puise plutôt son inspiration de chercheuse dans la sociologie allemande (Troeltsch, Simmel, Elias) et, au cours des années 1970-1980, chez des sociologues et anthropologues français (Balandier, Augé, Bayart, plus tard Mary).

### *Une histoire à la charnière des disciplines*

Ce va-et-vient, entre bibliothèques et terrain, lectures et discussions, lui permet d'envisager de manière critique l'historiographie missionnaire comme les productions érudites merina. Il lui donne aussi l'occasion peu à peu de se rapprocher de chercheurs d'autres disciplines, même si, à l'époque, elle ne fait le plus souvent que les croiser.

Les anthropologues qui démarreront des recherches à la fin des années 1960 ou au début des années 1970 recourent à l'histoire (Maurice Bloch, Jacques Lombard, Jean-François Baré, Emmanuel Fauroux, Bernard Schlemmer). De son côté, on l'a vu, Françoise s'avance souvent avec un œil de sociologue, voire d'anthropologue, dans ses propres travaux.

Paul Ottino, auteur d'une enquête d'économie pour le compte de l'ORSTOM<sup>63</sup> ou de textes d'anthropologie religieuse dont un article important sur le *tromba*<sup>64</sup> (culte de possession, laquelle est une institution majeure dans la plupart des sociétés malgaches), est l'un des grands anthropologues de Madagascar. En Polynésie depuis 1962, il ne revient qu'en 1967 et Françoise ne le découvrira vraiment qu'à Paris à l'occasion de son séminaire tenu chaque hiver à l'EHESS. En revanche, elle rencontre Gérard Althabe, également membre de l'ORSTOM, qui dispose d'une certaine notoriété à Tananarive avant même la publication chez Maspero en 1969 d'*Oppression et libération dans l'imaginaire*<sup>65</sup>. Althabe défend une vision très critique du métier d'anthropologue, qu'il situe dans le rapport néo-colonial entre Malgaches et *Vazaha* (étrangers européens), et encore plus de la notion de développement. *Oppression et libération dans l'imaginaire* est sans doute le grand livre de cette

62. L. Giard, « Un chemin non tracé », in M. de Certeau, *Histoire et psychanalyse*, Paris, Gallimard/Folio, 2002, p. 13.

63. P. Ottino, *Les économies paysannes du Bas-Mangoky*. Paris, Berger-Levrault, 1963, 375 p.

64. P. Ottino, « Le tromba », in *L'Homme*, vol. 5, n° 1, 1965, p. 84-93.

65. G. Althabe, *Oppression et libération dans l'imaginaire. Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*, Paris, Maspero, 1969, 354 p.

époque : un événement pour tous ceux qui attendaient un changement, une rupture, une « vraie indépendance ».

Françoise, à l'instar d'Ottino, est favorable à une approche lente, patiente des sociétés malgaches. Dans le même temps, elle n'a de cesse de s'interroger sur le sens politique de sa présence comme observatrice – d'où son intérêt pour la démarche d'Althabe.

Pourtant, les années 1960 sont un peu un rendez-vous intellectuel manqué entre Althabe et les Raison. Althabe est méfiant à l'égard de leur milieu pour des raisons politiques. Pour lui, il y a opposition entre l'idéologie développementaliste qu'il prête aux catholiques et ses analyses. Plus fondamentalement, Althabe exerce une fascination sur un petit cercle, au sein duquel se trouve Gérard Roy<sup>66</sup>. Les Raison, normaliens, disposent de leurs propres références et surtout ne sont pas sur le même terrain disciplinaire. Ils attachent une grande importance à l'approche historique. Althabe et Jean-Pierre Raison, restés seuls pendant les congés, analysent les manipulations de la direction parisienne pour les opposer. La glace est rompue.

#### *Vivre et penser l'Événement (1971, 1972)*

Depuis leur arrivée, les Raison ne sont pas insensibles à la situation politique de l'Île. Liés à des réseaux chrétiens et intellectuels critiques à l'égard de l'orientation autoritaire du régime, ils suivent avec inquiétude l'intensification des luttes internes au régime (au sein du parti au pouvoir, le PSD ou Parti Social Démocrate) et se mobilisent contre la répression très dure des luttes paysannes du Sud-Ouest en avril 1971.

En 1970, Jean-Pierre devient membre de la Commission *Justice et Paix*, dont l'idée est née à Vatican II. Il y côtoie des laïcs vigoureux comme Pierre Rajaonah, Eugène Randria, des religieux comme Hübsch et de Montbron. Après les événements d'avril 1971, la Commission prend position. Jean-Pierre écrit sous pseudonyme un article critique à l'égard du pouvoir dans *Esprit*<sup>67</sup>. D'autres écrivent dans la presse locale. Le climat est tendu. Le régime est en crise mais reste soutenu par la France. Tout coopérant « engagé » peut être inquiété et renvoyé en France parce que jugé proche de l'opposition MONIMA<sup>68</sup>. Or, en octobre 1971, des arrestations sont pratiquées, à Antsirabe et Tananarive, parmi les sympathisants de ce parti en liaison avec des chercheurs de l'ORSTOM, et les « catholiques critiques »<sup>69</sup>.

66. Ce dernier l'explique bien dans son texte.

67. J. Delépine, « Madagascar, vers une nouvelle indépendance », in *Esprit*, Octobre 1971, p. 407-427.

68. Mouvement National pour l'Indépendance de Madagascar, parti créé en 1958 par Monja Jaona. L'acceptation malgache de ce sigle est : *Madagasikara Otronin'ny Malagasy* qui signifie « Madagascar entouré par les bras des Malgaches » ou « Madagascar supporté par les Malgaches ».

69. Dans sa contribution, Gérard Roy revient sur ce « complot » qui le plaçait en position centrale.

De son côté, Françoise est sensible à la cause paysanne et vraisemblablement déjà fascinée par le personnage de Monja Jaona, connu pour son engagement anticolonialiste et l'un des opposants majeurs au régime du président Tsiranana<sup>70</sup>. Du fait de son enseignement à l'Université, elle côtoie des étudiants désireux de changement politique et curieux quant au passé de leur pays. C'est dans ce cadre, durant ces années charnières de 1971-1972, qu'elle donne un article au journal *Lumière* et 16 autres textes à *Réalités Malgaches*. Cette activité de vulgarisation est une manière de briser le silence néo-colonial sur le passé. Elle écrit en effet sur l'époque royale, la révolte des Menalamba (au début de la colonisation) ou encore sur 1947 (avec Jean-Pierre). Elle publie aussi une étude sur les Zwam<sup>71</sup>, jeunes urbains descendants des milieux serviles de l'époque royale, vus comme marginaux inquiétants pour les classes moyennes. Ainsi, l'historienne des Ramanenjana, figures d'une dissidence des milieux populaires et d'une « prise de parole » contestant la conversion au protestantisme au XIX<sup>e</sup> siècle, se fait-elle aussi analyste des Zwam, perturbant un certain ordre social et politique malgache.

Le couple est de nouveau happé par le présent alors que l'aggravation de la crise politique et universitaire met fin au pouvoir du président Tsiranana en mai 1972. Pendant les vacances, elle apprend qu'elle est sur une liste de 80 coopérants remis à la disposition de la France. Elle en est abasourdie même si en juin elle avait été convoquée par l'ambassadeur, en signe d'avertissement, avec d'autres enseignants (Joubert, Foucher et Ayache).

Elle demande à ses amis du département de Lettres malgaches, Ravoajanahary et la sociologue Suzanne Raharijaona, de se renseigner. Elle apprend alors qu'elle a été ajoutée au dernier moment sur une liste de « proscrits » par le nouveau recteur, hostile au MONIMA, avec la « neutralité bienveillante » de l'ambassade de France. Néanmoins, on plaide en sa faveur auprès du général Ramanantsoa, nouvel homme fort du régime. En novembre 1972, elle obtient l'autorisation de revenir enseigner. Elle n'oubliera pas le caractère courageux et exceptionnel de ces démarches. Pourtant, quelque chose a été brisé. Jusqu'en décembre 1973, elle se souvient avoir passé une « année étrange », faite d'incertitudes. Cette expérience vécue de la transition, pour mouvementée qu'elle soit, est perçue comme inéluctable. Cette indépendance véritable, souhaitée par beaucoup de Malgaches, ne la désirait-elle pas elle aussi ? Ne signifiait-elle pas alors le renversement de « l'échange inégal » et donc l'effacement de la coopération comme médiation néo-coloniale vers une certaine modernité ? Dans le même temps, ce changement augure-t-il véritablement la fin d'un certain autoritarisme d'État mal vécu par la population depuis le XIX<sup>e</sup> siècle ?

70. Dans l'ouvrage qu'elle rédige en 2008 sur le mouvement paysan et les événements de 1971 dans le Sud-Ouest, elle contextualise la trajectoire de Monja Jaona mais ne néglige pas d'en faire le portrait.

71. *Zatovo (ou Zalé) Western Amicale Malagasy*. Mouvement de jeunesse et/ou bande de jeunes marginaux issus des quartiers populaires de Tananarive. Cf. dans cet ouvrage, l'article de J.-R. Randriamaro sur le sujet.

## **Le retour en France : le séminaire de Paris 7 et la publication de *Bible et pouvoir***

### *L'intégration à Paris 7*

Du fait de la fermeture des Sciences humaines à l'ORSTOM, Françoise obtient la possibilité de rapporter son poste en France et elle se tourne vers Paris 7. L'université est née de l'éclatement, après 1968, de la Sorbonne et de la réforme de l'enseignement supérieur menée par Edgar Faure. Récemment recrutée, Catherine Coquery-Vidrovitch était chargée par Jean Chesneaux de repérer les coopérants susceptibles d'intégrer le département et de renforcer le projet initial d'une histoire renouvelée et ouverte au Tiers Monde<sup>72</sup>. Elle accueille avec enthousiasme Françoise.

Le contraste est évident entre l'ambiance feutrée, voire conservatrice, de l'ex-fondation Charles de Gaulle et celle, très politisée, de Paris 7. Début 1974, le département d'histoire comprend des historiens au profil et aux parcours extrêmement différents : outre Catherine Coquery-Vidrovitch, Robert Bonnaud, ancien du réseau Jeanson, Emmanuel Leroy-Ladurie, Daniel Roche, Pierre Vidal-Naquet, Michelle Perrot et Jean Chesneaux, l'un des représentants du maoïsme et du tiers-mondisme en France. Entre ces derniers, les relations sont loin d'être toujours bonnes. Mais la plupart, souvent anciens du PC, ont en commun une conception renouvelée de leur discipline et défendent « une histoire des dominations, des dominés et des résistances à la domination »<sup>73</sup>. Françoise se familiarise avec ce monde grâce à Henri Moniot qui lui fait généreusement une place pour les cours sur l'Afrique.

Quelques années plus tard, est créé le Laboratoire Tiers Monde dirigé par Catherine Coquery-Vidrovitch. Même si les questions économiques et la critique du développement capitaliste ne sont pas au cœur des préoccupations de Françoise centrées sur le religieux, elles l'influenceront dans certaines de ses recherches ultérieures sur le *fokonolona*<sup>74</sup>, et renforceront sa curiosité à l'égard des autres disciplines et des autres aires non-européennes.

### *Des lieux de stimulation intellectuelle*

Depuis son retour à Paris, Françoise fréquente toujours le séminaire annuel de la Bussière. À l'EHESS, elle suit aussi deux séminaires où se pensent les relations complexes entre histoire et anthropologie : celui de Lucette Valensi et Nathan Wachtel, où l'introduit Alfredo Margarido, qui travaille sur l'Afrique lusophone et celui de Paul Ottino sur l'océan Indien.

72. Outre Françoise Raison-Jourde, ce fut aussi le cas de Jean-Jacques Fol, historien spécialiste de la Finlande et, plus tard, président de Paris 7 de 1982 à 1987. Il était auparavant passé par Madagascar comme instituteur (à Mantsoa puis au lycée Rabearivelo de Tananarive) avant de devenir maître-assistant à l'université de Lomé au Togo.

73. A. Forest, « Pour une refondation de l'Histoire à Paris-Diderot ? », texte inédit, 2008, p. 3.

74. C'est le nom d'une institution rurale ancienne d'Imerina remise au goût du jour après 1972.

Au séminaire de Valensi<sup>75</sup>, qu'elle fréquente de février 1974 à juillet 1977, elle présente un exposé sur les usages du temps en Imerina, plus tard publié dans les *Annales*<sup>76</sup>. Pour elle, l'intérêt du séminaire était double : synthétiser ses propres travaux et les proposer à des chercheurs aguerris qui travaillaient sur d'autres terrains<sup>77</sup>.

Françoise a l'occasion de poursuivre ce cheminement, mais cette fois à partir des perspectives des anthropologues réunis par Ottino qui s'intéresse, dans son séminaire, aux rapports entre mythes de souveraineté et politique<sup>78</sup>. Après son passage par la Polynésie, Ottino s'est recentré sur l'océan Indien. Mais son séjour dans le Pacifique l'a probablement rendu sensible à la question des échanges anciens dans les espaces océaniques et leurs traductions culturelles. Ses propres recherches portaient à la fois sur différentes sociétés de la zone (Madagascar, la Réunion, les Comores) et le conduisaient à mener un impressionnant travail de comparatisme.

#### *Champs de réflexion et références bibliographiques*

Le compagnonnage avec l'anthropologie et la fréquentation de divers séminaires confortent sa propre exploration des champs religieux et politique.

#### Sources d'inspirations théoriques

Thématiques	Références	Commentaires
Sur l'ordre social, la hiérarchisation des sociétés	L. Dumont	Elle se souvient que Roland Waast en avait perçu l'intérêt pour Madagascar dès 1971.
L'imaginaire social <sup>79</sup>	M. Halbwachs P. Ansart E. Hobsbawm T. Ranger M. Sahlins B. Baczko H. Desroche C. Castoriadis	C'est un thème qu'elle aborde à plusieurs reprises à travers la question de l'utopie (sous Radama I <sup>er</sup> et Radama II), ou, pour les années 1960-70, du <i>fokonolona</i> .
Anthropologie culturelle et du quotidien	E. Goffman C. Geertz	Les outils micro-sociologiques (autour des interactions), les notions de « raison graphique » et de savoirs locaux et globaux chez Geertz, obligent à lire « par le bas » l'enjeu de la christianisation.
Les liaisons entre pouvoir et religieux	M. Bloch A. Dupront P. Brown	Elle a beaucoup appris des médiévistes et de Dupront, en particulier (sur les pèlerinages et les espaces sacrés).

75. Les premières années ont porté sur la notion de réciprocité. Le n° 6 de novembre-décembre 1974 des *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, lui est consacré.

76. « À Madagascar : le temps comme enjeu politique », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1981, XXXVI, n° 2, p. 143-167.

77. Entre autres : J.-P. Chrétien, W. G. Randles, M. Cartier.

78. Information communiquée par P. Beaujard. Ce séminaire a donné lieu à l'ouvrage de P. Ottino, *l'Étrangère intime* et les *Souverains de Madagascar* dont il sera question plus loin.

79. Françoise Raison-Jourde a aussi beaucoup lu les socialistes utopiques et les populistes russes « passés à la trappe par le léninisme » mais « féconds pour penser Madagascar en 1972-1975 ».

La notion d’imaginaire social lui permet, entre autres, d’articuler sa double approche de la société merina ancienne. Le marxisme ne lui est alors d’aucune utilité intellectuelle. Durant les années 1970, elle ne s’y intéresse que « du dehors » parce que ses amis français ou malgaches s’en réclament. C’est plutôt les auteurs de la sortie du marxisme (Castoriadis, Legendre, Gauchet, Lefort) qu’elle lit. Enfin, la découverte de Touraine et du courant du retour du sujet conforte son désir de centrer ses recherches sur les acteurs et non uniquement sur les institutions.

*Le séminaire de Paris 7 : un lieu où penser et transmettre*

À la fin des années 1970, Françoise crée son propre séminaire à Paris 7, et en 1983 est publié, sous sa direction, l’ouvrage *Les Souverains de Madagascar*<sup>80</sup>, qui marque un tournant historiographique et montre de manière claire tout le bénéfice que l’on peut tirer, non seulement d’un dialogue entre anthropologie et histoire, mais aussi d’un comparatisme interne. C’est aussi l’occasion d’une confrontation de Madagascar avec d’autres sociétés, africaines en particulier. Dans les *Annales*, Jean-Pierre Chrétien montre que l’ouvrage effectue un double effort d’historicisation et d’analyse des rapports complexes, sinon contradictoires, du pouvoir et du religieux. Il disqualifie une vision qui ferait de la colonisation le tournant de la modernité et participe d’une relecture de la construction sur le long terme des mondes non-européens<sup>81</sup>. Dans sa dense introduction, Françoise analyse de manière précise les fondements des « dispositifs de pouvoir » (p. 15) dans leur double rapport aux sujets malgaches et aux étrangers. Elle réinvestira ses réflexions dans *Bible et pouvoir*.

**Thèmes des séminaires (1981-1999)**

1981-1983	La légitimation du pouvoir à Madagascar
1983-1985	Le <i>Fokonolona</i> à Madagascar – Mythe et réalité
1985-1988	De la mémoire au récit. Du récit à l’écrit et (ou) à la commémoration
1988-1989	Villes – formes de sociabilité et de ségrégation
1989-1991	Les réorganisations culturelles comme réponse à l’insécurité sociale
1991-1993	Nourriture, hygiène, épidémies et réactions aux épidémies dans les villes de l’océan Indien occidental
1993-1995	Les intermédiaires culturels
1995-1999	Religion, ethnicité, construction nationale

Le séminaire de Paris 7 est aussi l’un des rares lieux où « l’on parle de Madagascar » à Paris<sup>82</sup>. Les premiers étudiants qui le suivent viennent généralement de la Grande Île et se sont souvent politisés autour de 1972 – d’où

80. *Les souverains de Madagascar. L’histoire royale et ses résurgences contemporaines*, Paris, Karthala, 1983, 476 p. Dans cet ouvrage, S. Ellis souligne la pertinence des analyses de Françoise à la lumière des sources provenant de la Compagnie des Indes orientales néerlandaises (la VOC).

81. *Annales ESC*, 1985, XL, n° 6, p. 1421-1423.

82. Avec le CEROI à l’INALCO fondé par Pierre Vérin.

la prégnance de thématiques politiques dans les interventions et le choix des sujets de thèses<sup>83</sup>. Un recueil de textes sur les partis, confidentiel mais précieux, témoigne aussi de ces premières orientations<sup>84</sup>.

Le séminaire fonctionne parce qu'il est à la fois un lieu de formation et de sociabilité. S'y croisent et s'y conjuguent perspectives verticales (asymétrie de la relation maître/élèves) et horizontales (réciprocité, échanges)<sup>85</sup>. Françoise occupe une position de pivot. Son autorité est fondée sur des capacités intellectuelles et pédagogiques reconnues et sur son sens de l'interrelation nourrie d'amitiés et d'expériences communes. Une forte connivence existait entre les doctorants et Françoise qui en avait formé certains à Madagascar. Les interventions et conversations étaient animées et souvent émaillées de citations en malgache. Le séminaire attirait d'ailleurs également un auditoire non-universitaire parfois composé de témoins comme le journaliste Aristide Ratsimbazafy, acteur politique des années 1940-1950.

À partir de la deuxième moitié des années 1980, le public du séminaire se diversifie néanmoins et inclut davantage Français de métropole, Réunionnais, Comoriens et Mauriciens. Au début de la décennie suivante, la crise à Madagascar ne permet plus aux étudiants de venir en France. C'est aussi le moment où le séminaire s'ouvre davantage au reste de l'océan Indien et sur l'Afrique. Françoise, elle-même, se rend à Zanzibar, à la Réunion, à Maurice, lit beaucoup sur les Grands Lacs, le Tanganyika, le Kenya (Chrétien, Ranger, Strobel), enseigne plus de dix ans sur l'Afrique australe et orientale, les pouvoirs anciens et la crise de l'État en Afrique, dirige des travaux sur le Continent. Cela se sent dans les interventions des étudiants qui, pour certains, travaillent sur l'Éthiopie, l'Afrique du Sud, le Lesotho ou les Mascareignes, comme à travers la présence de spécialistes d'histoire africaine (entre autres : Jewsiewicki, Mbembe).

Un jour de janvier 1997, Françoise conduit J. M. G. Le Clézio jusqu'à la salle 9 du couloir 34-44. L'auteur de *La Quarantaine*<sup>86</sup> qui vient alors de paraître, explique sa démarche, son intérêt pour l'histoire (le roman brasse des matériaux historiques centrés sur l'Île Plate à une encablure de Maurice), avec un étonnant mélange de timidité (ou de prudence face à des historiens de métier) et d'érudition. L'auditoire, visiblement fasciné, n'ose l'interrompre jusqu'à ce que Dominique Bois, l'un des piliers des lieux, ne l'interroge sur ses

83. Cf. B. Ramanantsoa Ramarcel, *Les sociétés secrètes nationalistes à Madagascar dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle*, thèse de 3<sup>ème</sup> cycle, Université Paris 7, 1986, 2 t., 456 p. et 346 p. ; J.-R. Randriamaro, *PADESM et luttes politiques à Madagascar. De la fin de la Deuxième Guerre mondiale à la naissance du PSD*, Paris, Karthala, 1997, 451 p. ; S. Randrianja, *Société et luttes anticoloniales à Madagascar (1896 à 1946)*, Paris, Karthala, 2001, 485 p.

84. *Émergence des partis et légitimation du pouvoir politique à Madagascar, 1936-1972*, 209 p. Publication du Laboratoire Tiers Monde-Afrique, Université de Paris 7, sous la direction de F. Raison-Jourde.

85. P. Ricœur, relisant M. Weber et H. Arendt, explique que c'est le défi que doivent relever les institutions qui se veulent démocratiques. Cf. P. Ricœur, *La critique et la conviction*, Paris, Hachette Littérature, Pluriel, 1995, p. 75.

86. *La Quarantaine*, Paris, Gallimard, 464 p.

sources ou encore son rapport au milieu des Franco-mauriciens, dont il est issu. Danièle Barret (qui avait fait une thèse sur les Messageries Maritimes<sup>87</sup> avec Françoise) se demande pourtant si cette identité métisse, que le romancier exalte, correspond bien au vécu des acteurs aux Mascareignes. Françoise livre à son tour sa vision du roman et explique comment l'écrivain prolonge dans l'imaginaire les questions que se posent les historiens. Le roman met bien à jour le travail de mémoire à l'œuvre dans les productions identitaires. Le narrateur effectue une traversée du temps qui le laisse face à de maigres indices, des ruines parfois, mais qui les transforme. N'est-ce pas ce qui arrive, d'une certaine manière aussi, à l'historien après une dizaine d'années de recherche<sup>88</sup> ? En outre, la dimension utopique de cette rencontre entre un Européen et une Indienne où s'exprime le désir de s'affranchir des conditions sociales les plus pesantes intéresse Françoise, comme historienne du politique et comme intellectuelle qui croit en l'émancipation.

Tout au long de ces années, elle continue de ne produire directement que sur Madagascar, espace qu'elle connaît le mieux, où elle peut le plus situer son écriture, où le questionnement et la possibilité du dialogue avec les collègues, amis et étudiants s'intéressant au même pays, lui est le plus évident. Cette alliance d'une bonne connaissance de la Grande Île et de la région océan Indien occidental, ainsi qu'une ouverture scientifique favorisée par sa proximité avec des collègues africanistes, confère au séminaire son caractère de lieu de formation attractif. Les interventions de Françoise entraînent les doctorants à la maîtrise des codes rhétoriques et pédagogiques ; elles manifestent surtout une présence et une énergie qui aident les moins armés à se lancer. En dehors du séminaire, cette attention et ce tact encouragent certains à poursuivre leurs recherches, malgré parfois des situations personnelles très difficiles. Aujourd'hui, plusieurs d'entre eux se souviennent par exemple des lettres reçues qui commençaient par les mots suivants : « J'ai trouvé dans mes dossiers ce document qui peut vous intéresser ». C'était un moyen pour garder le contact avec les doctorants les plus isolés et les relancer sans les brusquer. Ce travail d'encadrement bienveillant se prolonge, après la soutenance de sa thèse d'État en 1989, chaque été à Tananarive auprès de jeunes étudiants malgaches.

### *Bible et pouvoir*

La thèse d'État de Françoise est soutenue en 1989 à Lyon III<sup>89</sup>, devant un jury présidé par Siméon Rajaona, linguiste et figure de la vie culturelle malgache. Ce travail couronne vingt ans de recherches sur la place du religieux dans l'Imerina du XIX<sup>e</sup> siècle. Son titre montre bien qu'il s'agit de transcender

---

87. *Les îles de l'océan Indien occidental et le bateau : communication des hommes et des idées à travers les archives de la Compagnie des Messageries Maritimes (1864-1920)*, thèse d'histoire, Paris 7, 1983.

88. Citant Brecht, Françoise écrit à propos de sa thèse : « Ainsi se termine l'histoire d'un voyage ». Cf. *Bible et pouvoir*, p. 3.

89. F. Raison-Jourde, *Construction nationale, identité chrétienne et modernité. Le premier XIX<sup>e</sup> siècle*, thèse d'État, Université Lyon III, 1989, 3 tomes.

un cadre d'analyse missionnaire ou « pré-colonial ». Une histoire missionnaire serait uniquement centrée sur l'action, les logiques des missionnaires. Il s'agit ici d'inverser la perspective et de penser la mission (ou les missions) à l'intérieur de l'histoire de Madagascar et non Madagascar dans l'histoire des missions. Bien plus, partie du fait religieux, Françoise s'est tournée vers le politique et la question nationale<sup>90</sup>. Cela traduit moins les conditions « d'incubation » de son travail marqué par le contexte des luttes politiques autour de 1972, comme de celui de Paris 7, mais plus profondément, la mise à jour des liens profonds et complexes entre croyances et institutions religieuses et pouvoir. Cette histoire centrée sur les acteurs ne néglige pas pour autant la question du pouvoir, des cadres d'autorité, des formes de domination, voire d'oppression, la dureté des rapports sociaux et le poids des crises et des traumatismes collectifs. Mais par-delà, il s'agit toujours de comprendre les fondements du vivre-ensemble malgache.

Deux ans plus tard, Françoise publie son travail chez Karthala. En France, les critiques insistent sur l'apport de l'ouvrage qui permet de confronter l'exemple d'appropriation chrétienne malgache au reste de l'Afrique. Nombreux sont ceux qui sont sensibles à l'ampleur du matériau analysé de manière rigoureuse et au regard neuf proposé<sup>91</sup>. C'est une œuvre mature qui suscite discussions et admiration. Les spécialistes d'histoire religieuse, peu familiers des mondes non-européens, apprécient l'armature intellectuelle du livre et sa capacité à restituer les subtilités locales<sup>92</sup>. Claude Langlois, ancien de La Bussière, y repère la présentation d'une symbiose entre une culture du livre et un pouvoir enraciné. Il est convaincu par la démonstration de l'existence d'une identité chrétienne solide mais d'un État fragile à la veille de la colonisation<sup>93</sup>.

Pour Françoise, il paraît fondamental de diffuser l'ouvrage à Madagascar, malgré son coût élevé. Elle reçoit pour cela l'appui financier du conseiller culturel français. Une liste comprenant une centaine de noms de personnes et d'institutions est dressée à cette fin, de nombreuses institutions (bibliothèques universitaires, Églises et centres de formations théologiques, Alliance française) devant servir de relais.

Depuis octobre 1973, Françoise n'est retournée que ponctuellement dans l'Île. La première fois en 1977, elle avait été sensible aux changements qui s'étaient opérés dans le pays. À l'Université, dans la plupart des départements, la génération des étudiants des années 1960 a pris le relais des coopérants. Françoise, un peu coupée de ce milieu enseignant, dispose néanmoins de contacts par le biais de ses anciens étudiants du début des années 1970. Par ailleurs, à partir de 1975, il y a eu un vrai réel élan dans le domaine historiographique. Cherchant à « décoloniser l'histoire », la génération d'*Omal*

90. F. Esoavelomandroso-Rajaonah le perçoit ainsi dans son compte-rendu paru dans le n° 39 de la revue *Jureco*, de mars-avril 1990.

91. C. Robineau dans les *Cahiers des Sciences Humaines*, XXIX, n° 4, 1993, p. 813-815.

92. *Les Annales*, 1997, LII, n° 1, p. 201-204.

93. *L'Histoire*, n° 163, février 1993, p. 53.

sy *Anio*<sup>94</sup>, revue emblématique du département d'histoire de l'Université de Tananarive, stimulait les recherches. Plusieurs colloques régionaux furent organisés. Mais sous la II<sup>ème</sup> République, au sein du pouvoir l'histoire intéressait moins que l'économie d'orientation marxiste. Il était par exemple impossible de réaliser un manuel d'histoire remplaçant l'ouvrage de Deschamps édité en 1960. Les difficultés économiques des années 1980 n'arrangèrent rien. C'est dans ce contexte que Françoise revient une nouvelle fois en 1983 puis en 1989. Par ailleurs, *Bible et pouvoir* sort en 1991, l'année de l'ébranlement de la II<sup>ème</sup> République. Comment le livre est-il accueilli ?

Dans les familles de classes moyennes et des milieux de l'élite, l'histoire a d'abord une dimension généalogique, familiale. Consulter un livre d'histoire, c'est d'abord y chercher dans l'index le nom de l'ancêtre pasteur, catéchiste, officier de l'époque royale. Or, l'écriture de l'histoire conduit à une distanciation qui signale justement l'écart avec le mémoriel qui s'incline devant la valeur émotionnelle des faits. « L'opération historique » (de Certeau) peut être ressentie comme une réification des acteurs. Certains lecteurs malgaches peuvent aussi contester la possibilité, dans la veine par exemple de Terence Ranger et d'Eric Hobsbawm, d'historiciser la « tradition »<sup>95</sup>, avec le *famadihana* en particulier. Là encore, proposer une interprétation, c'est banaliser voire désacraliser<sup>96</sup>. Pourtant, si des Malgaches peuvent avoir peur d'un « vol d'ancêtres », ou d'être « trop bien compris »<sup>97</sup>, d'autres sont au contraire reconnaissants à Françoise Raison-Jourde d'intégrer des trajectoires familiales dans un ensemble plus vaste : une histoire nationale. La multitude de récits de vie qui émaillent la thèse, le sens de l'écriture et la volonté de clarté qui s'y manifestent rendent cette histoire « respirable », ouverte. L'interprétation n'enferme pas, n'est jamais univoque.

#### *Élargissement ou renversement des perspectives ?*

Après *Bible et pouvoir*, Françoise est à l'origine de plusieurs projets collectifs qui poursuivent son exploration des fondements et des dynamiques socio-politiques et culturelles malgaches. Elle se rend désormais chaque année dans la Grande Île où elle consolide ses liens avec divers départements d'Histoire : à Tananarive, Tamatave, Tuléar. Elle dispose de quelques fonds

94. D. Nativel, « Le renouveau de l'écriture de l'histoire de Madagascar : des érudits de l'époque coloniale aux historiens d'*Omalý sy Anio* (années 1950-années 1990) » in S. Awenengo, P. Barthélémy & C. Tshimanga (textes rassemblés par), *Écrire l'histoire de l'Afrique autrement ?*, Cahier « Afrique noire », n° 22, Paris, 2004, p. 103-127.

95. E. Hobsbawm & T. Ranger (eds.), *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, 322 p.

96. Ces remarques sur la question, aujourd'hui classique, des rapports entre histoire et mémoire ont été abordées de manière plus approfondie dans D. Nativel, « L'historien et le défi des mémoires à Madagascar. Construction de l'objet et demande sociale », in S. Dulucq & C. Zytnicki (dir.), *Décoloniser l'histoire ? de « l'histoire coloniale » aux histoires nationales en Amérique latine et en Afrique (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, publication de la Société française d'Histoire d'Outre-Mer, Paris, 2003, p. 151-167.

97. Lucile Jacquier-Dubourdieu, entretien.

pour un groupe d'étudiants français et malgaches<sup>98</sup> travaillant sur des questions proches de ses sujets de prédilection, elle peut poursuivre l'exploration de thèmes analysés dans sa thèse, en s'ouvrant sur le XX<sup>e</sup> siècle. *Les Ancêtres au quotidien*<sup>99</sup>, écrit en collaboration avec deux anthropologues, Malanjaona Rakotomalala et Sophie Blanchy, délaisse le christianisme, l'élite et les milieux intermédiaires au profit d'une étude des pratiques populaires. Les auteurs partent d'une problématique centrale : comment expliquer l'émergence dans l'espace public de cultes ancestraux (royaux en particulier), longtemps occultés voire stigmatisés par les élites christianisées ? La mise en perspective historique nous permet d'observer que les « fièvres » rituelles cycliques sont une des réponses aux crises du moment (épidémies, crises économiques, mise en place de la colonisation, répression de 1947). Cette réponse passe par un retour aux lieux (« cristallisation de l'histoire ») – en l'occurrence d'anciens sites royaux merina – dont les esprits les plus puissants (*tale*) sont mobilisés par des tradithérapeutes ou *mpitaiza* (qui se disent possédés) guidant des pèlerins, d'origine modeste, venus de Tananarive ou de ses environs. L'originalité du livre, qui mêle de manière polyphonique trois voix, trois rapports au sujet et à Madagascar, ceux des auteurs, ne tient pas seulement à la densité et à la richesse de ses analyses, mais aussi à sa construction. Les passages les plus théoriques trouvent des contrepoints dans la restitution de voix particulières. Elle rend attachants aussi bien les acteurs du culte les plus charismatiques que les plus modestes. Ce « quotidien » permet de saisir comment les esprits ne sont pas seulement au service des souverains mais aussi des plus humbles.

*La nation malgache au défi de l'ethnicité*<sup>100</sup>, actes d'une table ronde tenue à Paris 7 en 1998, dans le prolongement du séminaire et de la thèse de Françoise sur la construction nationale, aborde une question controversée dans les années 1990 : la création de provinces autonomes par Didier Ratsiraka, en 1999, ne risquait-elle pas de faire éclater le cadre national en réveillant des tensions ethniques ? Le livre, où interviennent historiens et sociologues, n'est pas consensuel mais insiste sur la force du désir de vivre ensemble des Malgaches. Sa couverture, le tissage d'un *lamba*, met en valeur cette capacité à construire une histoire commune malgré les particularismes et leur instrumentalisation par les politiques. L'ouvrage ne débouche pas sur la seule critique des élites impuissantes à dégager une vision unitaire de l'Île. Il insiste plutôt sur l'idée d'une « unité qui se construit par le bas », à travers les pèlerinages, les musiques, l'ensemble des cultures populaires où les frontières ethniques « deviennent floues » et ne sont plus des obstacles.

Les deux numéros de *Politique Africaine*<sup>101</sup> dirigés par le couple Raison sur les crises politiques de 1991 et 2002, au-delà d'une explication de fond sur les faits eux-mêmes (la fin de la II<sup>ème</sup> République puis l'avènement au pouvoir du

98. En particulier, Hermerson Andrianetrazafoy et Thomas Solondraibe.

99. M. Rakotomalala, S. Blanchy & F. Raison-Jourde, *Les ancêtres au quotidien. Usages sociaux du religieux sur les Hautes Terres malgaches*, Paris, L'Harmattan, 529 p.

100. F. Raison-Jourde & S. Randrianja (dir.), *La nation malgache au défi de l'ethnicité*, Paris, Karthala, 2002, 443 p.

101. *Politique Africaine*, n° 52, 1993, 189 p. ; *Politique Africaine*, n° 86, 2002, 212 p.

président Ravalomanana) se penchent sur la question de la légitimité des détenteurs du pouvoir, sur laquelle Françoise avait beaucoup travaillé dans l'introduction des *Souverains* et dans *Bible et pouvoir*. Là encore, il ne s'agit pas uniquement de mettre en œuvre une sociologie du pouvoir, ou de faire une généalogie de l'État, mais de comprendre comment le pays vit en profondeur son rapport au pouvoir et pourquoi, périodiquement, il s'enflamme<sup>102</sup>.

### *Une œuvre ouverte*

Françoise Raison-Jourde a beaucoup appris et continue d'apprendre de Madagascar et des Malgaches. N'est-elle pas à l'affût de tout ce qu'elle voit et elle entend ? Dans la rue, dans un temple, à la campagne... cette curiosité correspond à sa vision intégratrice de l'histoire : élites, lettrés, intellectuels, gens de l'oralité, paysans, urbains font partie du champ d'observation.

Son désir de revenir à Madagascar, de ne pas s'en remettre à la seule médiation de l'écrit, à une seule « bibliothèque Madagascar » et adopter alors une posture orientaliste, explique cette volonté de saisir cette histoire dans son cours même. L'historien se doit de mettre à jour, à la manière d'un archéologue, le monde social ancien et, parallèlement, manifester pleinement une présence. Pour Françoise Raison-Jourde, Madagascar n'a donc jamais constitué un terrain, mais un espace privilégié, familier qui reste toujours à découvrir. *Vazaha*, elle le demeure. Madagascar est ce « détour et cet accès » dont parle François Jullien et qui permet de se penser autant que de penser l'autre<sup>103</sup>. En retour, la dynamique que produit cet état de recherche permanente défiant le jeu sclérosant des institutions incite au partage du savoir.

L'œuvre est donc toujours ouverte : elle propose un état des lieux, indique des pistes, invite à cheminer. L'interprétation est tissée par le dialogue avec les aînés, les pairs, les plus jeunes. Ces discussions se poursuivent, à leur façon, après la disparition de certains d'entre eux, véritables « amis intérieurs » (Péguy)<sup>104</sup>. Dans beaucoup de ses textes, Françoise reste fidèle à la pensée si stimulante et profonde de Michel de Certeau. Althabe, pour lequel elle se montre admirative et critique<sup>105</sup> reste un point de repère humain et intellectuel, même s'il se réoriente, dès 1973 vers la France des HLM, plus tard l'Argentine, puis la Roumanie. Elle remarque aujourd'hui qu'« après avoir fait un accueil très positif aux *Souverains de Madagascar*, Althabe a été indifférent à la thèse et dubitatif à propos des *Ancêtres au quotidien*. Pourquoi, selon lui, faire de

102. En juillet 1991, le poète Elie Rajaonarison, de passage chez les Raison, écrit son espoir mêlé d'inquiétudes : « De nouveau/ bouillonne le Pays menaçant/ encore ?! » (traduction de P. Rakotolahy). Cf. E. Rajaonarison, *Ranitra*, Saint-Denis de La Réunion, Éditions Grand Océan, 1999, p. 230.

103. F. Jullien, *Le détour et l'accès. Stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Paris, Le Livre de Poche, 1997, 397 p.

104. C. Péguy, *Notre Jeunesse*, Paris, Folio, éd. 2006, p. 166.

105. Elle critique à la fois les aspects historiques, négligés par Althabe, et anthropologiques (une vision univoque du *tromba*) de son travail dans « *Oppression et libération à l'épreuve du temps. Regards d'une historienne* », in *Journal des Anthropologues*, numéro en hommage à G. Althabe, 2005, n° 101-103, p. 189-226.

« l'historicisme » à propos de la possession ? » Or, le but de Françoise était précisément « d'historiciser pour convaincre que les couches sociales les plus dominées ont leur mode de subjectivation, d'action et que leur inscription dans l'Histoire doit être relevée »<sup>106</sup>.

Elle édite avec Roselyne Rahanivoson la thèse d'Anne-Marie Goguel et souhaite faire de même pour celle de Guy Jacob, ancien collègue à l'Université de Tananarive dans les années 1960<sup>107</sup>. En avril 1998, elle organise une séance en hommage à Charles Ravoajanahary à Paris 7 où interviennent des proches<sup>108</sup>. Plus récemment, elle s'est particulièrement impliquée dans une journée à la mémoire de Claude Liauzu, historien qu'elle appréciait et qui était intervenu à la table ronde sur les rapports interethniques.

Avec Gérard Roy, elle a engagé une recherche sur l'interaction entre les coopérants, les membres du MONIMA (en particulier Monja Jaona) et les paysans du Sud-Ouest<sup>109</sup>. Le monde idéologiquement cloisonné des *Vazaha* à Tananarive dans les années 1960 n'avait pas permis de rapprochement intellectuel entre eux deux. Le recul autorise des réflexions partagées sur un même objet.

Un dialogue se poursuit aussi avec les plus jeunes. C'est en partie par eux que Françoise prend la mesure des changements intervenus à Madagascar et s'interroge sur le sens actuel des grands repères de la vie sociale malgache : la solidité du lien aux ancêtres et aux églises, le rapport au pouvoir, les modalités de « l'invention de soi » en contexte à la fois globalisé et paupérisé. Il y a surtout ce désir de penser toujours avec autrui, être dans un entre-deux fécond et non dans la posture de celui qui accumule des vérités.

---

106. Entretien, janvier 2009.

107. L'édition numérique de la thèse a été rendue possible grâce au travail d'Odile Vacher et d'Annette Jacob Vacher.

108. Outre deux de ses enfants, des amis malgaches et français anciens coopérants comme G. Althabe, J.-P. Hammer et A. Rey-Golzeiger.

109. *Paysans et intellectuels entre marxisme et populisme. De Monja Jaona à Ratsimandrava*, ouvrage à paraître courant 2009 aux éditions Karthala.



## 2

# Françoise Raison-Jourde, pilier (*andry*) de la maison Histoire franco-malgache

Gérard ROY\*

### Introduction

Comment me situer aux côtés de ceux qui ont décidé de rendre hommage à Françoise Raison-Jourde, de témoigner leur estime, leur reconnaissance à l'historienne, professeure et chercheuse ? Je ne suis pas historien, je n'ai jamais été son élève ; chercheur économiste anthropologue, je l'ai été sur son terrain privilégié, Madagascar. Mais nous ne nous y sommes pas rencontrés quand, durant quelques années, nous étions présents ensemble dans la Grande Île. Après dix années passé là-bas, de 1961 à 1971, j'ai travaillé sous d'autres cieux, toujours habité il est vrai par le passé malgache. Concentré sur une recherche en France d'abord pendant près de dix ans, puis au Brésil pendant plus de dix ans, ce n'est que depuis un an et demi que je suis vraiment présent en France... Et pourtant, jetant un regard sur ce parcours, je vois que notre rencontre est une longue histoire qui couvre ces quarante années. Où est la magie ?

Une image me vient. Je me vois, au cours de ces longues années d'âge mûr, comme une sorte d'Ulysse se déplaçant dans des espaces variés, pris dans la lunette d'approche d'un observatoire solidement implanté sur la terre ferme française, sous le regard d'un œil scrutant l'espace et écoutant le silence. Un regard qui sait de l'existence de pépites d'enquêtes rurales et de documents d'engagement politique malgaches des années 1960-1970 sommeillant sur quelques étagères de maison de bord de mer et qui est hanté par leur évanouissement. L'observatrice émet des signaux lumineux que le voyageur – centré sur lui-même et tout aux attractions qui lui sont propres – perçoit avec sympathie et auxquels il répond par intermittence. Il revient épisodiquement pour des temps courts d'abord, puis plus longs, vers la terre de l'observatoire et il rencontre chaque fois l'émettrice. Il finit par découvrir autour du pilier (*andry*) d'une maison franco-malgache une vie intense peuplée d'êtres qui,

---

\* IRD.

comme lui, sont l'objet de la même attention et subissent la même attraction. Un espace hospitalier, d'activités intellectuelles mais aussi fraternelles, où se côtoient étudiants, professeurs, chercheurs, amis, compagnons de solidarité, français et malgaches. Tout un monde qui partage le même intérêt pour les relations entre la France et Madagascar, auquel est fixé cependant l'objectif, dans un accompagnement affectueux mais d'une main de fer, de sauver par l'écriture ce qui, du passé ou du présent, est menacé d'évanouissement. On a compris que l'observatoire c'est la maison de Françoise Raison-Jourde et de Jean-Pierre Raison, son mari, et que l'observatrice, le pilier, c'est l'historienne, professeure et chercheuse émérite de l'Université, que nous honorons.

Il ne peut s'agir de ma part de dire toute l'importance de l'œuvre accomplie par Françoise ; l'accueil reçu lors de chaque publication par des collègues éminents en a témoigné. Y ajouter, revient aux étudiants, professeurs, chercheurs qui ont croisé et continuent de croiser son chemin. Je peux, plus simplement, faire le récit d'une rencontre réciproque progressive, au cours des années, où l'attention reçue par l'un valorise peu à peu la part de l'expérience malgache menacée, et où l'attention donnée à l'autre en retour, révèle quelques-unes des facettes de la femme universitaire attelée au sauvetage du vivant ; un vivant qui a été ou qui est en train de se déployer sous nos yeux, dans ses manifestations les plus discrètes comme dans ses dimensions les plus remarquables.

Dans un second temps, je dirai ce que l'amitié m'a permis d'entrevoir des origines d'une vocation d'historienne, des ressorts d'une attention peu commune aux autres – individus ou sociétés – orientée inlassablement vers le sauvetage, par l'écriture, de leur mémoire.

### **Itinéraire d'une rencontre**

Au départ, il y a donc le partage en commun d'un même firmament malgache, avec quelques décalages dans les temps de présence : j'arrive à Tananarive en décembre 1961, Françoise en octobre 1965. Je quitte Madagascar en juillet 1971, elle, en décembre 1973. Nous coexistons peu de temps ensemble à Tananarive (dans le centre ORSTOM où Jean-Pierre Raison, son mari, est, comme moi, chercheur), car je travaille sur Antsirabe, où je m'installe durablement avec ma famille en octobre 1967, tandis qu'elle demeure dans la capitale.

Jetant un regard aujourd'hui sur cette période 1965-1971, je retiens, pour ma part, un climat de distance, d'abord à Tananarive puis à Antsirabe, à l'égard des géographes dont Jean-Pierre est un représentant éminent – Françoise ne fait pas partie de l'ORSTOM – et également, hors l'amitié, des autres chercheurs, sociologues ou économistes. J'ai dû faire face, seul, de 1962 à 1965, à de lourdes enquêtes sur les migrations intérieures, les structures d'accueil dans l'Ouest et une société d'aménagement, pour le compte du Commissariat au Plan

de la République Malgache<sup>1</sup>. À partir de 1966, ayant obtenu le privilège de mener une recherche sur fonds propres, je me tourne vers les communautés paysannes de la région du Vakinankaratra. Mais je fais le va-et-vient régulier entre Tananarive et Antsirabe de 1966 à octobre 1967 ; les conditions existent donc de rencontres entre chercheurs. Pourquoi alors ce « climat de distance » ? Faisons la part d'un certain repliement sur soi s'accroissant à Antsirabe, mais là n'est pas l'essentiel, car la convivialité au quotidien existe avec les autres chercheurs. D'ailleurs, depuis 1962, je suis dans une relation étroite avec un chercheur confirmé, Gérard Althabe, en face duquel j'ai été placé, et je me suis placé d'emblée, en position d'élève. C'est là qu'il faut chercher l'origine et l'explication de cette « distance ». Distance est d'ailleurs un faible mot dès lors que je fais entrer en jeu Gérard Althabe. L'expression « Ignorance hautaine de l'autre » convenait alors mieux, je crois.

Nous sommes, au début des années 1960, au lendemain de l'Indépendance. Beaucoup d'entre nous, jeunes chercheurs – je parle de ceux qui ont délibérément une posture de gauche –, sont pris dans le discours ambiant du « développement » et de la « coopération ». Avec le recul je vois au départ, chez moi, une certaine disposition humaniste de gauche vis-à-vis de la situation. Certes, ce sont les acteurs de la colonisation qui se retrouvent face à face du fait de la forme prise par une indépendance octroyée mais ne sont-ils pas désormais dans un rapport d'égalité ? Une nouvelle qualité de relations doit pouvoir s'établir entre Français et Malgaches. Althabe croise alors mon chemin. Il dénonce avec force dans tout son être, physique et intellectuel, le caractère mystificateur de la relation de coopération : « Nous sommes en présence d'une décolonisation conservatrice et ce n'est pas dans une nouvelle intersubjectivité qu'il faut se situer ; les rapports sont contradictoires et antagonistes ». Ses références théoriques sont Marx revu par Sartre (*La critique de la raison dialectique*) et H. Lefebvre (*La critique de la vie quotidienne*). Hôte assidu de notre maison, la personnalité de Staline occupe une grande place dans ses propos familiers. C'est le diktat d'une pensée et le monde des chercheurs est partagé entre ceux qui « suivent » et ceux qui ne « suivent » pas. Comme il n'y a qu'une vérité, la situation est dichotomique, l'omnipotence règne. Le discours d'Althabe retentit en moi avec force, comme une sorte de *réveil*. Les fortes résonances d'une humiliation et d'une exploitation vécues par l'enfant et l'adolescent sous-tendent sa position idéologique, et rencontrent ma propre histoire. Nous nous entendons : lui écorché vif et moi « incorché » vif, si j'ose dire. Je ne suis pas séduit par la personnalité que révèlent le diktat et l'exclusion, mais je « suis » le chercheur : sa problématique, sa pratique de recherche de terrain en milieu rural et l'élaboration théorique progressive des matériaux, qu'il me fait partager sans réserve, sont fascinantes... La méthode

1. *Étude sur les migrations intérieures de population à Madagascar*, ORSTOM, Commissariat au Plan de la République Malgache, Tananarive, 1965, 180 p. ; *Étude d'une Société d'aménagement dans le Moyen-Ouest malgache*, la SOMASAK, ORSTOM, Commissariat au Plan de la République Malgache, Tananarive, 1966, 80 p. ; *Réflexions et documents sur la création de Structures d'accueil dans l'Ouest malgache*, ORSTOM, Commissariat au Plan de la République Malgache, Tananarive, 1967, 100 p.

d'enquête, la « stratégie de pénétration » dans les communautés villageoises, la « communauté servile et la communauté réelle », la « conscience verbale », le « mode de communication par médiation personnalisée », concept qu'il est en train d'élaborer etc... Toutes choses que l'on retrouvera en 1969 dans l'ouvrage devenu un classique de l'anthropologie, *Oppression et libération dans l'imaginaire*<sup>2</sup>.

Mais il y a ceux qui ne « suivent » pas, géographes, sociologues, économistes, arrivés à Madagascar déjà armés pour l'enquête, par leur formation et leurs expériences, et à la sensibilité moins démonstrative. Parmi eux, Françoise, à Madagascar, parce que « femme de Jean-Pierre Raison » (« *Jean-Pierre Raison mivady* »). Ah ! comme elle souffrait, me dira-t-elle plus tard, de cette formule de présentation aux autres qui la posait uniquement en épouse, et mère, figurante en quelque sorte, sur la scène scientifique et politique. Normalienne, agrégée d'histoire, très vite elle obtient un poste de professeure d'Histoire au Lycée Gallieni (1966), puis à l'Université Charles de Gaulle (1968).

Devenue « coopérante », elle se positionne, dans une réaction épidermique, à l'écart de ceux pour qui Madagascar s'assimile à « une colonie de vacances »<sup>3</sup> ; femme de gauche assumée – étudiante en khâgne à Clermont-Ferrand, elle a œuvré dans le camp des femmes algériennes –, elle n'opte pas, par méthode et par inclination personnelle, pour une contestation radicale : elle se choisit en toute lucidité observatrice, et participante discrète, du jeu des acteurs engagés français et malgaches.

Tout ce monde de chercheurs « de gauche » français aurait pu se rencontrer sur un terrain commun de dialogue, avec les intellectuels malgaches engagés, parmi lesquels notamment Manandafy Rakotonirina et Charles Ravoajanahary, dont l'efficiente présence auprès d'eux d'Anne-Marie Goguel, professeure de philosophie au Lycée Gallieni, avait facilité l'approche. Dans la seconde moitié des années 1960, chacun d'entre nous avait des contacts personnels avec ces intellectuels ouverts au dialogue. Il y avait des différends idéologiques mais chacun d'entre nous avait « ses Malgaches » et par une sorte de comportement névrotique de part et d'autre, les relations entre les Français et les Malgaches qui s'étaient choisis étaient imprégnées d'un climat de compétition et de « secrets d'alcôves ». On ne débattait pas vraiment. Je sais aujourd'hui que Françoise – et Jean-Pierre – échappaient à ce travers, accueillant chacun et visitant chacun, Françoise faisant son miel avec discernement de tous les sucs qui se présentaient.

Je me suis donc éloigné de Tananarive, pour accomplir une recherche à la campagne, autour de la ville d'Antsirabe. Je gardais contact avec Althabe et avec les intellectuels malgaches. L'imprégnation reçue de la démarche althabienne me fit adopter une méthode d'enquête proche de la sienne.

---

2. G. Althabe, *Oppression et libération dans l'imaginaire. Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*, Paris, Maspero, 1969, 354 p.

3. F. de Negroni, *Les Colonies de vacances : portrait du coopérant français dans le Tiers-monde*, Paris, Hallier, 1977, 229 p.

Toutefois, je ne partageais pas la règle impérieuse de sa démarche d'enquête selon laquelle le chercheur doit se garder de « troubler en quoi que ce soit l'eau du terrain ». Certes, il prenait grand soin d'observer la relation chercheur-villageois – d'où sa fameuse stratégie de pénétration, il ne s'agissait pas de se leurrer à propos d'une soi-disant objectivité –, mais une fois réalisé l'accès à la « communauté réelle » présente derrière la « communauté servile », il fallait observer et s'en tenir là. Je pensais, de mon côté, qu'il fallait aller au-delà : s'intégrer dans la communauté pour avoir accès à une parole libre de chacun des membres sur les rapports internes et les rapports au pouvoir (*fanjakana*) tout en posant, rigoureusement, un rapport d'égalité de chacun face à l'équipe d'enquête. Cette position était rendue possible par la qualité de la relation établie entre mon assistant et moi-même dans le rapport à la situation du pays en général et au peuple malgache des campagnes en particulier. Avec Jean-François Régis Rakotonirina, c'était « le même combat » : connaître pour changer, dans la certitude commune partagée d'une perpétuation dans le présent de l'ordre colonial. Pour Althabe, le couple chercheur français – enquêteur malgache reproduisait aux yeux des villageois la relation *vazaha*-malgache de la « décolonisation conservatrice » et il jugeait essentiel mais suffisant d'être attentif à la relation.

Notre pratique d'enquête nous a permis de recueillir – nous travaillions beaucoup au magnétophone tant pour l'enregistrement des événements de la vie quotidienne que pour les entretiens individuels et les réunions d'habitants – des matériaux importants sur le vécu villageois et la conscience paysanne. Nous aurions pu nous en tenir là et nous livrer simplement à l'élaboration théorique de ces matériaux, en mettant en évidence les possibles d'évolution inscrits dans la situation concrète. Il faut se souvenir du climat idéologique et politique du moment, dans le monde et à Madagascar. Les années soixante, c'est Cuba, la Tricontinentale, le Vietnam, le Maoïsme et Lumumba en Afrique etc... C'est aussi Marx, Sartre, les *Cahiers Maspéro*... Et, à Madagascar, c'est Monja Jaona... avec lequel nous avons des contacts réguliers.

Ce « climat », vécu intensément dans toutes ses dimensions médiatiques et livresques..., va nous conduire à « forcer nos matériaux », à leur faire dire plus qu'ils ne disaient : les simples différenciations internes à la communauté villageoise, révélées par l'analyse économique, quoique bien éloignées de la « décomposition » de la paysannerie dont parle Lénine dans le *Développement du capitalisme en Russie* – devinrent des antagonismes de classes : les « grands » (*lehibe*) et les « petits » (*madinika*) furent traités intellectuellement comme des « exploités » et des « exploités ». La conscience paysanne spontanée aliénée des « petits », imaginant la recreation possible d'une unité et d'une union mythiques entre Malgaches, devait être soumise à la critique. Nous nous mîmes à nous penser comme « intellectuels organiques » et, la référence à la pratique maoïste aidant, c'est au sein de cellules clandestines que devait s'effectuer l'élévation du niveau de conscience. L'activisme récurrent de Monja Jaona nous y poussait et nous nous sommes résolus à un engagement à la fin de l'année 1968. À ce moment, nous avons pris nos distances à l'égard des intellectuels tananariviens proches également de Monja Jaona, Manandafy

Rakotonirina et Charles Ravoajanahary, qui jugeaient prématurée une telle organisation. À vrai dire, dans le moment, nous ne partagions pas non plus le « prurit » d'agir du leader du MONIMA<sup>4</sup> ; notre démarche visait à « élever le niveau de conscience des *madinika* » au sein de cellules en formation. Mon assistant, frère en lutte, avait établi notre propre réseau d'intellectuels tananariviens.

Je dois ajouter que j'avais accepté, en 1967, le cours d'Économie et de Sociologie du Développement, à l'Académie Militaire d'Antsirabe, créée en 1966, accueillant pour la première fois les élèves officiers malgaches et africains. La pratique d'enseignement que nous avons adoptée, mon assistant et moi-même, sur trois années de formation d'une promotion – alterner travail théorique et travail de terrain dans les communautés villageoises préalablement étudiées par nous – avait fait naître en nous l'espoir que certains officiers ne seraient pas hostiles à une mobilisation pour notre cause... Une étude sur les *Rapports entre la Gendarmerie et la population*, commandée en 1970, par le Colonel Commandant la Gendarmerie Nationale, Richard Ratsimandrava, et son exposé, en mars 1971, à l'École de Gendarmerie de Moramanga en présence du Colonel, le contact renouvelé avec d'anciens élèves-officiers devenus officiers-élèves, devait nous entretenir dans cet espoir, élargi au Colonel lui-même. Un Colonel qui va réprimer la révolte du Sud en avril 1971 – notre Rapport est remis en février 1971 –, en y envoyant cependant de préférence nos anciens élèves...

1971 est une année charnière. En début d'année, les étudiants bougent à Tananarive et en avril le Sud malgache se soulève. En juin, c'est le ministre de l'Intérieur, André Resampa, qui est dénoncé pour une conjuration, en collusion avec les États-Unis, et en octobre c'est la découverte d'un « Complot maoïste » à Antsirabe dans lequel sont impliqués un chercheur de l'ORSTOM et son assistant. Dix-sept militants et intellectuels sont arrêtés et emprisonnés – ils seront amnistiés et libérés en juin 1972 – ; des villageois et des ouvriers sont détenus pendant quelques semaines. Je suis en France, faisant l'objet d'une demande d'extradition, mais « la France n'extrade pas ses compatriotes... ». Le pouvoir est chancelant, mai 1972 le fera tomber.

Pendant ce temps, les chercheurs basés à Tananarive, accomplissaient chacun pour soi, mais dans un dialogue entre eux, des recherches importantes dans les campagnes : Jean-Pierre Raison sur les Hautes Terres, Robert Cabanes et Roland Waast sur les Côtes, Emmanuel Fauroux dans le Vakinankaratra, Alain Bernard sur la Côte Est, à Tamatave... Ils étaient parfaitement sensibles au contenu néo-colonial de la situation politique de l'Île, entraient intensément en dialogue avec les intellectuels malgaches et agissaient à leur manière. Ils savaient peu de moi et je savais peu d'eux.

Françoise, arrivée dans le sillage de Jean-Pierre, obtenait rapidement une place institutionnelle. Je savais peu d'elle également, ignorant l'usage fructueux qu'elle faisait de sa situation personnelle, somme toute « en retrait » par rapport à la position dominante occupée par les chercheurs. Je le découvrirai beaucoup

---

4. *Madagasikara Otronin'ny Malagasy*, parti politique fondé par Monja Jaona.

plus tard. Ébauche des grandes lignes de sa recherche d'historienne sur le religieux et le politique ; attention extrême à la qualité des rapports qui se créent entre Français et Malgaches, en situation néo-coloniale, dans le moment symptomatique de la rencontre entre le professeur *vazaha* et ses élèves merina, dont elle rendra compte plus tard dans « L'angoisse du prof au moment de la traversée du miroir »<sup>5</sup>; multiplication des rencontres avec les intellectuels malgaches susceptibles de lui ouvrir les secrets du rapport de l'Autre à sa propre histoire (Charles Ravoajanahary sera son interlocuteur privilégié) intérêt sans faille pour ce qui se passe d'important autour d'elle, les recherches d'Althabe notamment, mais elle est préoccupée par la profondeur historique de son travail, limité à 1947<sup>6</sup>. Elle rencontre Manandafy, sait de ses choix et engagements politiques, de Monja Jaona, du MONIMA ; elle se défie de l'engouement et préfère camper sur la lucidité. Trait profond de sa personnalité, au-delà de la démarche prudente de l'historienne ? Nous y reviendrons.

À la fin de l'année 1971, je suis donc en France et l'ORSTOM est en effervescence à Tananarive ; la découverte largement médiatisée du « complot maoïste dans lequel un chercheur de cette institution et son assistant sont impliqués » – le Colonel, Commandant la Gendarmerie Nationale, a fait irruption en personne à Tsimbazaza pour enquêter – a placé l'institution *vazaha* sur le devant de la scène. Les chercheurs des sciences de la nature s'en donnent à cœur joie contre les chercheurs des sciences humaines – ironie de la situation, combien parmi ceux-là étaient sensibles à son contenu néo-colonial ? – tandis que la très grande majorité de ceux-ci montrent une grande solidarité. J'en ai écho auprès d'Anne-Marie Goguel qui m'héberge à Paris quand je m'échappe de Nantes, où je réside de fait et où la Direction de l'ORSTOM m'a « assigné à résidence ». Je suis peu disert : je sais bien sûr de l'organisation clandestine mais quand je suis parti en congés, en juillet 1971, le moment était à la formation idéologique à l'intérieur des cellules et non à l'action ; j'ignore ce qui s'est passé. Peu à peu s'échafaudent des interprétations, plus ou moins bienveillantes, dont le bulletin *Groupe d'Information Madagascar-Océan Indien* (GIMOI) se fait l'écho. En fait de complot « maoïste » il s'agirait d'un complot « catholique » et j'aurais été égaré par mon assistant. Althabe ne craint pas de me dire, quand paraît dans *Le Monde* l'affaire du « complot maoïste » : « Régis t'a trahi ». Parole amicale s'il en est, que j'interprète comme une nouvelle péripétie de la compétition pour le leadership entre intellectuels français, pour apparaître le plus « révolutionnaire » et le « plus Malgache »...

Françoise est amie d'Anne-Marie Goguel et celle-ci a recueilli de ma bouche toute « ma » vérité sur l'organisation d'Antsirabe. De loin, Françoise est dans la position d'inclination sympathique d'un : « il faut voir ». Elle se préoccupe de mon « exil » nantais et de mes difficultés à m'y installer. Son parti pris est celui

5. In M.-C. Baques, A. Bruter & N. Tutiaux-Guillon (dir.), *Pistes didactiques et chemins d'historiens. Textes offerts à Henri Moniot*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 9-30.

6. F. Raison-Jourde, « Oppression et libération dans l'imaginaire à l'épreuve du temps. Regards d'une historienne », in *Journal des Anthropologues*, n° 101-103, numéro en hommage à Gérard Althabe, 2005, p. 189-226.

de l'attente, l'exigence de lucidité toujours. Elle ne me connaît pas vraiment mais a un préjugé favorable en raison de mon engagement... et de mon enracinement rural malgache.

Les derniers mois de 1971 et les premiers de 1972, je suis entièrement absorbé par la situation de mes camarades en prison, je me demande comment leur être utile, je dépouille méthodiquement la presse malgache à laquelle je suis abonné et ce qui paraît en France à propos de Madagascar. J'ai un échange de lettres intense sur la situation malgache avec un chercheur en contact avec J.-F. Régis Rakotonirina. Mon isolement studieux, en grande partie nourri des espérances d'un retour sur la scène politique au moment de la sortie de prison de nos amis et de Monja Jaona, me fait dériver quelque peu vers des constructions abstraites. Je rédige en effet un « Manifeste » et une « Analyse de 72 replacé dans l'histoire malgache depuis 47 ». Tout cela est encore bien imprégné de maoïsme et restera dans mes archives personnelles.

Je n'ai plus les moyens de suivre concrètement ce qui se passe : J.-F. Régis Rakotonirina, amnistié en juin 1972, me tient au courant de sa pratique de syndicaliste et d'une évolution politique que je ne « sens » plus. Vers la fin de l'année 1972, j'ai l'opportunité de rencontrer à l'ORSTOM un chercheur universitaire équatorien qui se dit prêt à parrainer une équipe de chercheurs en sciences sociales. En 1973, une équipe est prête à partir, je suis convoqué par le Directeur de l'ORSTOM qui me déclare : « Roy, le feu est encore sous la cendre, vous ne partirez pas ». Les amis collègues, économiste, anthropologue, géographe partent en Équateur et je reste. Que faire ?

Gérard Althabe, lui-même interdit d'expatriation en conséquence des événements de 1971, a élaboré un projet de recherche d'anthropologie urbaine, en France, en continuité avec sa recherche malgache. Il me demande de travailler avec lui sur le terrain et à l'École Pratique des Hautes Études en Sciences Sociales (EPHESS), où il enseigne désormais. Nous choisissons une ZUP urbaine de Nantes dans laquelle je pourrai sans doute obtenir la location d'une HLM comme lieu d'observation pour conduire la recherche. Mes matériaux de terrain d'Antsirabe et leur première élaboration, soigneusement classés, sont remisés en archives dans l'attente de temps meilleurs. Je vais être présent sur une ZUP nantaise de 1974 à 1982, d'abord avec Althabe sur une recherche strictement fondamentale, puis éloigné de lui car je pense pouvoir valoriser nos connaissances de la population des familles ouvrières dans le sens de l'exploration des possibles d'action qu'elles renferment. C'est la répétition de notre différend méthodologique de Madagascar. Je participe activement aux Mouvements de Femmes, de Jeunes, d'Hommes qui caractérisent ces années 1970. En continuité avec le travail antérieur, j'accepte, en 1980, la responsabilité d'une équipe de chercheurs en sciences sociales chargée, par les HLM de la Ville de Nantes et le Plan Construction du Ministère de l'Habitat, d'assister les quarante architectes recrutés pour la Réhabilitation de l'Habitat social nantais. En 1982, je me retire de l'opération.

S'ouvre alors une période de quelques années durant lesquelles je reprends contact avec mes archives malgaches et me décide à rédiger des *Cahiers*<sup>7</sup> sur mon expérience. Je m'aperçois que Françoise ne m'a pas perdu de vue, que je suis resté vivant dans son champ d'intérêt... Nous nous revoyons. Chaleureusement. Elle m'offre son livre *La colonie auvergnate de Paris au XIX<sup>e</sup> siècle*<sup>8</sup>, me convie à son séminaire de Jussieu pour un exposé sur ma recherche d'Antsirabe ; elle m'incite à rédiger un article sur les élections municipales de 1969<sup>9</sup>, que mon collaborateur et moi-même avons suivies attentivement. Elle me donne à lire la deuxième partie de sa thèse en voie d'achèvement. Je lui communique mes *Cahiers* rédigés et elle s'emploie à établir avec moi la liste des destinataires possibles. L'enchantement malgache, qui ne m'a jamais quitté depuis 1971, prend la forme d'un visage amical et exigeant, qui me tire d'une certaine solitude nantaise – en dépit du travail acharné sur la ZUP –, un exil où l'on m'a relégué et où je me suis laissé reléguer après les événements malgaches. J'entrevois, en observant épisodiquement le monde d'étudiants, de chercheurs, français et malgaches qui entourent Françoise – et Jean-Pierre – à Paris, que le « pilier » accomplit sa tâche d'attention et d'attraction dans de multiples directions, toujours hanté par la mémoire et l'écriture.

J'entrevois seulement ce havre actif et accueillant parce que, dans ces années 1980 qui voient le retour de la gauche au pouvoir et donc l'ostracisme dont je suis l'objet disparaître, je songe à repartir à l'étranger. En 1985, Roland Waast, chef de département, veut élargir le champ d'investigation des chercheurs à d'autres horizons que ceux des anciens territoires coloniaux ; il met les pays d'Asie et d'Amérique Latine à l'ordre du jour. Je me dis que j'ai quelques années encore de recherche devant moi ; la perspective d'investir en langue et en connaissances dans un grand pays pendant dix à quinze ans me séduit. Je fais un projet qui est accepté par un centre de recherche de New-Delhi en 1986. Une maladresse de dernier instant – l'indication sans précaution des États dans lesquels je compte travailler en réponse à une demande du gouvernement indien, conduit ce dernier à me refuser mon projet qui porte sur les Ong : « Le Madya Pradesh et le Bihar sont trop dangereux. Vous devez présenter un nouveau projet ! »

- 
7. G. Roy, *Cahier III, Contribution à l'histoire des Indépendances malgaches. 1959-1961, 1972*, Paris, ORSTOM, mimeo, 1987, 110 p. ; *Cahier IV, Contribution à la connaissance des rapports entre le pouvoir et la population rurale en situation néo-coloniale : l'exemple de la situation malgache des années soixante dans le Vakinankaratra*, ORSTOM, mimeo, 1987, 75 p. TDM ORSTOM, 34-24949- 1988 ; *Cahier V, Familles paysannes malgaches dans la tourmente coloniale et néo-coloniale – Vakinankaratra*, ORSTOM, mimeo, 1988, 117 p. ; *Cahier VI, Idéologies communautaires et mythe de la communauté. Les années soixante à Madagascar*, ORSTOM, 1987, 166 p. TDM ORSTOM, 33-24948-1, 2, 3 -1988.
  8. F. Raison-Jourde, *La colonie auvergnate de Paris au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Ville de Paris, Commission des Travaux historiques, 1976, 406 p.
  9. G. Roy & J.-F. Régis Rakotonirina, « La démocratie des années soixante. Analyse du discours politique de l'AKFM et du PSD lors des élections municipales de 1969 à Antsirabe », in F. Raison-Jourde (dir.), *Émergence des partis et légitimation du pouvoir politique à Madagascar 1936-1972*, Publication du Laboratoire Tiers Monde-Afrique, Université de Paris 7, 1985, p. 111-150.

J'avais dans le même temps une responsabilité dans une Action Scientifique Programmée CNRS-ORSTOM, qui concernait la France et l'Amérique Latine, le Chili et le Brésil plus précisément. Je me suis déplacé dans ces deux pays en mission en 1986. La possibilité est apparue en 1987 d'un accueil dans un centre de recherche de São Paulo, en collaboration avec une professeure de sociologie de l'Université de Campinas. Maria Conceição D'Incao est la spécialiste reconnue des travailleurs itinérants de la canne à sucre (*Boias frias*) et nous élaborons un programme de recherche sur le Mouvement des Sans Terre et les *assentamentos* de la Réforme Agraire qui sera mené d'abord dans l'État de São Paulo, jusqu'en 1995, puis sur le Front Pionnier amazonien jusqu'en 1999. Après ma retraite, je resterai au Brésil jusqu'en 2006.

Le « pilier » dont je m'étais rapproché dans les années 1980 s'éloignait. Pourtant, Françoise juge, avec raison, que notre collaboration n'est pas achevée. Nous nous voyons à mes retours en congés. Elle m'informe de ses travaux, m'offre sa thèse, en 1991, me tient au courant de la situation à Madagascar, me transmet fraternellement en 1995, l'annonce parue dans la rubrique nécrologique de *Madagascar Matin*, du décès de mon assistant de recherche et camarade de lutte, J.-F. Régis Rakotonirina. En 2003, Françoise nourrit le projet d'un Corpus de Mémoires que nous pourrions mener en commun sur l'Expérience scientifique et personnelle de Coopérants pendant les années 1960-1972, à Madagascar. En 2004, elle me confie la lecture critique d'un important article sur le *Fokonolona*. En 2005, elle envisage une publication d'archives, et d'articles s'y rapportant, de la période des années 1960-1975 : il y a les quelques trésors dormant dans ma maison, elle a elle-même beaucoup de choses en attente et nous ne sommes pas les seuls. Une table des matières abondante est dressée.

À partir du milieu de l'année 2006, je fais un retour prolongé en France et m'installe à Paris. La ruche hospitalière des Raison est là. Françoise me motive inlassablement pour la reprise de mes archives. Il faut *écrire* !

Ce qui l'intéresse dans ma recherche c'est, je crois, deux choses. Tout d'abord la découverte d'un monde paysan malgache des Hautes Terres, de communautés villageoises vivantes (*fokonolona*). Un monde paysan étudié du point de vue de son rapport au pouvoir (*fanjakana*) en situation néo-coloniale. Un rapport dans lequel le religieux a une importance centrale, que j'aborde à travers la critique de la notion de *fihavanana* (relations de parenté ou vécues dans les termes de la parenté) et de sa forme d'existence concrète, en transformation du fait de la crise provoquée dans le sein de la communauté par un « réveil » protestant. L'unité de la famille construite sur les médiateurs ancestraux éclate. Les familles sont divisées, les plus aisées ne reconnaissent plus que le Dieu chrétien comme principe d'unité. Il y a désormais deux formes d'existence du « *fihavanana* », ce qui induit de la part des familles de chaque bord un rapport différent potentiel au politique.

C'est en second lieu, le rapport du chercheur que je suis à la situation, sur le terrain de l'engagement politique, à la fin des années 1960 et au début des années 1970. Dans le contexte plus général des relations d'alliance et de rupture

avec le mouvement politique urbain tananarivien du MFM<sup>10</sup> de Manandafy Rakotonirina et, politique national du MONIMA et de Monja Jaona.

Nous reprenons ensemble le projet de publication d'archives des années 1960-1975 : je relis mes réunions et entretiens paysans en vue de *Cahiers de doléances de la paysannerie malgache du Vakinankaratra à la veille de 1972*. Il y a le *Rapport entre la Gendarmerie et la population* commandé par le Colonel Ratsimandrava en 1971 et demeuré confidentiel (à paraître). Je mets à disposition de Françoise mes collections de journaux de ces années (*Lumière, Madagascar Matin, Tselatra etc...*) ; je lui confie des documents importants sur les relations que nous avons entretenues, mon assistant et moi-même, à la fin des années 1960, avec Monja Jaona (une fameuse réunion notamment, le 13 mars 1969, à Antsirabe, réunissant le leader du MONIMA et le responsable des jeunes du mouvement et le Comité régional de notre organisation clandestine dans le Vakinankaratra). Des documents sur notre organisation. Acteur éphémère de l'histoire, je vois l'historienne au travail et mettre en œuvre sa démarche critique. Il faut tout interroger, tout vérifier, tout recouper pour cerner la vérité, confronté à des acteurs facilement enclins à « s'en conter » et à « en conter aux autres ». Questions aux personnes et questions aux archives, françaises et malgaches ; archives qui seront consultées avec une détermination et une patience infinies. Je ne suis évidemment qu'un acteur mineur dans cette période : les années 1972-1975 sont les années Ratsimandrava dans notre projet de publication. Discours, journaux, archives, témoins encore vivants... Françoise est attelée au travail critique de mémoire. Elle travaille sur un temps long et le résultat est à venir.

En contrepartie de l'attention qui m'est portée, je découvre l'ampleur de son travail d'historienne que je n'ai fait qu'entrevoir jusqu'ici. Il y a les épais volumes : *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX<sup>e</sup> siècle* ; *Les Souverains de Madagascar* ; *La nation malgache au défi de l'ethnicité*<sup>11</sup>. Et cette merveilleuse manifestation d'amitié, posthume, qu'est la reprise, l'achèvement et la publication de la thèse, interrompue par la mort, d'Anne-Marie Goguel<sup>12</sup>. Il y a le sauvetage de thésards en perdition, surgis par hasard sur son chemin ; comment Françoise pénètre au cœur de leurs difficultés existentielles, les accompagne patiemment et fermement. Malgaches et Français(es) se reconnaîtront. Et puis la fraternisation au sein d'associations. Un exemple : Françoise, et Jean-Pierre, prennent une participation significative à un grand projet piloté par un collègue malgache géographe, Hervé Rakoto Ramiarantsoa, pour loger des habitants de rue de Tananarive sur des terres situées à une quinzaine de kilomètres. C'est l'opération *Famonjena* pour laquelle ils

10. *Mitolona ho an'ny Fandrosoana an'i Madagasikara* ou Lutter pour le développement de Madagascar.

11. F. Raison-Jourde, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX<sup>e</sup> siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État*, Paris, Karthala, 1991, 840 p. ; F. Raison-Jourde (dir.), *Les Souverains de Madagascar*, Paris, Karthala, 1983, 476 p. ; F. Raison-Jourde & S. Randrianja (dir.), *La nation malgache au défi de l'ethnicité*, Paris, Karthala, 2002, 443 p.

12. A.-M. Goguel, *Aux origines du mai malgache Désir d'école et compétition sociale 1951-1972*, Paris, Karthala, 2006, 378 p.

réussissent à mobiliser un fort groupe d'habitants du quartier de la Roquette, à Paris.

Ce qui retient mon attention dans les écrits de Françoise, c'est plusieurs choses. La pratique d'une critique de l'ethnocentrisme ; l'importance centrale du politique et du religieux dans l'histoire des Hautes Terres ; la conviction forte d'une unité de Madagascar du point de vue de la place du religieux et du politique, d'où son attention égale aux Côtiers, aux Églises chrétiennes et aux cultes autochtones ; une échelle du travail : il n'y a pas pour elle de recherche en histoire qui ne soit « enracinée » dans un contexte local ou régional (d'où son attrait pour l'anthropologie et l'intérêt qu'elle éprouve pour le retour de l'acteur dans la pensée de chercheurs comme Alain Touraine ou Jean-François Bayart)... Par conséquent, elle éprouve une certaine méfiance à l'égard des « spécialistes universels des phénomènes de dépendance » et des analyses focalisées sur le court terme (d'où sa critique alliée à une vision positive de Gérard Althabe dans son introduction aux *Souverains*).

Mais il y a plus, comme un fil rouge qui parcourt tous les pôles d'attention de Françoise, c'est un positionnement, dans les analyses d'ensemble, du côté des « dominés », ceux qui risquent d'apparaître comme les figurants d'une histoire centrée sur les puissants. J'ai parlé de sa critique de l'ethnocentrisme ; les lecteurs de sa thèse ont en mémoire son souci de se placer du côté des « récepteurs » et non des « émetteurs » ; la manière d'aborder les peuples côtiers ou les cultes autochtones... Tout dans sa démarche révèle la préoccupation de l'équité mais aussi de la justice.

Je sais que pour Françoise toutes les manifestations du vivant font Histoire. L'opportunité va m'être offerte, en octobre 2007, de la voir en action sur le terrain, à Madagascar.

### **Un voyage d'étude**

Professeure émérite, Françoise a, après sa retraite, continué avec la même intensité qu'auparavant son travail de recherche. Elle est invitée par le lycée français de Tananarive à un colloque sur *La mémoire de 1947*, un débat entre historiens français et malgaches devant des étudiants du Secondaire de la capitale malgache. Françoise a toujours plusieurs dossiers en chantier ; il ne saurait être question de ne pas mettre à profit une invitation ponctuelle – l'argent de l'université est rare et donc précieux – pour transformer un temps de présence théoriquement court en un séjour d'études, utile à un approfondissement et un élargissement des connaissances. Il y a des archives à consulter et des témoins à rencontrer à propos de l'histoire des années 1960-1975. Il y a le dossier toujours ouvert – après ses travaux et ouvrages sur le XIX<sup>e</sup> siècle et le XX<sup>e</sup> siècle – sur la relation du Politique et du Religieux sur les Hautes Terres et dans les régions côtières, autour des notions de nationalisme, d'ethnicité, d'identité. Beaucoup de choses ont été éclairées par deux ouvrages collectifs déjà cités qu'elle a coordonnés. Un espace géographique et historique demeure inexploré, non pas *pour* elle – elle sait déjà beaucoup par ce qui a été

écrit (revues anciennes, travaux, archives et thèses) à propos du pays tsimihety et de ses habitants – mais *par* elle : pour Françoise, il n’y a pas d’histoire sans terrain. Elle met donc sur pied un voyage dans le Nord-Ouest de l’Île avec un pasteur malgache, Emmanuel D. Tehindrazanarivelo<sup>13</sup>. C’est une personnalité notoire de la faculté de Théologie de la FJKM<sup>14</sup>, il est d’origine tsimihety-sakalava et a rédigé une thèse à partir des écrits de l’un de ses ancêtres éminent. La problématique du voyage est élaborée par Françoise avec le pasteur autour de la formation des élites politiques et religieuses protestantes ; l’itinéraire du voyage a été étudié avec soin pour aller à la rencontre des interlocuteurs significatifs, pasteurs principalement, et des lieux les plus symboliques, villages, temples, *doany* (lieux de culte ancien ou récents), écoles etc.

Françoise me convie à ce voyage de terrain. Le temps de ce moment est, pour moi, celui de la confrontation entre deux regards, celui des années 1960 et celui d’aujourd’hui : les temps ont changé et j’ai changé aussi. Par ailleurs, dans les années de mon étude sur les migrations intérieures dans l’Île, je n’ai pas eu la possibilité de connaître le pays tsimihety ; la perspective de le découvrir me séduit. Mais, au fond, je n’aurais pas fait seul ce voyage : c’est d’accompagner le duo de Françoise et d’Emmanuel qui me stimule et surtout de voir l’amie historienne au contact du vivant.

Parcourir 3 200 kms, en 4 x 4 inconfortable, sur des routes bonnes et moins bonnes, avec un chauffeur inconnu, offre l’agrément d’une convivialité riche de possibilités. Je suis attentif à Françoise. C’est d’emblée une extraordinaire mobilisation des sens. Son regard réagit à chaque apparition d’un paysage changeant. Les lointains montagneux, les vallées proches, les merveilleux cours d’eau qui se perdent dans le lointain la regardent et ils semblent se reconnaître, Françoise leur parle, heureuse de les inclure dans sa vision déjà si ample de la Grande Île. Un village surgit au sommet d’une colline ou dans les bas fonds d’une vallée, enchâssé dans des espaces de culture ; elle s’émerveille et commente son emplacement. On approche d’un village : il y a les maisons en décrépitude, les maisons vivantes et leurs coloris, les charpentes neuves attendant le torchis. Des clôtures délimitent les espaces familiaux. L’immersion, fugace, dans un milieu de vie est, dans l’instant, totale. Elle remarque que Jean-Pierre, son mari géographe, « serait heureux de voir ça ». Je comprends que ce milieu vivant devant elle, elle le respire, l’aspire, s’y berce avec bonheur : c’est celui d’une histoire passée, d’une histoire en train de disparaître et d’une histoire en train de se faire. Paysages, habitats sont le *back ground* d’une histoire plus ample où les acteurs qui l’intéressent et qu’elle va rencontrer, sont enracinés.

À l’intérieur du véhicule, les conversations vont bon train. Les échanges ne cessent pas avec le pasteur Emmanuel. On entre dans le pays de *son* enfance et de *son* adolescence et il en sait tout. Il est une élite intellectuelle du pays tsimihety-sakalava, qui a émergé sur la scène nationale à Tananarive. Françoise aime ces conversations informelles où, en dehors de tout questionnaire

---

13. Les dernières pages du cahier photos sont consacrées à ce séjour en pays tsimihety.

14. *Fiangonan’i Jesosy Kristy eto Madagasikara* (Église de Jésus-Christ à Madagascar).

d'enquête, « sortent » des paroles éclairantes, révélations inattendues, précieuses pour les élaborations à venir.

Le chauffeur, jeune diplômé en rupture d'emploi comme tant d'autres, stupéfait de cette connaissance inaccoutumée de son pays par des « touristes *vazaha* », prend intérêt aux conversations – il y a des pasteurs dans sa famille – ; il devient une source précieuse d'informations sur la vie des classes moyennes pauvres de Tananarive. Observations, conversations, dans la position la plus inconfortable, Françoise note tout sur un carnet. Je pense au laboureur retournant la terre et semant, ou au tisserand réunissant les fils qui viendront sur le métier. J'évoque en moi-même les mains vigoureuses des personnages peints par Van Gogh dans sa période de Nuenen : *Le tisserand* (1864), *Le travail des champs* (1865), *Les mangeuses de pommes de terre* (1865)... Images qui ne sauraient déplaire à la petite-fille jadis fascinée par la grand-mère campagnarde...

Mais il y a l'itinéraire scientifique proprement dit. Les étapes ont été arrêtées sur la carte bien avant le voyage. Il faudra atteindre Mandritsara. La maison d'un pasteur, ami d'Emmanuel, nous y attend. Belle maison construite jadis par un pasteur *vazaha*, surplombant un quartier de la ville. Françoise, indifférente à l'absence de confort, est en joie d'y découvrir une bibliothèque abondante et d'en inventorier le contenu. Les livres, les livres toujours si importants. Le pasteur Périer dirige une école de formation de pasteurs ; il est bien sûr inséré dans l'Église protestante locale avec laquelle il organise pour nous les rencontres et aussi, l'assistance à un culte au temple. Françoise tient l'un de ses interlocuteurs stratégiques. Elle veut voir la campagne environnante, des villages : nous irons visiter la terre paternelle ancestrale d'Emmanuel. Observations, conversations, notations.

Dans la ville, l'apparition de professeurs d'« *andafy* » revêt une grande importance, ce qu'Emmanuel, enfant du pays qui a réussi, sait mieux que tout autre. Françoise, et moi par le fait, nous nous trouvons pris, à l'improviste, dans une opération aux déterminations complexes, où l'enjeu explicite est d'utiliser le prestige et les relations de l'historienne française connue à Madagascar, et en France, pour obtenir que la ville de Mandritsara soit dotée d'une antenne universitaire. Le pouvoir politique local a été « mis dans le coup » et nous faisons l'objet d'une attention solennelle et festive à laquelle nous ne pouvons que répondre... jusqu'au moment où Françoise juge qu'elle doit remettre les choses au point, dire le sens de notre présence et les limites de son pouvoir, eu égard au projet envisagé. Devant une quarantaine d'étudiants potentiels et un professeur malgache qui se voit déjà responsable de l'antenne universitaire, elle expose fermement l'impossibilité d'une telle création, du moins à partir d'elle-même. Elle donne un présent au groupe : le livre d'Anne-Marie Goguel. Nous réalisons que nous sommes pris dans un jeu de relations de pouvoir, dans lequel ni Emmanuel ni le professeur ne sont innocents. Nous parvenons à nous en extraire et Françoise décide d'annuler un accueil solennel et festif du même type qui est prévu cette fois à Antsohihy, chef-lieu de région et non plus de district. La distance de Françoise, sa lucidité et sa fermeté en présence d'une « instrumentalisation » possible : combien dans une telle situation ne se

seraient-ils pas prêtés au jeu des promesses, de la vanité et de l'ambiguïté ? Au fond le trait d'un extrême respect de ses interlocuteurs.

Sur le chemin du retour de Mandritsara vers Antsohihy, des étapes sont prévues : rencontre d'un évangéliste – un homme âgé que Françoise a situé dans l'histoire de la pastorale protestante régionale en relation avec un pasteur *vazaha*, depuis longtemps disparu. Il est détenteur, ainsi que sa femme, d'une mémoire importante à sauver, sur le pastorat, les écoles, les élites : nous y ferons un long enregistrement, dans un climat d'attention de Françoise où je peux saisir le jeu subtil et discret du regard, des inflexions de la voix, de l'écoute pour rencontrer l'autre, accompagnant un dialogue concret dans lequel les « associations » d'idées dans le temps et dans l'espace surgissent et sont livrés aux interlocuteurs pour faire rebondir le dialogue. Et puis des photos toujours... la mémoire des visages et des lieux.

Ah, les lieux aussi significatifs de « réveils » protestants à visiter ! Le travail important de Lucile Jacquier-Dubourdieu a éclairé le chemin. Il faut « voir » là aussi.

Nous devons, avant d'arriver à Antsohihy, aller à Bealanana, vers le Nord. Voici que la route est impraticable ! L'est-elle vraiment ? Nous avons encore deux jours de mission dans la région. Emmanuel et moi, nous avons « lorgné » Analalava sur la carte... Voir la mer malgache, j'y suis sensible ! Quand nous sommes passés à l'aller et que nous avons évoqué, le pasteur et moi, une entorse à l'itinéraire, Françoise n'a pas vraiment apprécié. J'avais quand même aussi en tête Nosy Lava, le pénitencier, l'île des déportés politiques pendant la colonisation et des étudiants en 1972... Oui, mais... Françoise sait le temps précieux qui ne reviendra pas et craint la dissipation. Il y a la feuille de route, l'importance de Bealanana. Non vraiment, la route est impraticable. Allons à Analalava ! Heureusement, Emmanuel est là aussi chez lui, en pays sakalava (par sa mère). Il y a la princesse sakalava, Soazara, dans son *doany*, présence incontournable sur le plan de la politique locale, il la connaît bien et nous pourrons la rencontrer ; elle représente la permanence d'un pouvoir symbolique traditionnel, bien réel au moment des élections républicaines. Et puis il y a la ville, ancien chef-lieu de district. Nous y cherchons l'intérêt de traces significatives passées et actuelles, elles existent. Emmanuel nous conduit à un lieu sacré de l'histoire pré-coloniale Merina-Sakalava ; nous fait rencontrer une dame très âgée qui peut témoigner d'une présence féminine dans la militance MDRM de 1947 ; nous parcourons la ville à pied, une ville qui a connu manifestement des années de prospérité, accablée aujourd'hui dans un abandon de torpeur tropicale. Soudain, des traces qui bouleversent Françoise : les ruines de l'École régionale, où le jeune Tsiranana fit ses études, florissante au temps de la colonisation, dont ne survit qu'une partie pour de rares élèves dont le destin est confié à un directeur las, sans moyens. Méditations sur ces « rencontres ». Une femme pasteure est présente dans la ville, joie intérieure et entretien studieux. Françoise se mobilise complètement. Analalava aura été en fait une bonne étape pour le recueil de quelques pièces d'un grand puzzle à venir : la concentration extrême d'un côté mais également l'aptitude à faire contre mauvaise fortune bon cœur, et continuer à faire son miel de l'imprévu,

dans la meilleure humeur... Sur le chemin du retour nous nous arrêtons au village du défunt Président Philibert Tsiranana : Anahidrano. Sa sœur, âgée, modestement installée dans une case traditionnelle. Souvenirs. Photos au mur « repiquées ». Présences du passé.

Nous sommes de retour à Tananarive. Je dois rentrer en France. Françoise tient à me faire voir un lieu important de son intérêt d'historienne, celui d'un culte autochtone proche de la ville, le sanctuaire de Ranoro, *Andranoro*. Lucien Ravelojaona, professeur d'histoire au lycée français, nous accompagne... Découvertes vivantes, imprégnations... Françoise restera encore quelques jours : il y a du travail à faire aux archives et des rencontres, beaucoup de rencontres avec des témoins vivants des années 1960-1975.

Mon regard a changé en effet, sur le pays et ses habitants. Il n'est plus chargé des surdéterminations de l'enfance et des engouements partisans des années 1960-1971. Un pas vers le respect d'autrui ? Quel est le rôle de l'Étranger, du *vazaha* ? La tranquille et exigeante lucidité de l'historienne dans la découverte de l'Autre est le préalable à tout jugement. Là n'est pas le plus important pour la suite de mon propos : le voyage est propice en effet aux conversations informelles et des phrases significatives ont surgi dans la bouche de Françoise sur sa vocation et sa pratique d'historienne, que viendront enrichir d'autres conversations au retour et des échanges épistolaires.

### **Françoise Raison-Jourde : aux sources d'une vocation et d'une pratique d'historienne**

*« Mon lieu, c'est l'écriture »*

Où trouver le secret de cette attention pour ce qui l'entoure qui parcourt son travail et sa vie, dans une hantise de l'évanouissement de l'Autre, avec sa charge de vie précieuse ?

Françoise aime la rencontre et pour cela sait se livrer. Pour rencontrer l'autre, il faut savoir parler de soi. Elle échange avec d'anciens étudiants, un petit nombre d'amies et d'amis, des propos parlés ou écrits relatifs à l'enfance ou à l'adolescence pour comprendre les directions de son travail. La relation entre ce que l'on a été et ce que l'on devient me passionne également.

Voici que je parle avec elle de mon attachement à une maison dont j'ai hérité, au point de me préoccuper de son devenir après ma mort. Cette demeure porte la mémoire chérie et douloureuse de ma mère ; femme vive, enjouée, intelligente, partie dans la vie diplômée, en possession d'un métier – chose rare à l'époque – mais revenue blessée, détruite par les offenses, humiliations et l'exploitation subies d'un milieu paternel. Je parle de l'expérience de cette situation vécue par l'enfant et l'adolescent et de la relation que j'établis avec mon être présent à Madagascar dans les années soixante : l'orientation de ma recherche et le choix de mon engagement. L'identification, inconsciente mais

agissante, des oppresseurs et des opprimés. Il fallait venger l'injustice et « se venger » dans le même mouvement<sup>15</sup>.

Françoise me parle alors d'une maison, de gens simples, « la maison de grands-parents maternels dans les Ardennes et d'un superbe jardin, arbres en espaliers, fruits, miel, hydromel, sans oublier le cidre bouché... ». Et de l'importance de ces grands-parents maternels dans son enfance. Le grand-père, retraité, jardinier modèle, devenu « muet » avec le temps, auprès duquel, pendant les six semaines de vacances passées là-bas, deux ans de suite, on l'envoyait : « Suis-le, marche avec lui, ramène-le si tu peux... ». Sur les circonstances de sa disparition, il n'y a pas eu un mot, elle l'apprend par une conversation tenue devant elle, par hasard ; elle se sentira coupable de cette découverte volée. Ce qui reste de cette expérience du grand-père en elle : « L'énigme de la perte des mots, presque de la voix, de l'amnésie, de l'anéantissement et de la gamine qui prend en charge par moments l'aîné ». Et elle ajoute : « C'est une expérience fondatrice pour les directions de mon travail qui est, si je puis dire, existentielle. Réflexion accompagnant les milliers de morts tombés dans l'anonymat, recherchant quelqu'un pour écrire trois mots à leur famille etc... Cela m'a introduit très vite à Madagascar, à la réflexion sur l'amnésie vis-à-vis de 1947, les fantômes qui hantent les familles, la culpabilité diffuse etc... ».

Il y a la grand-mère en contrepoint lumineux de ce mutisme. « Quelqu'un qui avait un vrai espace intérieur, très beau, et qui m'aimait comme la petite-fille qu'elle avait eue à sa garde pendant la guerre. Femme droite, indépendante d'esprit. Elle empruntait la carriole et la jument des voisins et l'on partait voir les personnages les plus inattendus, ceux que l'on appelle dans les Ardennes, des « censiers », un peu loin de tout, à l'orée des bois. Elle avait accepté le fait d'avoir été pillée pendant la guerre en leur absence... d'être seule à tout faire (pas d'eau potable, couper son bois, entretenir le jardin), d'être désormais pauvre. Un béret sur la tête, se roulant des cigarettes, au grand dam de mes parents, grand verre de rouge au repas. Elle avait arraché l'autorisation de nous emmener à la messe, à 2 km, le dimanche et j'observais tout avec étonnement puisqu'à Clermont-Ferrand, personne n'y allait. Ma vision du christianisme est campagnarde avant tout, à cause d'elle. D'où sa place dans la dédicace de ma thèse. »

Les grands-parents prennent une telle importance en raison de la manière dont la « gamine » vit la place qui lui est faite dans sa famille et le regard qu'elle porte sur ses parents. Elle est réduite au mutisme elle-même dans la famille, par un couple parental enfermé sur ses difficultés. Une mère autoritaire, qui « se tenait dans un corset de fer et s'appliquait à réprimer chez nous les fantaisies, rébellions, faux pas... ». Et un père narcissique, charmant dans le rapport aux autres, mais incapable de faire contrepoids au pouvoir de la mère.

---

15. J'ai dit le « réveil » qu'a été pour moi la rencontre de Gérard Althabe. Lui-même reviendra, au soir de sa vie, sur les blessures de son enfance et l'orientation de son travail de chercheur. R. Hess, *Gérard Althabe, Une biographie entre ailleurs et ici*, Paris, L'Harmattan, 2005, 214 p.

Dans cette situation, elle le découvrira plus tard, le grand-père est comme son « double-muet », et la grand-mère l'incarnation d'une autre vie possible.

Je reviens à la maison. Je demande à Françoise : « Mais cette maison si importante pour toi, qu'est-elle devenue après la mort des grands-parents ? » « Nos parents l'ont vendue ». Je suis interloqué ; moi qui ai béni le ciel et la terre que cette maison ait pu me revenir à la mort de ma mère et qui me soucie de son devenir après ma mort ! Et elle poursuit, abruptement : « *Mon lieu à moi, c'est l'écriture* ». Elle dira plus tard : « J'ai beaucoup écrit sur cette maison et sur mes grands-parents ; je pense publier cela un jour ». Donc aucun abandon ou effacement mais aucun attachement à la chose elle-même. Aucune fixation sur ce qui doit matériellement disparaître mais une préoccupation extrême à ce que soit conservée dans la mémoire des hommes la vie des hôtes de cette maison.

Françoise me met sur la piste des prémisses d'une vocation. En passant, je reçois cette déclaration comme la critique d'un certain rapport aux choses qui, peut-être, ne m'est pas étranger dans le rapport à ma maison : l'absorption mélancolique et paralysante de soi-même dans la contemplation du présent-passé. Je vois le sens qu'il faut donner à son rapport *avec l'écriture*. Je comprends : l'écriture pour Françoise, c'est l'antidote d'un scandale, celui de sa propre réduction au silence dans l'enfance et le moyen de sauver ceux pour qui la société « fonctionne » à la relégation dans l'oubli.

Dans sa lettre du 31 mars 2007 à d'anciens élèves estimés devenus professeurs, Françoise nous livre la clef du passage de sa situation singulière aux situations plus générales qu'elle va rencontrer dans son métier d'historienne. Voici que surgit sur son chemin une lecture, celle de Michel de Certeau publiant la correspondance et les œuvres de Surin<sup>16</sup>, un jésuite impliqué intensément dans l'histoire des « possédées de Loudun »<sup>17</sup>, au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle. Ce qui frappe son attention c'est le fait que « Surin est resté très longtemps aphasique ». Davantage, que Michel de Certeau se livre dans l'introduction à la publication à une « élucidation affectueuse », dans laquelle elle décèle « une parenté étroite avec Surin ». Mais quelle parenté ? Il est totalement silencieux à ce sujet.

Françoise est chez elle, dans une autre dimension. Quand elle rencontrera Michel de Certeau, dans le courant des années 1970, la communication sera immédiate. Ils se retrouvent dans une même attention à un phénomène qui devient social et non plus singulier-personnel : celui du mutisme auquel sont réduits des hommes, dans des circonstances historiques données. Françoise sait que, pour Michel de Certeau, Surin est son « double-muet ».

Mais comment s'accomplit le passage de l'expérience fondatrice à l'expérience malgache ?

L'interrogation transposée à Madagascar a porté sur les citadins merina comme « doubles-muets » de nous. « Dans un brouillon gardé, m'écrit-elle,

16. J.-J. Surin, *Correspondance. Texte établi, présenté et annoté par Michel de Certeau. Préface de Julien Green*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966.

17. M. de Certeau, *La possession de Loudun*, Paris, Gallimard, Folio Histoire, 2005.

j'avais développé le récit de ma première année à Tana : dans mon enfance j'ai dû comprimer mes émotions car elles faisaient peur à ma mère dans leur expression. Cette compression, dangereuse, exercice de passivité voulue, je l'ai trouvée à Madagascar. D'abord, c'est un trait sur les Hautes Terres où il faut savoir avancer semi-masqué, ne pas s'exprimer directement, taire ses émotions. Mais à propos de 47 c'était en plus le deuil, la souffrance, l'angoisse, réprimés par peur de l'autre. La passerelle de l'identification possible a fonctionné quand Anne-Marie, Althabe, Charles (Ravoajanahary) m'ont parlé de 47 et que j'ai repensé à ma « rage », en 56-57, en écoutant les nouvelles sur l'Algérie à la radio : « fellagahs », ton du speaker, voile évident sur les faits réels etc... Inutile d'éclater. Mes parents écoutaient en mangeant, sans dire mot... J'ai écrit à Tananarive en 67 « ici cette émotion d'une Française – du camp resté d'en face – on n'a rien à en faire. Elle n'a pas droit de cité (comme jadis à table, en face de ma mère). On a tout ravi aux Merina, ou ils se sont résolus à ça dans le processus de passation du pouvoir où, sous des ministres Côtiers, ils avaient dans les services, le pouvoir réel. Savent-ils eux-mêmes où se trouve leur émotion au regard de tout cela. »

« *J'entends le silence malgache* »

Ainsi, avec la notion récurrente de « double-muet », nous tenons un fil rouge pour décrypter un certain rapport aux êtres et aux choses. Il me paraît important de revenir sur l'expérience de Françoise professeure relatée dans *L'angoisse du prof...* En 1967, année où le gouvernement malgache se décide à « célébrer l'anniversaire des événements de 1947, tus pendant vingt ans », elle se hasarde dans la salle des professeurs à une adresse pleine de bonnes intentions à une collègue malgache : « Sans doute est-ce pour vous un tournant important. L'occultation de 1947 va cesser, l'importance du MDRM sera reconnue. L'histoire va y gagner ». Elle se fait rabrouer vertement, renvoyée à sa condition de *vazaha*, d'étrangère, qui se croit autorisée à parler pour les Merina. Elle traduira cela dans sa sensibilité : « Ainsi suis-je entrée... dans l'ombre de la douleur des Merina, douleur sourde, rentrée mais aussi suggérée... ». Et elle développe, la frustration du Tananarivien de ne pas avoir participé à la rébellion, la jalousie des côtiers, le ressentiment, « il souffre de tout, y compris de la déploration de 1947, chose sans nom... Pourquoi avoir cru que la commémoration de 1947, vingt ans plus tard, pourrait faire venir à jour un désir d'histoire ? ». Elle s'aperçoit que des personnages clefs du parti MDRM sont *muets*, que d'anciens leaders du maquis sont *muets* eux aussi. Elle s'interroge quand on lui fait entendre : « Reste dans ton camp, on n'en a rien à faire des coopérants sympathisants ».

« À ce moment naît le sentiment de la faute, à quel crime ai-je prêté la main... il est évident qu'on me renvoie aux “miens” ». « Dans ce milieu élitiste du lycée, il faut se résoudre à l'ambiguïté... Par la force des choses, j'endosse un rôle, je suis *vazaha*, d'une génération neuve en apparence, mais en profondeur assimilée aux précédentes ». Et puis, observant dans la salle des professeurs le silence des Malgaches et la prolixité des coopérants sur leurs

activités festives entre eux et sur leurs préoccupations métropolitaines, Françoise peu à peu « entend le silence malgache », et décide de se donner des règles de fond, comme « on fait des vœux en entrant en religion » : ni photos, ni questions, noter ce qu'elle entend de ce que les autres disent d'eux-mêmes. « Puisque toute tentative de dialogue avec nos partenaires relève encore de la chosification ethnographique ou suscite l'alignement d'une excessive bonne volonté sur nos vues, pourquoi parler ? »

Alors qu'elle est encore professeure de lycée, Françoise fait la rencontre d'un intellectuel malgache, Charles Ravoajanahary, qui va être déterminante pour rompre le silence auquel elle s'est résolue. Il est professeur à la Faculté des Lettres où il enseigne le malgache et où elle entrera elle-même en 1968, au département d'Histoire. Peu à peu, au cours des mois et des années, le dialogue s'établit à partir de l'intérêt marqué par Françoise à l'histoire malgache à laquelle Charles se consacre, qui, elle, la passionne. Ils parlent, beaucoup, et continuent de parler quand elle quitte le lycée pour l'Université. C'est un échange : Charles lui fait part de ses analyses et réflexions sur le passé malgache, elle, lui soumet des articles, emprunte des revues, fait l'inventaire de sa bibliothèque : « On l'aura compris, écrit Françoise (après un long développement sur ces échanges), j'ai trouvé quelqu'un qui assumera plusieurs fois cette responsabilité consistant à répondre de nous en tant qu'étrangers... ».

Je ne peux m'empêcher de penser à la grand-mère des Ardennes, à Michel de Certeau : Charles Ravoajanahary est un « passeur » comme eux, qui arrache Françoise à son mutisme, la libère de son repliement sur elle-même, l'ouvre sur la possibilité de traiter du mutisme des autres, et d'affronter l'indifférence invalidante de ceux qui ont la parole... les juges.

Dès lors, elle se sent forte pour aborder ses étudiants à l'université. Elle choisit d'étudier avec eux les relations internationales du royaume de Madagascar au XIX<sup>e</sup> siècle, « ce qui est manière d'explicitier les relations de l'autochtone et de l'étranger dans la longue durée, car la remontée vers 1947 et vers la durée (courte) du temps colonial me semble inadéquate pour en rendre compte ». Les premiers rangs dans la salle de cours sont occupés par des *vazaha*, les étudiants malgaches sont au fond, silencieux ; ils portent en eux le mutisme de leurs parents sur le passé et ont une attitude de défiance du professeur étranger. L'expérience vécue avec Charles va lui être du plus grand secours pour briser le miroir. Elle va se faire « passeuse » elle aussi vis-à-vis des étudiants malgaches. Elle « entend le silence » de ces étudiants et a trouvé moyen de le rompre. L'élucidation du « mythe du *mpaka-fo* (l'arracheur de cœur), élaboré dans les années 1870, qui donne figure à la coupure entre autochtones et étrangers et la reconstruit sans arrêt... ». Elle s'exprime avec force sur le rapport à l'étranger, (je résume) : « Vous êtes prêts à accepter l'étranger qui cherche à s'établir s'il se comporte selon les coutumes de votre communauté ; dans le cas contraire, le sort qui lui est réservé – symboliquement ou pratiquement –, c'est d'avoir la tête broyée avec le pilon à riz ». « Silence complet. Je sonde anxieusement le silence malgache. Soudain un étudiant se lève. Il dit d'une voix forte : « Madame, c'est exactement ça. Comment avez-vous fait pour deviner ? Si vous avez deviné toute seule, chapeau à vous ! ». Et

Françoise commente : « Étant passée – dans le camp de l’autre à mes risques et périls, j’ai trouvé avec lui la voie du mouvement inverse. Nous avons partie liée. *Ils pourront répondre de moi comme je répondrai d’eux* ». « L’idée que, dans l’exercice de ma fonction, j’aie pu juger légitime le recours à la violence, et qui plus est à l’égard des « nôtres », était renversante ».

On se trouve face à une dialectique subtile de passage de l’univers personnel de l’enfance à un univers plus large qui est celui de la société. Résumons : le silence de l’enfant, solution trouvée face à la forteresse parentale, Charles Ravoajanahary travaillant, contre le silence, l’histoire de son pays. Le grand-père réduit au silence lui aussi, Surin également, et puis les Merina après 47. La grand-mère « passeuse », Michel de Certeau passeur, Charles passeur : elle est *reconnue* par les uns et les autres, « passeurs subtils et fraternels vers l’invisible » (Dédicace de la thèse). Et à partir de là, elle-même devenant « passeuse » à son tour, subtile et fraternelle, j’ajouterai, passionnée, dès lors que libérée ainsi de la répression de l’enfance et pouvant donner libre court à sa sensibilité. Voilà, dans des déterminations et dépassements successifs, que se dessine son métier d’historienne.

« *J’ai besoin de voir pour écrire* »

Puisque l’expérience fondatrice pour les directions du travail de Françoise c’est « l’énigme de la perte des mots, presque de la voix, de l’amnésie... », il faut s’attendre à une méthode de travail, à une démarche d’investigation singulière de l’historienne. Les notions de « mutisme », de « double-muet » qui se présentent à répétition nous plongent dans un univers personnel où la sensibilité joue d’emblée un rôle primordial. Des expressions sont récurrentes : « J’écoute le silence », « J’entends le silence », « Je sonde le silence » : Françoise a besoin de se trouver en contact physique avec la scène de son champ de recherche. « *J’ai besoin de voir pour écrire* » me dit-elle au cours de notre voyage.

Cette exigence condamne toute recherche « en chambre » et elle ne se privera pas de le souligner à plusieurs reprises dans ses écrits : « ... il n’est pas tout à fait indifférent d’avoir séjourné longuement dans le pays concerné par ma recherche plutôt que de l’avoir abordé au moyen d’archives qui sont presque toutes, de fait, en Occident, d’en avoir vécu le quotidien, expérimenté à mes risques et périls un certain nombre de scénarios sociaux, et d’avoir, de ce quotidien, éprouvé la résistance... » (Introduction à *Bible et pouvoir*, p. 3). Elle termine son article sur *L’angoisse du prof...* irritée à propos d’une thèse de 360 pages sur 1947 qui lui est soumise pour expertise, « entièrement construite sur les archives du soulèvement conservées en France ». « Étant donnée la richesse de nos bibliothèques et fonds d’archives il est possible de faire l’histoire des autres sans même se déplacer. On le fera à partir du monde de papier construit par l’Occident. On ne se posera pas les problèmes posés par la résistance de l’autre, voire sa rage à l’idée que les maîtres passagers de l’Île continuent de se l’approprier sur le plan symbolique. Rien sur la partie des archives restées à Madagascar, indispensable pour joindre les morceaux du puzzle et faire sens.

Aucune source orale. Aucune enquête... ». Françoise me dit : « Il y a des gens qui rédigent sur l’Afrique sans jamais y avoir vécu ! Il y a perte de la chair ».

Il faut donc, d’abord, « aller voir ». Qu’est-ce donc « voir » pour Françoise ? Je pense à la phrase fameuse de Paul Claudel : « L’œil écoute ». Phrase de poète, mais qui pourrait être aussi bien de peintre, de sculpteur, phrase d’artiste en somme. Je saurai que Françoise porte un intérêt à la peinture, mais chez les Grands, pas à n’importe quelle représentation ! Une expérience vécue avec elle, lors d’une visite à l’Exposition de la Collection Vollard fut révélatrice. Devant les Cézanne : elle ne s’arrête pas devant les *Grandes baigneuses* ; son attention ne se fixe, ravie, que sur les représentations du vivant : *Le garçon au gilet rouge*, *Les joueurs de cartes*, *les Autoportraits*, *les Portraits*, *les Montagne Sainte Victoire*... À Françoise, il faut le « motif », une réalité palpable devant soi (de préférence paysanne d’ailleurs).

Cette manière sensible d’aborder la réalité, bien fascinante chez une historienne pour quelqu’un étranger à cette discipline, ne constitue cependant qu’une première étape qui se poursuit aux archives, dans des entretiens avec les interlocuteurs stratégiques, au cours d’un inlassable va-et-vient qui aboutit finalement aux ouvrages que nous connaissons.

## Conclusion

« Pour moi, l’histoire est une sorte de Famadihana »

Au moment de conclure cet hommage à Françoise Raison-Jourde, je trouve opportunément dans un article lumineux de l’historien d’art Jean Clair<sup>18</sup>, référence à une notion, l’acédie, qui dans la définition proposée, résume bien à mes yeux *ce contre quoi* toute la personnalité et le travail de l’historienne témoigne. Lisons plutôt, l’acédie « c’est le choix de l’esprit qui se laisse engluer dans la pullulation des choses...c’est la mélancolie, une appréhension de la mort sans la possibilité de pouvoir l’affronter...C’est l’absence de soins donnés aux morts, c’est la négligence à l’égard d’autrui, c’est l’ignorance du prochain, qui commence avec le mépris des soins que l’on doit rendre à sa dépouille. L’A-Kèdia, c’est non pas le deuil devant la tombe où l’on a en sûreté un corps qui doit renaître, c’est la déploration éternelle... ».

Le *famadihana* est ce moment festif et sacré dans la vie communautaire villageoise des Hautes Terres – qui revient périodiquement – où, sous la direction du « maître de tombeau », l’on ouvre le tombeau ancestral pour prendre soin physiquement des morts et dialoguer avec eux. On prend les morts dans les bras, on les sort du tombeau, on les réconforte de la chaleur du jour, on leur fait entendre de la musique, on leur donne à boire et à manger, on danse avec eux et on les enveloppe soigneusement à nouveau de *lamba* neufs, avant de les replacer à la place qui est la leur dans le tombeau. Pendant tout ce temps où existe le contact physique avec les ossements enveloppés, on dialogue avec

18. J. Clair, « L’artiste et le philosophe », in *Giacometti, Rétrospective du Centre Pompidou*, Télérama hors série, 2008, p. 70-75.

chaque ancêtre pour remercier des bienfaits reçus, se faire pardonner les méfaits, demander la bénédiction pour le temps qui vient. Et puis l'on referme le tombeau.

Prendre soin des morts, comme dans le *famadihana*, quelle belle formulation du travail d'histoire par Françoise Raison-Jourde, pour nous les familiers de Madagascar et de son travail. L'ouverture du champ sacré : les archives, la visite des lieux, la poursuite des traces, la recherche des signes, le dialogue sur les morts avec les vivants, le dialogue avec les morts, un corps à corps joyeux et douloureux, dans une mobilisation de tous les sens... n'est-ce pas ce que nous avons observé et rapporté ? Et puis la fermeture du champ qui est le commencement de la tâche d'écriture, harassante et qui s'achève dans la publication : la fête qui témoigne devant les vivants et pour les temps à venir que l'on a accompli le devoir de mémoire, que l'on a pris soin, que l'on a « réparé les ancêtres et que l'on s'est réparé soi-même ». Un devoir de justice et de vérité.

*Où est la magie*, me demandais-je en commençant, de l'attraction exercée sur beaucoup d'entre nous par Françoise Raison-Jourde en retour de l'attention reçue ? Dans l'exemple sans aucun doute, *C'est la motte retournée qui témoigne du laboureur* suivant le proverbe malgache, mais davantage, pour nous, dans une persévérance peu commune d'écoute, de rigueur et d'énergie pour faire nôtre son dessein : l'écriture.



### 3

## Les *Vazaha* en route vers Tananarive : récits de voyage et appréhension de l'altérité au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>

Dominique BOIS\*

### Introduction

Dans la chronologie des publications de récits de voyages, le début de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle marque un temps fort. Les voyages sont plus fréquents ; en 1861, après une période de fermeture<sup>2</sup>, l'avènement d'un nouveau souverain, favorable aux Européens, Radama II, les mésaventures de la Compagnie Lambert<sup>3</sup> d'une part, l'ouverture du Canal de Suez, la mise en place de la navigation à vapeur, l'intensification des relations entre la Grande Île et les Mascareignes de l'autre, multiplient les occasions de voyage et facilitent leur réalisation. Par ailleurs, les années qui précèdent la première guerre franco-merina (1883-1885) voient croître l'intérêt des Français pour Madagascar ce qui favorise la publication de récits ou la réédition de narrations plus anciennes.

À l'exception notable de celui d'Ida Pfeiffer en 1857<sup>4</sup>, nombre de ces publications ont pour objet les voyages effectués par des ambassades au couronnement de Radama II et ceux des techniciens expédiés par la Compagnie Lambert<sup>5</sup>, d'où la grande diversité des auteurs : des experts (ingénieurs, explorateurs confirmés), des diplomates ou encore des militaires côtoient de simples particuliers dont quelques notables réunionnais. Ceci explique d'ailleurs

---

\* Université Denis Diderot Paris 7/SEDET.

1. Cet article est né d'une communication présentée au Colloque de Tananarive *Le voyage à Madagascar : de la découverte à l'aventure intellectuelle*, en octobre 2003 et dont le thème était « Le voyage de Tamatave à Tananarive dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle : du récit exotique au projet colonial ».
2. Correspondant à une grande partie du règne de Ranavalona I<sup>ère</sup> (1828-1861).
3. Alors qu'il n'était encore que prince, RakotondRadama avait accordé, par un acte secret, des privilèges économiques exorbitants à un aventurier français, Joseph Lambert.
4. Pfeiffer, 1981.
5. Lambert ayant obtenu de Radama II le monopole de l'exploitation des richesses minières de Madagascar.

que beaucoup de ces récits de voyages se démultiplient au passage par l'écriture : d'un côté, le rapport officiel destiné à l'administration ou au ministère et, de l'autre, la publication, généralement en revue (mais celle-ci peut elle-même se décliner sous forme de conférence etc.). L'expertise qui est à l'origine de ces documents contribue certainement à évacuer les aspects exotisants du récit et, au contraire, à accentuer « le point de vue colonisateur ».

Nous nous proposons d'examiner, à travers eux, les conditions dans lesquelles s'effectuent les voyages à Madagascar entre 1857 et 1868<sup>6</sup>, et comment ils se sont déroulés grâce à l'existence d'un réseau organisé qui fournissait à la fois les éléments nécessaires au voyage et simultanément une interprétation de ce que les voyageurs ont sous les yeux. D'une certaine façon on verra que les promoteurs de ce réseau instrumentalisent à leur propre fin les voyageurs qu'en fait ils manipulent. Diplomates, militaires, missionnaires, faute de représentation diplomatique ou d'églises installées, doivent s'en remettre, comme les autres voyageurs, à des intermédiaires pour organiser une expédition réputée pénible et dangereuse dans un milieu naturel et un contexte politique supposés hostiles.

### Une expédition très encadrée

On aborde Madagascar le plus souvent à partir des Mascareignes et donc le débarquement se fait au port le plus important de la côte est, Tamatave. Cependant, entre le 15 décembre et le milieu du mois d'avril, période de l'hivernage, les navires cessent leurs communications entre La Réunion ou Maurice et la côte de la Grande Île.

Le chemin, qui est à peine une piste, part de Tamatave, longe la côte vers le sud jusqu'à Andevoranto<sup>7</sup>, soit en progressant à travers des dunes sablonneuses, soit en naviguant sur le réseau de lacs lagunaires qui constituent un chapelet tout au long de cette partie de la côte.

Ce second moyen est plus agréable mais généralement plus lent. En effet, le mode de transport terrestre est le *fitacon* ou *filanjana*<sup>8</sup>. Le voyageur est véhiculé par quatre porteurs (ou plus). Efficace mais laborieux, c'est d'ailleurs l'unique moyen de voyager au-delà d'Andevoranto.

Si on choisit la navigation sur les lacs, il faut avoir recours à des pirogues. Mais les ruptures de charges sont fréquentes (en raison des discontinuités entre les lacs) et les canots sont parfois en quantité insuffisante en regard du nombre souvent considérable de personnes que nécessite un convoi. En 1862, les 400

---

6. La première date est celle du voyage d'Ida Pfeiffer, la seconde celle du voyage du docteur Lacaze.

7. Située à 160 km à vol d'oiseau de Tananarive. Sur l'histoire d'Andevoranto et son rôle d'étape dans le parcours Tamatave-Tananarive, voir Delval, 1983.

8. Sorte de chaise à porteurs plus ou moins sophistiquée et, par conséquent, confortable.

porteurs du commandant Dupré<sup>9</sup> doivent franchir les lacs avec sept pirogues seulement<sup>10</sup>. Cette première partie du trajet est jalonnée d'étapes touristiques ; c'est ainsi que la visite de l'ancienne propriété de Delastelle<sup>11</sup> sur l'Ivondro est un élément récurrent de presque tous ces récits<sup>12</sup>. On pénètre ensuite dans l'intérieur et on commence l'ascension qui mène vers les Hautes Terres. C'est la partie la plus rude et la plus périlleuse du voyage, Beforona<sup>13</sup> étant signalé comme le passage le plus insalubre du parcours. On escalade les flancs des collines par des sentiers extrêmement étroits que l'on doit partager parfois avec des troupeaux de bœufs qui partent vers la côte. C'est le moment où les récits de voyages sont les plus laudatifs au sujet des porteurs malgaches<sup>14</sup>. La seule forêt d'envergure, celle d'Analamazaotra n'est plus, dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle qu'une relique de la forêt primitive qui constituait autrefois une part importante et impressionnante du voyage. Elle se traverse désormais en deux jours<sup>15</sup>. Ensuite la marche se poursuit sur les Hautes Terres jusqu'à la capitale, Tananarive. Lacaze estime le trajet à une dizaine de jours.

S'il n'y a pas de route de la côte à la capitale, il n'y a pas non plus de transport régulier entre les Mascareignes et Madagascar ; les bateaux les plus nombreux sont les transporteurs de bœufs qui ravitaillent les Mascareignes. Il n'y a évidemment pas non plus d'hôtel, d'auberge etc. Cependant, dans les villages étapes, des cases sont réservées aux hôtes du souverain ; les voyageurs les utilisent quand ils ne trouvent pas l'hospitalité ailleurs.

Sous le règne de Ranavalona I<sup>ère</sup> il faut une autorisation, rarement accordée si l'on n'est pas recommandé, pour pénétrer à l'intérieur des terres. À partir du règne de Radama II, l'accès à l'Île est beaucoup plus libéral et il le demeurera jusqu'à la conquête coloniale. Pourtant, c'est à la méfiance plus ou moins tatillonne des autorités malgaches, aux difficultés que suscite l'organisation des convois et aux fièvres qui ravagent la côte, que Madagascar doit de continuer d'apparaître comme une contrée enrobée de mystères et particulièrement difficile d'accès<sup>16</sup>.

Les convois sont parfois très imposants : un homme seul, sans trop de bagages doit compter entre trente et quarante porteurs dont huit pour le transport de sa personne. Dans les faits, ils sont beaucoup plus importants car on

9. Commandant en chef de la Division Navale des Côtes Orientales d'Afrique de mars 1861 à octobre 1864, il fut envoyé comme plénipotentiaire pour négocier un traité avec le roi Radama II au nom de la France.

10. C'est pourquoi Brossard de Corbigny, Capitaine de Frégate envoyé par le gouvernement français pour saluer le nouveau roi, choisit d'emprunter la voie terrestre sur cette partie du trajet.

11. Sur ce traitant incontournable de la côte Est voir plus bas.

12. Voir en particulier celui de Lacaze, 1881.

13. Situé entre l'actuel Brickaville et Moramanga, le village était alors au cœur de la forêt.

14. Voir ci-dessous l'enthousiasme ambigu du Commandant Dupré. Les péripéties du voyage ont été illustrées par un carnet de croquis satiriques réalisés par le voyageur réunionnais Richard (cf. annexes).

15. Brossard de Corbigny note cependant que la seconde partie de la traversée est particulièrement pénible.

16. Cf. Pfeiffer, 1981.

amène avec soi des cadeaux ou des marchandises<sup>17</sup> et on voyage rarement seul. Selon le docteur réunionnais Lacaze, qui entreprend le voyage en 1868, il faut « se munir de tout : porteurs, batterie de cuisine, vivres, lit de campagne et domesticité à peu près complète ». Chaque homme porte une charge de quinze à vingt kilos.

En 1857, l'expédition Lambert/Pfeiffer mobilise six cents porteurs dont quatre cents pour les cadeaux à la Reine et aux grands<sup>18</sup>. Milhet Fontarabie, qui accompagne un notable métis côtier, Philippe Philibert, est à la tête d'une caravane de 350 personnes dont des musiciens et une quarantaine de chanteuses<sup>19</sup>. Le commandant Dupré a également à sa disposition quatre cents porteurs<sup>20</sup>, mais St Pern, traitant installé sur la côte, emploie, en 1878, vingt-cinq porteurs seulement<sup>21</sup>. L'encadrement des porteurs, leur nourriture, la surveillance des bagages qui ne voyagent pas nécessairement en même temps que leur propriétaire, l'organisation des étapes posent des problèmes inextricables, que complique encore l'obstacle de la langue. C'est pourquoi les voyageurs s'en remettent toujours à des intermédiaires.

Le réseau que nous allons décrire est le plus employé par les voyageurs francophones et francophiles<sup>22</sup>. En effet, il n'est pas exclusivement utilisé par des Français ; c'est lui qui encadre, pour son plus grand malheur, la voyageuse autrichienne, Ida Pfeiffer. Il a son origine en amont de Madagascar, à la Réunion, d'où un entrepreneur armateur, de Rontaunay, a créé des plantations sur la côte Est de Madagascar en partenariat avec des gens de la cour de Tananarive et un aventurier installé sur la côte : Napoléon Delastelle. Il a également des intérêts dans les petites îles avoisinantes (à Sainte Marie et à Nosy Be). Il est le propriétaire de bateaux dont le célèbre *Mascareignes* qui fait le commerce des bœufs et, à l'occasion, transporte des engagés. De son relais sur la côte Est donc, jusqu'à sa mort en 1857, Delastelle dirige d'une poigne de fer les diverses plantations que lui et son associé y possèdent et reçoit les voyageurs sur l'une d'elles, située en dehors de Tamatave sur les bords de l'Ivondro. À partir de 1831, ce tandem bénéficie d'un correspondant à la capitale, Jean Laborde, qui est arrivé dans des circonstances romanesques (un naufrage) sur la côte et a été introduit par Delastelle auprès de la Reine Ranavalona I<sup>ère</sup>. Il se rend indispensable en établissant des ateliers (fonderie, fabrique de poudre à canon, de savon etc.) et en faisant œuvre d'architecte et de tailleur de pierres à la capitale où il élève le palais de Manjakamiadana, entièrement en bois, et le tombeau de pierre du Premier ministre Rainiharo. Il

---

17. C'est le cas de l'explorateur Alfred Grandidier lors de son expédition dans le Sud (Grandidier, 1867).

18. Ainsi nomme-t-on l'entourage de la reine Ranavalona I<sup>ère</sup>.

19. Cf. Milhet Fontarabie, 1860, p. 86.

20. Dupré, 1863.

21. Centre des Archives d'Outre Mer (CAOM), Madagascar, 3Z 321 ; ces porteurs appartenaient à 17 propriétaires différents.

22. Les Anglais suivent d'autres voies : par exemple le pasteur protestant Ellis voyage avec l'aide de la famille du Grand Juge de Tamatave, Philibert.

s'illustre également, en construisant un complexe industriel et de loisir à Mantsoa<sup>23</sup>.

Des décès vont modifier dans le détail le réseau mais le dispositif général demeure le même : dans les années 1850, Lambert, un homme d'affaire français installé à Maurice<sup>24</sup>, se substitue à de Rontaunay, dont les affaires périclitent au début des années 1860. À la mort de Delastelle, c'est sa dernière concubine malgache, Juliette Fiche, qui lui succède. Seul Laborde à la capitale reste inamovible jusqu'à sa disparition, en 1878.

En 1857, la voyageuse autrichienne Ida Pfeiffer, désireuse de visiter la Grande Île, rencontre Lambert au Cap alors que son voyage vers Madagascar est tout à fait compromis. Ce dernier lui propose de réaliser ses vœux et lui offre son hospitalité, d'abord sur son bateau à destination de Maurice puis, là-bas, sur sa propriété de campagne. Après un séjour de plusieurs mois, elle quitte Maurice pour Madagascar mais sans Lambert qui doit la rejoindre plus tard. À Tamatave elle est reçue par Juliette Fiche qui lui offre une hospitalité précaire jusqu'à l'arrivée de Lambert. Lorsque ce dernier débarque, le convoi s'organise par les soins de la famille Fiche (mais aussi avec la participation du gouverneur car il y a les cadeaux pour la reine) et ils montent à la capitale, accompagnés de Marius Arnaud, traitant métis et ancien employé de Delastelle. À Tananarive, elle et Lambert sont accueillis par Laborde et c'est chez lui qu'elle réside, ce qui en fera la complice involontaire d'un complot pour renverser la reine<sup>25</sup>.

Au début des années 1860, la mort de Ranaivalona I<sup>ère</sup> et l'ouverture définitive de Madagascar attirent différentes catégories de voyageurs. C'est à ce moment que le réseau fonctionne à plein régime : Juliette Fiche, son fils Ferdinand<sup>26</sup> et le fils de Laborde, Clément (métis installé à Tamatave à partir de 1863) accueillent sur la côte (mais il y a aussi d'autres comparses : Marius Arnaud, par exemple).

En janvier 1862, le diplomate français Brossard de Corbigny débarque à Tamatave, après une brève escale à la Réunion<sup>27</sup> ; il s'est procuré des lettres d'introduction d'un Jésuite, le Père Jouen, et de l'incontournable Lambert. C'est donc tout naturellement Clément Laborde qui l'accompagne, ce dont il se montre très satisfait<sup>28</sup> : « il connaît aussi bien les usages du pays que les besoins d'un Européen ». Il exprime le même avis positif sur un autre de ses hôtes métis, Ferdinand Fiche le « Malgache parisien ». Ce dernier se verra décerner

---

23. Sur Jean Laborde et ses réseaux, voir Caillon-Filet, 1978.

24. Joseph Lambert, breton d'origine, est co-directeur de la maison de commerce Menon, Lambert et Cie de Port-Louis.

25. A. Boudou, 1943.

26. C'est un métis, fils de Juliette Fiche et de Savoie, compagnon de Laborde. Sur Juliette et sa famille et sur le rôle des femmes dans l'accueil des étrangers sur la côte, voir Bois, 1997.

27. Brossard de Corbigny, 1862.

28. Ils sont tout deux accompagnés d'un officier merina : Rasolo.

les mêmes louanges de la part d'Ida Pfeiffer, de Dupré, Désiré Charnay<sup>29</sup> et Louis Simonin<sup>30</sup>.

Ce groupe, composé de traitants d'origine européenne, de métis et d'une Malgache, encadre le voyage au-delà d'Andevoranto et même parfois jusqu'à Tananarive. Quand ce n'est pas le cas, le relais est assuré par Laborde et son neveu Campan.

Ces traitants fournissent le commandeur des *maromita*<sup>31</sup>, « un des rouages les plus importants du voyage » selon Lacaze qui dresse le portrait de Farao, serviteur de Laborde<sup>32</sup> : il parle le français, sait lire et écrire et tenir une comptabilité sommaire. Parmi les porteurs du docteur réunionnais, deux jeunes éduqués par les Jésuites, à Saint-Denis de la Réunion pour l'un, à Tananarive pour l'autre, parlent le Français<sup>33</sup>. Tout comme le jeune esclave d'une douzaine d'années, ayant étudié chez les religieux, que possède Juliette Fiche et qui devait remplir la charge de domestique et d'interprète auprès de Marius Cazeneuve<sup>34</sup>. Ce sont également les traitants qui procurent les porteurs<sup>35</sup> (que ceux-ci leur appartiennent ou qu'ils se contentent de les recruter). Enfin, ils les logent.

Brossard de Corbigny fait étape dans l'ancienne habitation de Delastelle tenue par les Fiche, à Maromby, dans une autre ayant appartenu à William Marks, commerçant américain, et ensuite dans les propriétés de Laborde. Ce dernier met à la disposition des voyageurs deux relais sur la route de Tananarive : Ambodinangavo et surtout, Soatsimanampiovana, l'ensemble résidentiel doté d'un parc et même d'un zoo situé à proximité des manufactures de Mantasoa.

Cette dernière propriété, bien que n'étant pas située sur le parcours direct vers la capitale, est néanmoins très visitée. Étape de repos, c'est là que se retirent en 1862, deux Réunionnais, les frères de Combourg venus négocier, sans succès, une installation à Madagascar. Elle sera également utilisée comme retraite par les missionnaires dans les premiers temps de leur installation. Après avoir récupéré une cinquantaine d'esclaves envoyés par Juliette Fiche à Ambodinangavo, Brossard de Corbigny est accueilli à Soatsimanampiovana par Marius Arnaud<sup>36</sup>.

---

29. Charnay, 1862.

30. Simonin, 1867. L'explorateur Désiré Charnay et l'ingénieur Louis Simonin faisaient partie du groupe d'experts envoyés pour préparer l'installation de la Compagnie Lambert.

31. « Ceux qui se mettent à plusieurs pour franchir les distances ». Les voyageurs traduisent ce mot par « marmites ». Cf. Rantoandro, 1982.

32. Lacaze, 1868.

33. « Il prit note de tout ce que nous emportions et répondit des hommes qu'il était du reste chargé de nous procurer » (*Idem*).

34. Le « magicien » Marius Cazeneuve monte à Tananarive en 1886 pour produire son spectacle devant la cour de Ranavalona III ; son convoi est constitué d'une soixantaine de porteurs (Cazeneuve, 1896).

35. L'imposant convoi de Dupré a été organisé par Juliette Fiche, Clément Laborde et un traitant, Soumagne. Deux aides de camp de Laborde encadrent le transport des bagages. Juliette Fiche négocie avec les porteurs en grève lors du départ.

36. Brossard de Corbigny, 1862.

À Tananarive même c'est souvent chez Laborde que les voyageurs demeurent et quand il ne les héberge pas, il les nourrit. À partir de 1863 ce rôle d'hôte obligatoire est renforcé par la charge de Consul de France qu'il exerce alors ; mais même quand il la perd, il demeure l'introducteur obligé à la cour. C'est lui qui présente Lacaze au consul Garnier et qui l'accompagne chez Rainilaiarivony, en 1868. Deux ans plus tard, il introduit l'explorateur Grandidier auprès du Premier ministre.

L'encadrement est presque total : incapable d'organiser son expédition, le voyageur l'est également, dans une large mesure, d'interpréter ce qu'il voit. Et ce sont ses accompagnateurs qui se chargent de le documenter sur ce qu'il n'a pu voir ou pu connaître. Sur la route, le regard du voyageur est subordonné à l'interprétation que voudront bien donner ceux qui l'accompagnent. Or, dans bien des cas, ces derniers produisent des réponses stéréotypées qui sont supposées correspondre à ce que le voyageur est disposé à entendre. À ce jeu, même les porteurs sont passés maîtres ; c'est ainsi que Lacaze ne parvient pas à obtenir d'un de ses porteurs francophones d'autres explications sur les lieux de culte qu'il rencontre que « ce sont ces bêtes de Malgaches qui mettent cela sur le chemin »<sup>37</sup>. Le voyage est réellement informé par ces protecteurs : ainsi c'est Lambert qui fait remarquer à Ida Pfeiffer que le chef des chœurs de Radama II est un homme vêtu en femme. Bien plus, ce qu'elle sait de Laborde et qui fait l'objet d'un début de chapitre de son récit lui a été raconté par Marius Arnaud. Tout comme sans doute sa notice ethnographique et historique doit beaucoup à Laborde ; c'est d'ailleurs les papiers privés de ce dernier qui informent une grande partie des premiers ouvrages d'Alfred Grandidier. Brossard de Corbigny, qui ne demeure que huit jours à la capitale, établit sa conduite à l'égard de la cour et du Roi à la lumière des entretiens qu'il a eus avec l'aventurier français.

Ces voyageurs sont alors utilisés par ceux qui prennent en charge le voyage ; ces derniers peuvent favoriser le développement de certains thèmes et passer rapidement sur d'autres. On retiendra ici deux exemples : l'auto promotion et la question de l'esclavage.

Delastelle, Laborde et Lambert sont trois personnages qui bénéficient jusque vers 1855-1856 d'une fort mauvaise réputation auprès des autres traitants de Madagascar et des commerçants des Mascareignes. Cette image négative est née, pour partie, du comportement de Delastelle et de Laborde dans l'affaire de la Baie de Saint-Augustin en 1837, dite « affaire du Voltigeur »<sup>38</sup>.

Mais on les critique également pour avoir pris la « nationalité malgache » et pour avoir été intégrés à l'aristocratie locale<sup>39</sup>. On reproche à Delastelle, alors

37. Lacaze, 1868, p. 29.

38. En 1835, un navire français, le Voltigeur, est mis à la disposition de la reine Ranavalona I<sup>ère</sup> ; elle l'envoie dans le Sud-Ouest à la Baie de Saint-Augustin et des chefs locaux furent invités à bord puis massacrés. Laborde faisait partie de cette expédition. Cf. Fontoynt & Nicol, 1940, note 10, p. 63.

39. Delastelle et Laborde ont été intégrés à un des groupes aristocratiques, celui des Andriamasinaivalona. Ils ont également des compagnes qui appartiennent pour le premier à l'élite côtière et pour le second à la noblesse de l'Imerina.

que l'on se battait à Tamatave en 1845 contre les Merina, d'avoir recueilli et soigné des soldats ennemis. En outre, il est accusé d'avoir spolié des traitants installés sur la côte, d'avoir capté des héritages etc.

À la Réunion, tout ceci fait l'objet de violentes polémiques dans la presse, de procès dont le plus retentissant est celui qui opposa le traitant réunionnais Samat à Delastelle. Les représentants officiels de la France endossent dans leur correspondance avec le gouvernement cette image négative. Dans son rapport à l'Empereur, Bonnevoy de Premot emploie à leur égard des termes tout à fait négatifs : « Delastelle et Laborde et autres misérables renégats établissent leur fortune sur la ruine et le sang de leurs frères ».

Ce sont les récits des voyageurs, les rapports des missionnaires, et des diplomates qu'ils accueillent et qu'ils encadrent qui permettent, peu à peu, de substituer à cette image controversée des portraits plus flatteurs. Ils deviennent les pionniers de la civilisation et par conséquent ses intermédiaires indispensables.

Après la disparition de Delastelle, c'est Lambert et surtout Laborde qui restent en pleine lumière. Ce dernier est présenté par Lambert et Marius Arnaud à Ida Pfeiffer comme le mentor du prince héritier qu'il a transformé en souverain francophile et donc éclairé. Il se métamorphose en bouclier des intérêts français ; ses travaux et Mantasoa deviennent des emblèmes de l'œuvre coloniale, on pourrait presque dire des pierres d'attente. Son anglophobie (il vient des Indes) vaut alors comme brevet de patriotisme<sup>40</sup>.

Les missionnaires catholiques qui, jusque au début des années 1860, n'ont pas d'installation permanente à Madagascar et qui ont de ce fait statut de voyageurs, participent activement à cette réhabilitation : pour le Père Finaz il est le « protecteur du catholicisme et bienfaiteur du peuple malgache ». Selon le Père Jouen, « il a apporté la civilisation matérielle en introduisant différents arts et métiers chez ce peuple ignorant... il a surtout introduit la civilisation spirituelle en combattant l'influence des idoles et en soutenant le point de vue des missionnaires catholiques ». Grandidier se fait également le promoteur d'un Laborde qui s'enorgueillit d'avoir introduit 29 industries différentes à Madagascar...

La même démonstration peut être faite pour Juliette Fiche qui gomme efficacement une réputation de femme aux mœurs dissolues et au comportement douteux. L'avènement de Radama II l'oblige à restituer à des traitants des propriétés usurpées dans les années précédentes, alors qu'ils en avaient été chassés. Elle devient dans les récits de voyage « la princesse Juliette », l'amie de tous les Français etc.<sup>41</sup>.

Il y a cependant des ratés : Juliette Fiche ne séduit pas Ida Pfeiffer (ou l'inverse). Milhet Fontarabie stigmatise « les blancs qui s'étaient faits Hovas au mépris de leur nationalité et qui étaient devenus plus Hovas que les Hovas eux-

40. Cf. Milhet Fontarabie, 1860.

41. Dupré la décrit comme la fille d'un résistant à Radama I<sup>er</sup>, persécutée sous Ranavalona I<sup>ère</sup>. En fait il semble qu'elle ait profité de l'expulsion des traitants pendant la dernière période de ce règne pour accaparer leurs biens.

mêmes »<sup>42</sup>. Le médecin réunionnais Lacaille, qui ne parvient pas à s'installer à la capitale, continue de tirer à boulets rouges sur Laborde... sans toutefois le nommer<sup>43</sup>.

### Un regard sélectif et orienté

Dans ces récits, certaines questions demeurent floues ; c'est le cas de l'esclavage. Plusieurs éléments peuvent rendre compte de cette déficience. Pour les voyageurs, pour les diplomates ou les missionnaires, l'esclavage sur la côte Est ne manque pas de présenter des aspects déconcertants. Beaucoup d'entre eux, qui sont passés par les Mascareignes, ne retrouvent pas à Tamatave et dans les autres points de la côte les repères ordinaires du système esclavagiste traditionnel : l'absence de marché aux esclaves, d'exposition, d'enchères publiques pour la vente. La perception des esclaves par des étrangers, est d'autant plus imprécise qu'il leur est difficile de les identifier dans une société où non seulement la couleur de la peau n'est pas, à ce sujet, discriminante, mais dans laquelle, de plus, les rigueurs de la corvée imposée aux libres contribuent à augmenter la confusion, en privant le travail forcé de son statut servile<sup>44</sup>.

À l'exception du portage et du groupe des *maromita*, avec lesquels ils cohabitent durablement, les voyageurs ne livrent pas une description suivie d'autres communautés de travailleurs.

C'est dans le cadre des plantations installées par les traitants au début du siècle, mais désormais gérée par des métis, que l'esclavage est le plus clairement reconnu dans les récits de voyages de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle ; il présente des traits familiers pour des hommes qui sont souvent passés d'abord par les Mascareignes ou la côte d'Afrique. Encore identifient-ils plus sûrement la nature servile du travail, que le statut réel des travailleurs.

Des établissements de Delastelle, Bellevue, fondé vers 1842 sur les bords de la rivière Ivondrona, est sans doute le plus visité : en 1863, Ferdinand Fiche<sup>45</sup> y avait accueilli l'ingénieur Simonin. La plantation était alors dotée, selon le visiteur, de quatre cents esclaves<sup>46</sup>. Lacaze, qui y effectue une excursion en 1868, décrit l'établissement comme un bagne où se côtoient des condamnés pour vol ou pour marronnage, qui semblent venir des Hautes Terres. Désiré Charnay parlant de la procession de ces travailleurs enchaînés écrit : « Bien des fois j'avais vu des esclaves ; mais jamais, non jamais, je n'avais assisté au spectacle de tant de douleur, de tant d'abjection et de tant de misère ». Et il ajoute, « Ah ! Que nous étions loin de la servitude patriarcale que j'avais rencontrée dans les cases malgaches ! »<sup>47</sup>. Aucun des voyageurs ne parvient à

---

42. Milhet Fontarabie, 1860.

43. Lacaille, 1862.

44. C'est le *fanompoana*, le service du roi. Cf. F. Raison-Jourde, 1984.

45. Fils de Juliette Fiche.

46. Simonin, 1867, p. 315-318.

47. Charnay, 1864, p. 219.

établir dans son récit la part qui, dans le fonctionnement de l'établissement, revient aux esclaves locaux, de celle qui incombe aux condamnés.

Quant à l'esclavage patriarcal, il est décrit d'une façon d'autant plus idyllique qu'elle est abstraite : « l'esclavage n'a rien de bien cruel à Madagascar. L'esclave y est presque libre ; son maître en retire peu de profit et le laisse aller où il veut, pourvu qu'il se nourrisse et lui rapporte de temps en temps un morceau d'argent. Quand il le garde avec lui, il en fait son compagnon de travail, va aux champs avec lui, demeure dans la même case... »<sup>48</sup>. L'attitude complaisante des voyageurs vis-à-vis de la famille Fiche n'est pas moins significative que le comportement de cette dernière dans la gestion de ses esclaves : à la ville, les étrangers décrivent la princesse se faisant familièrement épouiller par ses esclaves et imputent la responsabilité des mauvais traitements constatés à Bellevue au pouvoir merina ; c'est ce dernier pourtant qui réprimande Juliette et son fils sur la façon dont ils traitent les esclaves de la plantation sucrière du Premier ministre et de la Reine<sup>49</sup>.

Au total, le parcours d'Ida Pfeiffer qui épouse toutes les causes de son encadrement (anglophobie, avis négatif sur la Reine et louanges de Rakotondradama) et qui finit par être mêlée, malgré elle, au complot contre la souveraine que fomentent ses protecteurs (ce qui sera cause de son expulsion et, finalement, provoquera sa mort) illustre d'une façon dramatique les aléas de ce type de voyage.

Cependant, l'existence de ces réseaux et l'influence des éléments qui les constituent ne suffisent pas à caractériser les récits de voyages des années 1860. Les questions politiques soulevées par l'avènement et l'échec de Radama II, puis la conversion de la monarchie au protestantisme, qui est interprétée par les Français comme un point décisif marqué par les Anglais, entraînent un renversement des perspectives interprétatives. Il s'agit d'évaluer les capacités des Merina et de leurs tuteurs anglais à « civiliser » Madagascar. La conquête coloniale devient alors la perspective eschatologique dans laquelle s'inscrivent les récits des voyageurs.

Le vrai sujet du récit de voyage à Madagascar n'est plus l'exploration d'un monde exotique, d'ailleurs singulièrement dépourvu d'exotisme : pas d'animaux féroces, pas de scènes violentes ou de sauvagerie attestée. Ces dernières ne figurent dans les récits que comme révolues<sup>50</sup>. La fièvre paludéenne, elle-même, qui valut à la Grande Île le surnom de « tombeau des Européens » aurait, selon certains voyageurs, perdu de sa létale agressivité<sup>51</sup>. Le vrai sujet c'est la civilisation occidentale elle-même. La plupart des récits s'orientent autour de deux axes : le premier est la « capacité des Malgaches à se civiliser » ; le second que je me contenterai de signaler ici est celui de la concurrence franco-anglaise.

---

48. Lacaze, 1868, p. 162.

49. Rantoandro, 1980.

50. Elles renvoient à la première partie du règne de Ranavalona I<sup>ère</sup>, la « Caligula femelle ».

51. Au moins à Tamatave, selon Lacaze, 1868, p. 8 ; c'est néanmoins le paludisme contracté sur la route de Tananarive à Tamatave qui emporta Ida Pfeiffer.

« L'aptitude à la civilisation » se développe à partir de plusieurs thématiques ; celle de la mutation culturelle, de l'évolution économique etc. Elle est traitée sur la côte avec les descriptions en terme de régression des fils métis de Juliette Fiche qui dressent au total le portrait d'une mutation ratée où progressivement la nature (entendons la nature malgache) reprend le pas sur la culture (l'éducation européenne qu'ils ont reçue) : promiscuité sexuelle, indolence, abandon des manières de table européennes et neurasthénie tels sont les symptômes de « décivilisation »<sup>52</sup> développés par Ferdinand Fiche.

Ce tableau trouve un écho sur les Hautes Terres dans la description de la ruine plus ou moins avancée (selon les dates des voyages) des installations de Laborde à Mantasoa : demeures et ateliers, saccagés et désertés après l'expulsion de leur créateur en 1857, sont retournés à l'abandon. Elles deviennent, comme les plantations et les usines de Delastelle sur la côte qui périclitent après 1863<sup>53</sup>, le sujet de « méditations sur les ruines »<sup>54</sup> dont le romantisme n'exclut pas les arrière-pensées politiques.

S'il est une fatalité de la régression, d'où vient donc cette quasi-absence d'exotisme ?

En 1866, Grandidier effectue un voyage à la côte Sud-Ouest de Madagascar « pays réputé dangereux par le caractère rapace et sauvage de ses habitants, mais par cela même pays neuf et inexploré »<sup>55</sup>. Les procédures de débarquement se négocient lors d'un long *kabary*<sup>56</sup> et s'accomplissent grâce à des distributions de cadeaux<sup>57</sup>. Le voyageur développe ensuite les grands thèmes du récit d'exploration : les autochtones sont décrits comme des sauvages et, la violence exceptée<sup>58</sup>, ils en portent tous les signes distinctifs : l'absence de vêtement autre que le pagne (ce qui implique l'impudicité des femmes), leur goût pour les cadeaux non productifs (les clous dorés qui servent à décorer les crosses des mousquets, les verroteries noires et bleues) et pour l'alcool, qu'on leur offre néanmoins, mais que l'on coupe avec de l'eau, dans leur propre intérêt. Mais surtout, les Antandroy se caractérisent par leur indifférence à l'égard des merveilles de la civilisation, indifférence qui est la traduction de leur radicale incompréhension à son égard : « Ces malheureux êtres dont la vie se rapproche plus de celle de la brute que de celle de l'homme [...] montèrent sur notre navire sans témoigner la moindre admiration, le moindre étonnement [...] Est-il rien de plus extraordinaire que ce calme, cette inertie du sauvage ? La vie indolente des habitants des tropiques fait naître chez eux une complète

52. Pour reprendre le titre d'un roman de Renel qui exploite ce thème dans un contexte différent ; il s'agit d'un Européen qui se « malgachise » (Renel, 1923).

53. « Cet établissement où on fait du rhum fonctionne encore ; mais depuis la mort de celui qui l'a créé, tout tombe en ruine et de loin on aperçoit des toits délabrés » (Lacaze, 1868, p. 21).

54. Passage obligé du récit de voyage en Orient dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle.

55. Grandidier, 1867.

56. Discours délibératifs.

57. Le roi reçoit, comme « droit d'ancrage et de libre commerce », un baril de poudre de 25 livres, un fusil à pierre, une marmite de fonte, deux miroirs, une pièce de toile bleue de 15 mètres, 200 clous dorés, vingt balles, vingt pierres à fusil, et quatre bouteilles de rhum (coupé d'eau).

58. Bien qu'ils soient décrits comme dangereux.

insouciance ; ils ne sauraient du reste admirer ce dont ils ne comprennent pas l'utilité »<sup>59</sup>. Si les animaux et les plantes que rencontre le naturaliste ne présentent aucun danger particulier, du moins sont-ils inconnus. En 1868, l'explorateur débarquant à Tuléar garantit sa sécurité en concluant un *fatidra*<sup>60</sup> avec le roi Lahimirija ; « bien m'en prit, car j'eus, pendant mon séjour à Fihéréne, de nombreux kabars ou procès publics, sous la prévention de sorcellerie, et ce ne fut que grâce à la protection royale que je pus en sortir sain et sauf »<sup>61</sup>.

Au contraire, le débarquement à Tamatave s'effectue sous le contrôle de la douane pour les voyageurs ordinaires et il est même l'objet d'un protocole complexe lorsqu'il s'agit de représentants officiels : la Batterie, d'où le gouverneur merina contrôle la ville, et les navires de guerre étrangers échangent alors des tirs d'honneur dont le nombre a été au préalable l'objet d'une négociation scrupuleuse ; dès la plage, des défilés s'organisent qui, accompagnés de fanfares, parcourent la ville. Les élites de la côte et de la capitale semblent avoir adopté dans leur vie quotidienne des modes de vie occidentaux. C'est là qu'intervient la seconde thématique, celle de l'imitation, à l'œuvre aussi bien dans la description des comportements des officiels merina à Tamatave, que dans celle de la cour à la capitale<sup>62</sup>. Ce dernier thème débouche facilement sur celui de la caricature : loin d'intégrer la civilisation, les Merina la caricature ; c'est ce que prétendent démontrer les très nombreuses remarques dépréciatives sur la façon de porter le costume européen, sur la danse et la musique, les repas et, d'une manière générale, sur tout ce qui touche à l'étiquette. C'est ainsi qu'une « créole française » traite avec la condescendance la plus profonde la volonté d'une jeune princesse merina de porter le panier des crinolines, par-dessus la robe, afin d'exhiber l'ingéniosité du procédé<sup>63</sup>. Lacaze note : « Les Malgaches imitent [les blancs] dans leur costume, leur langage, leurs distractions, mais on sent que c'est par un effort pénible. Les vêtements bizarres, incorrects, luxueux, qu'ils s'appliquent dans les circonstances solennelles leur pèsent et aussitôt qu'ils le peuvent, ils s'en débarrassent. [...] Les officiers élevés en grade [...] dans leur vie intérieure et habituelle, ne prennent qu'avec peine les usages civilisés »<sup>64</sup>. Cette stigmatisation du mimétisme dans les pratiques sociales et diplomatiques permet aux auteurs de dévoiler ce qui constitue pour nombre de voyageurs le fond de la nature des Merina : leur duplicité qui se déploie dans le champ politique et par conséquent dans leurs rapports avec les étrangers.

La plupart des récits français, à l'opposé de ceux des missionnaires anglais, dénie aux Malgaches la capacité « d'évoluer » sans la tutelle européenne. Lacaze, au terme de son ouvrage, lequel est loin d'être le plus négatif à leur sujet, écrit : « Ces peuples sont-ils aptes à se civiliser par eux-mêmes ou à

59. Grandidier, 1867, p. 11.

60. C'est un serment de sang qui crée des liens symboliques de parenté.

61. Grandidier, 1872, p. 446.

62. Voir à ce sujet Léonie de \*\*\*, 1902, p. 59 à 67.

63. Léonie de \*\*\*, 1902.

64. Lacaze, 1881, p. 153.

recevoir la civilisation que des Européens leur offrent ? Je ne le crois pas, du moins complètement [...] ils me semblent avoir copié et copier encore certains usages, certaines croyances, certaines idées qui ne sont qu'à la surface et ne pénètrent pas dans les facultés intimes »<sup>65</sup>. À bien des égards les Malgaches ne sont plus que partiellement au centre du récit ; ils deviennent les figurants sur la scène d'une autre intrigue qui oppose des peuples bien européens, ceux-là : les Français et les Britanniques. Les récits, à commencer par celui d'Ida Pfeiffer, tentent d'évaluer l'influence civilisatrice des premiers<sup>66</sup> ou de dénoncer l'emprise néfaste des seconds sur Madagascar. « Perfidie britannique » et « duplicité malgache » étant, bien plus que les dangers ordinaires des récits exotiques, les causes des déboires des Français dans leurs tentatives légitimes (forcément) d'accéder aux richesses supposées de Madagascar.

### Conclusion

Au début de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, encadrement, recommandation et patronage apparentent le récit de voyage de la côte Est de Madagascar à la capitale, à une excursion, certes pénible, voire risquée, mais pas à une exploration. Alors que l'un des thèmes déterminants de cette dernière est la prise de contact, la recherche d'un langage commun avec l'autre, les indigènes qui viennent au devant du voyageur à Tamatave sont des douaniers et il n'est d'autres rituels que les formalités administratives.

Des ouvrages, tel celui de Lacaze, se présentent dans certains passages, comme des guides touristiques, dressant des listes de recommandations utiles aux voyageurs concernant aussi bien ce qu'il faut emporter, que le choix du *fitacon*, que les tarifs en vigueur<sup>67</sup>. Nous sommes alors plus près des récits d'excursion aux Mascareignes que des récits d'exploration concernant la côte d'Afrique.

L'exotisme en grande partie évacué, c'est l'Europe et sa civilisation qui occupent le premier plan. Le récit se veut évaluatif et la norme explicite est le modèle européen. Les paysages sont décrits, moins pour ce qu'ils sont que pour ce qu'ils pourraient devenir dans le cadre d'une mise en valeur occidentalisée. Loin de rendre compte de la distance qui sépare le narrateur de l'Autre, c'est l'écart entre ce que cet autre prétend être (civilisé) et ce qu'il est réellement qui retient l'attention du voyageur. C'est moins la description de l'altérité de la culture malgache, que celle de l'altération du modèle européen qui est alors au cœur du récit.

---

65. Lacaze, 1881, p. 136.

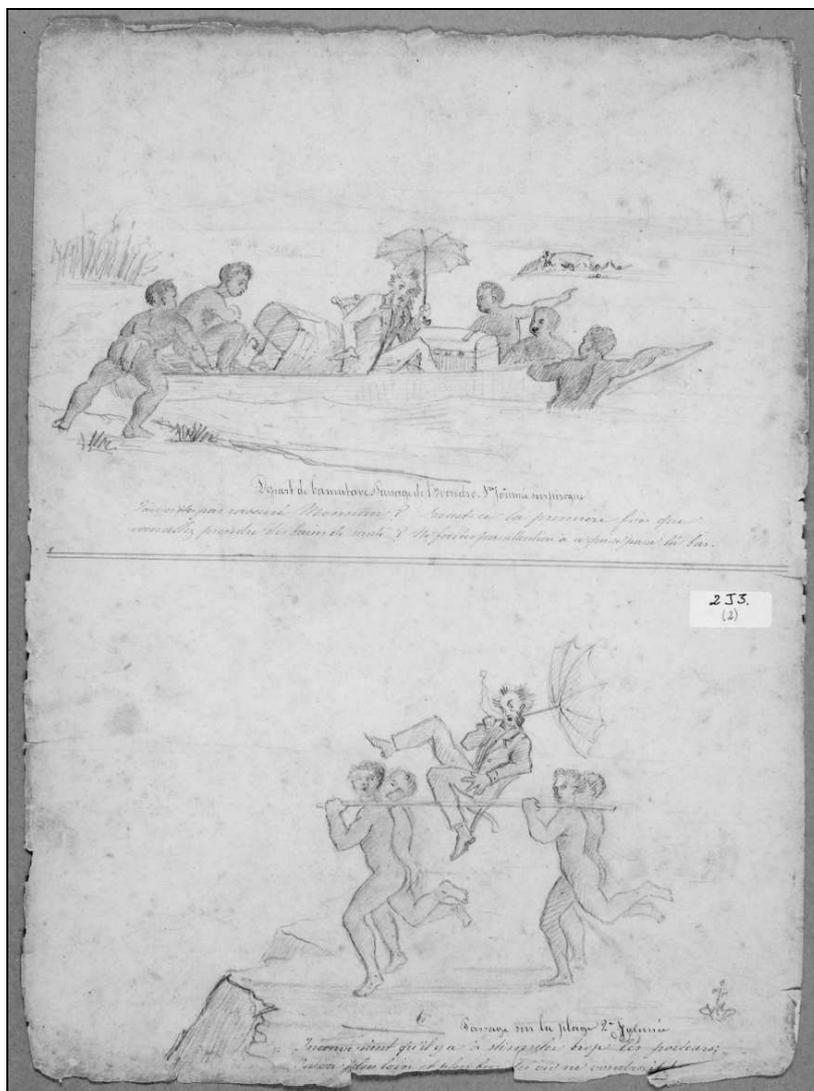
66. À travers l'œuvre des missionnaires jésuites.

67. Les pages 6 à 8 constituent un petit *vade-mecum* du voyageur : « Se munir de vêtements pour affronter les changements de temps. Intérêt des malles en fer blanc, se munir de pièces de cinq francs... ».

### Bibliographie

- BOIS D., « Tamatave, la cité des femmes », in *Clio*, Histoire, Femmes et Sociétés, n° 6, 1997, p. 61-85.
- BOUDOU A., *Le complot de 1857*, Académie Malgache, Collection de documents concernant Madagascar et les pays voisins, Tananarive, 1943.
- BROSSARD de Corbigny, « Un voyage à Madagascar », in *Revue Maritime*, juillet 1862, p. 561-587 et août 1862, p. 601-627.
- CAMPBELL G., « Problèmes de main-d'œuvre et de transports à Madagascar au XIX<sup>e</sup> siècle (1810-1895) », in *Omaly sy Anio*, n° 16, 1982, p. 21-40.
- CAZENEUVE M., *À la cour de Madagascar, Magie et Diplomatie*, par Marius Cazeneuve, médecin et conseiller de la Reine de Madagascar Ranavalona Manjaka, Delagrave, 1896, 228 p.
- CHARNAY D., « Madagascar à vol d'oiseau », in *Le Tour du Monde*, 1864, p. 193-231.
- CAILLON-FILET C., *Jean Laborde et l'Océan indien*, thèse de 3<sup>e</sup> cycle, Aix-en-Provence, 1978, 483 p.
- CAPITAINE H., *Épisode d'un voyage dans l'intérieur de l'île de Madagascar en 1862-1863*, Le Havre, 1879.
- DELVAL R., *Andevoranto son passé prestigieux*, Paris, 1983, 103 p.
- DUPRÉ J., *Trois mois de séjour à Madagascar*, Paris Hachette, 1863, 282 p.
- FONTOYNOT & NICOL, *Les traitants de la côte Est de Madagascar de Ranavalona I<sup>ère</sup> à Radama II*, Mémoires de L'Académie Malgache, fascicule XXXIII, Tananarive, 1940.
- GRANDIDIER A., « Madagascar, une excursion dans la région australe chez les Antandrouis », in *Bulletin de la Société des Sciences et des Arts de l'Île de La Réunion*, Saint-Denis de La Réunion, 1867.
- , *Rapports sur une mission à Madagascar, 1869-1871*, Paris, Imprimerie Nationale, 1872.
- KESSANG R. (de), *Huit mois à Madagascar*, Paris, Impr. T. Samuel et Cie, 1850, 183 p.
- LACAILLE L., *Connaissances de Madagascar*, Paris, Dentu, 1862, 279 p.
- LACAZE H., *Souvenirs de Madagascar (1868-1869)*, Paris, Berget-Levrault, 1881, 168 p.
- LÉONIE de \*\*\*, « Les crinolines à la cour de Madagascar en 1862 », in *Revue de Madagascar*, 4<sup>e</sup> année, n° 1, 1902.
- MILHET FONTARABIE, « Madagascar », in *Revue Algérienne et coloniale*, 1860.
- PFEIFFER I., *Voyage à Madagascar*, Paris, Karthala, réédition 1981, 225 p.
- RAISON-JOURDE F., « Le travail et l'échange dans les discours d'Andrianampoinimerina », in Michel Cartier, *Le travail et ses représentations*, édition des Archives Contemporaines, Paris, 1984.
- RAKOTO I. (éd.), *L'esclavage à Madagascar, aspects historiques et résurgences contemporaines*, Actes du colloque International sur l'esclavage Tamatave (24-28 septembre 1996), Institut de Civilisation, Musée d'Art et d'Archéologie Antananarivo, 1997, 415 p.
- RANTOANDRO G., « Le gouvernement de Tamatave de 1845 à 1865 développement économique », in *Études historiques*, vol. V, Antananarivo, Université de Madagascar, 1980.

- , « Contribution à l'étude d'un groupe social peu connu du XIX<sup>e</sup> siècle : les *maromita* », in *Omalysy Anio*, n° 16, 1982, p. 41-60.
- RENEL C., *Le décivilisé*, Paris, Flammarion, 1923, 249 p.
- SIMONIN L., *Les pays lointains : la Californie, Maurice, Aden, Madagascar*. Paris, Challamel Aîné, 1867, 350 p.
- VINSON A., *Madagascar ou l'Ambassade française à Tananarive en 1862*, La Réunion, Lahuppe, 1889, 8 p.
- , *Voyage à Madagascar*, Paris, Librairie encyclopédique de Roset, 1865.

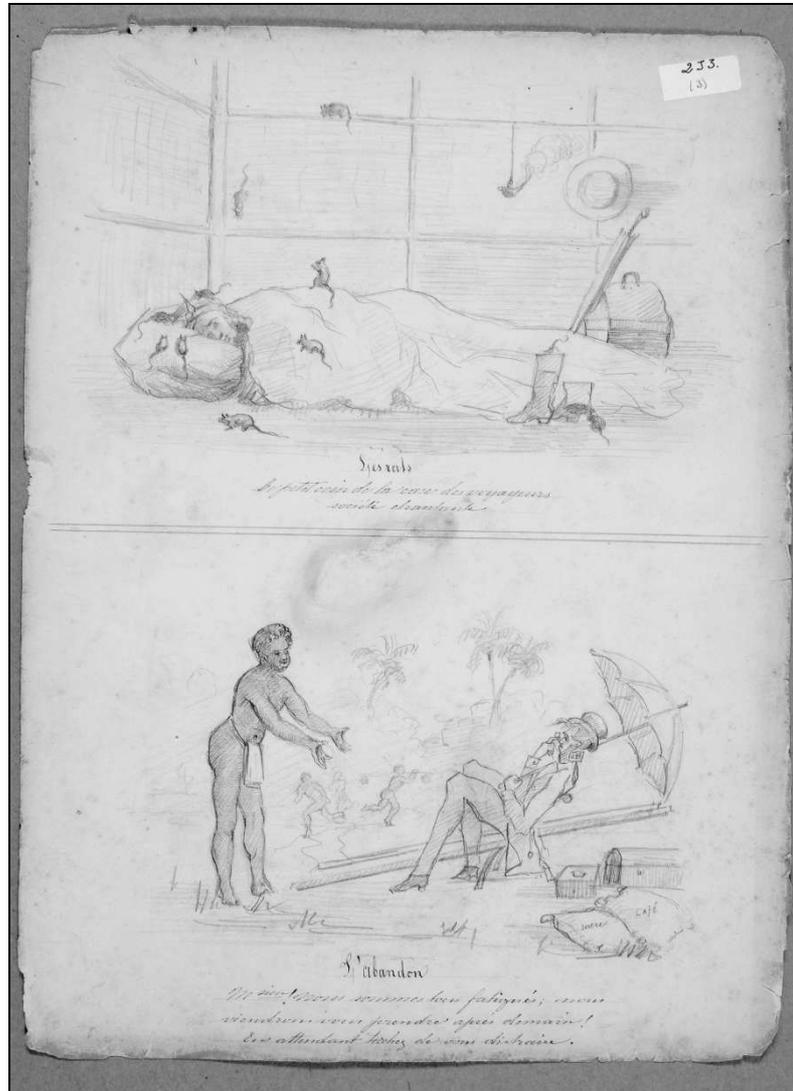


### Départ de Tamatave. Passage de l'Ivondro

En haut : Première journée sur pirogue. « Vous n'êtes pas rassuré Monsieur ? Serait-ce la première fois que vous allez prendre des bains de santé ? Ne faites pas attention à ce qui se passe là-bas. »

En bas : Deuxième journée. Passage sur la plage. « Inconvénient qu'il y a à stimuler les porteurs ; on va plus loin et plus bas qu'on ne voudrait ».

Source : Archives départementales de La Réunion, fonds Richard, 2J3, « Les paniques du voyageur à Madagascar ».



En haut : Les rats. « Le petit ami de la case des voyageurs, société chantante ».

En bas : L'abandon. « M<sup>sieur</sup> ! Nous sommes tous fatigués ; nous viendrons vous prendre après demain ! En attendant tâchez de vous distraire ».

Source : Archives départementales de La Réunion, fonds Richard, 2J3, « Les paniques du voyageur à Madagascar ».



## 4

# Un photographe des années Gallieni à Fianarantsoa Le capitaine Sénèque

Claude BAVOUX\*

Depuis un lustre ou deux, on se demande, sans considération aucune pour les tangages de l'Histoire, si la société française a décolonisé son imaginaire fixé par l'exposition de 1931, après le temps des indépendances. Qu'on le déplore ou non, la mémoire coloniale est constituée de fragments culturels, d'un puzzle imagier fait de stéréotypes douteux. Mais heureusement, cette mémoire, d'esprit d'escalier en solution de continuité, va parfois aussi au-delà du lieu commun. Elle bat la campagne et se fabrique, tant bien que mal, un portfolio imaginaire, encore moins raisonné que le musée de Malraux, qu'enrichissent les nouvelles technologies de l'information.

La raison en est que la méconnaissance historique se soigne à l'estime, un peu comme on se prévient du racisme, contre lequel, assidûment, on essaye de lutter : les images « saintes » de la colonisation d'arrière grand-papa, peuvent paradoxalement y suppléer comme antidote. C'est la gageure que nous soutenons ici, dans le cas précis d'un capitaine photographe de l'infanterie coloniale du temps du governorat de Gallieni (1896-1905). La fréquentation des œuvres du capitaine Sénèque nous donne l'occasion de remonter à l'une des sources de l'imaginaire colonial français, en analysant ses conditions de production *in situ*.

La carte illustrée, vecteur populaire de lieux communs par excellence, y pourvoit. C'est le médium à cinq sous des années d'avant la guerre 14-18. À Madagascar, Gallieni n'a pas besoin d'organiser son institution puisqu'elle se fait d'elle-même, sans qu'il ait, visiblement, à intervenir.

Deux militaires, le lieutenant Imbert, photographe aux ordres du colonel Lyautey, quand il gouverne durant deux ans, entre 1900 et 1902, depuis la capitale du Sud, Fianarantsoa<sup>1</sup>, et le capitaine Jules Sénèque, qui exerce ses fonctions non loin du chef-lieu de ce commandement, fondent alors un binôme étonnant de productivité pour l'un et de séduction esthétique pour l'autre. Le

---

\* Docteur de l'Université Paris 7-Denis Diderot.

1. On se référera aux travaux de Claudia Razafintsalama pour ce qui est de la ville elle-même, cf. par exemple : « La propriété foncière à Fianarantsoa : le quartier d'Ambalapaiso », in *Omalysy Anio*, n° 23-24, 1986, p. 335-346.

premier, brillant forçat du déclencheur, technicien de haut vol, reste dans des domaines conventionnels. Le second, qui ne signe pas de son nom – pas plus que son ami, d'ailleurs – est à l'origine d'une esthétique picturale sur laquelle on se propose de s'arrêter ici.

L'apport personnel, à nos yeux fondamental, de Sénèque dans la photographie coloniale malgache, découle de cette rencontre avec une ville, Fianarantsoa, dont les réjouissances tranchent avec le monde bara, sujet privilégié du capitaine, vu selon un angle quasi biblique, comme dans un « Orient compliqué ». Sénèque vit en brousse, mais jouit de ses permissions dans une ville déliquescence. La politique personnelle qu'il pratique est très révélatrice de ce qu'un photographe de talent peut apporter de neuf à la compréhension historique de son époque.

### Sénèque dans le milieu fianarois<sup>2</sup> allogène militaire des années 1900

#### *Une simple ville de garnison<sup>3</sup>*

Un fait majeur mérite d'être mis en relief dans le Fianarantsoa de l'époque qui précède la colonie sur toutes les Hautes Terres : c'est à qui, parmi les officiers du royaume merina, trouvera le plus d'or pour son propre intérêt. Le sauve qui peut règne parmi l'élite marchande et aristocratique alors que le péril est grand dans la demeure puisque les Bara ont menacé la ville en 1891. Le gouverneur Rainiketabao, XIV hrs<sup>4</sup>, est un cas manifeste de ces aspirations contradictoires entre souci de plaire au pouvoir central et le goût pour le lucre, tant il est très démonstratif dans des fêtes qu'il lui arrive de donner<sup>5</sup>. En effet, il feint de montrer son souci de la chose publique, mais, dans les années 1893-1894, son activité principale consiste à faire produire de l'or en faveur d'un État sur le déclin, de réprimer les chercheurs qui travaillent sans permis, pour leur profit, alors que l'anarchie et la prévarication règnent à tous les niveaux de l'appareil institutionnel<sup>6</sup>. 1894 est l'année du *kabary* royal de Fianarantsoa, qui invite à produire encore plus<sup>7</sup>, le *Journal de l'île de la Réunion* témoigne de délires d'Eldorado :

« On nous écrit de Fianarantsoa que l'or se trouve en quantités si considérables que la plupart des traitants ne peuvent même pas l'échanger contre des pièces de

- 
2. Chacun écrit « Fianarantsoa ». À l'oral, en malgache ou en français, l'usage de « Fianar » l'emporte. L'épithète « fianarois » existe encore aujourd'hui dans la presse francophone.
  3. Je remercie ici Simon Duteil, doctorant, dont seul le zèle a permis la réalisation de cet article.
  4. L'usage est consacré : « hrs » pour « honneurs », *voninahitra* en malgache.
  5. Naissance de son fils en juillet 1892 et guérison du prince betsileo Ramaharo, favorable à l'État central, en mars 1894, avec des milliers d'invités, dont Besson.
  6. Consulter le chapitre XV de la thèse d'État de Guy Jacob, *La France et Madagascar de 1880 à 1894. Aux origines d'une conquête coloniale*, Paris IV, 1996, dont le chapitre XV est intitulé « Vers l'anarchie ».
  7. « La recherche de l'or à Madagascar », in *Bulletin de géographie commerciale de Bordeaux*, 1894, p. 558, *Kabary* royal à Fianarantsoa, extrait du *Progrès de l'Imerina*.

5 f. Les Hovas ne font leurs achats qu'en poudre d'or et continuent à acheter les toiles en quantités »<sup>8</sup>.

Hormis le vice-résident français, le docteur L. Besson, et sa femme, peu de privés civils français vivent ici avant 1895, le cas des jésuites français étant tout à fait à part. Certains sont des religieux de choc<sup>9</sup>, comme leur dramatique expulsion, à l'orée de la guerre, le montre fort bien. L'irruption française dans les parages fait de Fianarantsoa, investie depuis trois générations par les Merina<sup>10</sup> et très marquée par le christianisme<sup>11</sup>, une ville avant tout militaire<sup>12</sup>. On se doute bien que l'irruption soudaine des Français, en 1895, l'argent aidant, souligne le trait et la ramène encore à moins de puritanisme. Les deux albums du lieutenant Imbert en témoignent très finement au Centre des Archives d'Outre-Mer d'Aix-en-Provence<sup>13</sup>.

En décembre 1895, Besson et l'emblématique capitaine Lamy empêchent certainement le phénomène du banditisme local (fahavalisme)<sup>14</sup> de contaminer la région, comme cela se dit pour aller vite. Dans une très vaste contrée souvent inculte, mais qu'on croit encore richissime en or<sup>15</sup>, il s'agit de mettre à disposition de très rares colons fortunés et/ou compétents sans risque de pillage, grande spécialité des Bara démunis de tout. Dans ce cas de figure, on conviendra que l'efficacité d'un officier de renseignements, comme l'est le capitaine Sénèque, est plus redoutable que celui d'un va-t-en-guerre. Manier les hommes est moins dangereux que manier les armes.

Les militaires français de Fianarantsoa sont de souche très récente : un an après leur arrivée, leurs accointances de fraîche date sont établies et désormais officieuses. Une de leurs premières préoccupations dès la fin 1896 est d'en faire sortir les Merina, afin de prévenir la ville du « syndrome abyssin », selon l'expression de Gallieni. Mais des aménagements sont possibles quand votre amie est tananarivienne.

C'est ici le bout de la piste ; le télégraphe fait le lien avec la capitale en janvier 1899. Le budget municipal est si restreint qu'il faut l'aider dans son équilibre. Tous les travaux d'édilité restent à faire en 1900. Ni banque ni école pour enfants étrangers. La distante métropole étant en effet parcimonieuse de ses deniers, on parle sérieusement de route à péage pour se rendre à la mer. Puis on se satisfait d'un sentier à porteurs pour commercer avec Mananjary, sur la

8. *Le Journal de l'Île de la Réunion*, 12 février 1895, n° 1200.

9. Le Père Lavigne, décédé en mars 1894, a subi l'épreuve de la cangue, en Chine.

10. En 1831, sur l'ordre de Ranavalona I<sup>ère</sup>, l'officier Rafaralahindrainaly X hrs fonde la capitale de la région Atsimon'i Matsiatra.

11. 17 chantiers d'églises dans les environs de Fianarantsoa en 1875 (F. Raison-Jourde, 1991). Mais cela est infirmé par les bémols de la page 411, où il s'agit, certes, de protestants. Il est vrai qu'après la conversion de la reine au protestantisme, le chiffre est centuplé en 1870.

12. Françoise Raison-Jourde insiste sur cet aspect (1991, p. 410). Il n'y aurait que 1 200 civils dans Fianarantsoa en 1891.

13. CAOM, 8 Fi 500 et 501.

14. Guy Jacob évoque longuement le phénomène dans la partie du chapitre XV de sa thèse, citée en note 6, « L'extension de l'insécurité à la périphérie du royaume ».

15. Avec la relative pacification, la falaise de la province de Farafangana est investie par de nombreux chercheurs d'or, début 1902.

côte est. Fin 1898, la route de Tananarive n'est toujours pas carrossable depuis Ambohimahasoa. À moins de cinquante kilomètres au sud de la ville s'arrête encore à la même époque la carte des étapes sûres. Exactement à l'endroit où, si spartiates soient-ils, les pères jésuites font leur vin de messe et de table.

Heureusement, un fils du sculpteur Jean-Baptiste Carpeaux et frère d'un photographe connu en Indochine, y passe en 1902 et, de son séjour, laisse des ébauches sous forme de feuillet en octobre-novembre 1904 dans *Le Journal des Voyages*<sup>16</sup>. Cela est très léger, primesautier, proche de la gaudriole. L'esprit jouisseur de G. de Maupassant n'est donc pas loin dans le fief des jésuites, grands processionnaires devant l'Éternel, si on en croit les beaux tirages d'Imbert ! La série F des archives nationales malgaches, consacrée aux affaires des cultes et des communes, ne dit mot du comportement débridé des militaires en goguette<sup>17</sup>. Mais il ne peut pas passer inaperçu.

Les rapports circonstanciés de Besson, dépassé par le personnel remuant des militaires et gommé par la personnalité flamboyante de Lyautey, ne donnent plus le ton. Nous sommes loin de la retenue de madame Besson, femme de l'ex-vice-résident de France, toute à ses dessins<sup>18</sup>. Mais les pères Béranger peuvent se rassurer, la dissolution des mœurs locales n'a pas attendu les Français, si on en juge par une lettre citée par Françoise Raison-Jourde<sup>19</sup>.

Depuis qu'ils s'y sont installés sérieusement, dès décembre 1895, les uniformes rutilants éclipsent ceux, bien ternes, des religieux. À défaut de tenir le haut du pavé, car les trottoirs ne sont pas de mise à Fianarantsoa, ils tiennent la dragée haute aux héroïnes de la carte du tendre. Le lieutenant Imbert témoigne de ce monde nouveau, dans lequel naissent, dès 1896, des enfants métis qu'il met en scène. Quand Lyautey arrive, cette micro-société fonctionne donc depuis quatre ans. Mais cette vie de garnison, que Lyautey dynamise, retourne à son erre dès son départ car la ville connaît, en 1902, une récession commerciale simplement due aux excès d'importations des années précédentes qui n'arrivent pas à se résorber<sup>20</sup>.

La consultation au Centre des Archives d'Outre-Mer d'Aix-en-Provence (CAOM) des rapports émanant des chefs de circonscriptions administratives<sup>21</sup> ne donne pas la clé de cet aspect caché de la ville, le personnel militaire échappant aux recensions annuelles, publiées dans les *Annuaire*s, par exemple. Seuls parlent les dossiers personnels 11 YF et la série 8 H du Service Historique de l'Armée de Terre (SHAT, Vincennes). Qui mieux est, Imbert fixe sur ses

16. Longtemps après, gravures en moins, cela paraît dans la relation de voyage intitulée *Petites Ramatous*, Bernard Grasset, 1913, 223 p.

17. *L'Écho de Madagascar* du 22 janvier 1904 évoque les relations entre militaires et dames malgaches dans l'article intitulé « En goguette ».

18. Bibliothèque Nationale Richelieu, n° 5066 A (classement de 1988), Mme Besson, 10 aquarelles de 1889.

19. F. Raison-Jourde, 1991, p. 424, lettre de Davidson à la LMS, sept. 1871.

20. Lyautey, *Dans le Sud de Madagascar*, 1902, p. 310-313, chapitre intitulé « Décroissance de Fianarantsoa ». En 1902, cependant, plus de 70 000 porteurs font l'aller-retour entre Mananjary et Fianarantsoa.

21. CAOM, série 2 D.

plaques de verre un petit groupe constitué de quelques femmes et enfants, trop malgaches pour les uns et pas assez français pour les autres<sup>22</sup>. Et c'est de la sorte qu'il prend, parmi d'autres, le discret Sénèque, à la rambarde d'une maison de style créole. Et c'est cette heureuse indiscretion qui nous permet de le reconnaître sur *Halte dans la forêt*, à l'extrême gauche, dans une position des plus inconfortables, peut-être celle de l'opérateur qui vient tout juste d'activer son déclencheur. Il est assez surprenant de constater toutefois combien le milieu militaire ne côtoie que très peu le monde des affaires, la maison Cattin exclue, on verra plus loin pourquoi, les fonctionnaires civils jouant le rôle de *missi dominici*<sup>23</sup> entre les deux groupes.

Il en est ainsi dans les villes de garnison, dans *Lucien Neuwen* de Stendhal, comme chez Vigny ou chez le Joseph Conrad de *An Outpost of progress* qui dramatise les conflits futiles qui font les Blancs coloniaux ennemis les uns des autres. Sénèque échappe à cette vie vaine et morne puisque ses missions s'opèrent loin de la capitale où il n'a que rarement la permission de venir. Sa vraie vie est dans ses œuvres discrètes d'officier de renseignements<sup>24</sup> et de photographe, de topographe et de dessinateur. Alors que certains pensent être « aux avant-postes de la civilisation », Jules Sénèque traite simplement par l'ignorance<sup>25</sup> ces mesquineries haineuses que secrètent les petites communautés égarées.

S'il séjourne parfois à la capitale, pour la parade, les gens qu'il côtoie habituellement ont une tout autre densité humaine. Ainsi, le docteur Besson, qui apprécie beaucoup Sénèque, écrit dans son *Rapport d'ensemble sur 1900*, rédigé pour Lyautey, ce qu'il sait des Tanala, avec qui ses rapports ont été francs et intenses dès 1887 : ces derniers après deux insurrections sont ruinés, les sangliers et les sauterelles ont saccagé le peu qui leur restait de leurs modestes cultures. Ils viennent d'acquitter l'impôt qui leur a été fixé. Dans la paix du plus fort, dans le travail forcé, ils tracent des routes, durant des mois de suite, à l'*angady*, dans un pays d'accès difficile. La colonisation a vite raison – pour peu de temps – de la lassitude des éternels rebelles exsangues. À sa façon, Sénèque, muet mais compassionnel, panse leurs plaies.

22. Deux albums d'une cinquantaine de tirages chacun, consacrés aux années 1900-1902, récemment acquis par le CAOM, permettent de deviner quelques traits du Fianarantsoa allogène avant le départ de Lyautey. En instance de classement dans la série 8 Fi.

23. Avec la prise en mains coloniale, des alliances inattendues se font qui dépassent l'entendement. Les Merina sont évincés – ou partent d'eux-mêmes car leur sécurité n'est plus assurée fin 1895 – des bourgs où ils s'étaient installés sous la protection de la reine. La nature commerciale ayant peur du vide, des Français les remplacent et s'y taillent un empire à peu de frais. Le père Fontanier, jésuite, s'est entremis avec l'un d'eux, U. G., qui fournit jusqu'à mille porteurs à une maison anglaise. L'arrivée de Lyautey en 1900 met fin à la situation compromettante pour le père incriminé.

24. Le lieutenant Libersart, officier de renseignements de Lyautey, arrive dans Fianarantsoa avec son colonel. Sénèque est déjà en poste depuis deux ans. Libersart tient systématiquement les Bara en suspicion.

25. Il semble qu'un seul tirage ait les Français comme sujet, en l'occurrence, une créole de la côte est dans sa maison de bardeaux littéralement mangée par la végétation.

*Sénèque, broussard irascible*

Un demi-siècle après les faits, Guillaume Grandidier, dans la conclusion d'un chapitre consacré aux Bara, semble avoir de lui un souvenir lumineux :

« Quant à la partie ouest de la province des Betsileo, ce n'est qu'à la fin de 1901 qu'elle fut occupée. Lorsque le capitaine Sénèque est venu l'organiser, elle servait de refuge à de nombreux pillards, voleurs de bœufs, ainsi qu'à ceux qui voulaient se soustraire à l'impôt ; il a installé en divers endroits des postes qui ont vite mis fin aux brigandages et ont assuré la jonction régulière des Betsileo avec les Sakalava »<sup>26</sup>.

Marlow, perdu au *Cœur des ténèbres*, fait beaucoup moins bien.

C'est que, fonction oblige, la politique de cet homme de l'ombre, habitué du renseignement, est une pratique humaine, sensée, respectueuse du monde étranger dans lequel il vit. Sinon, comment aurait-il pu obtenir de gens qu'apeurent si facilement les imprévisibles *vazaha*, une telle sérénité dans la pose ?

C'est que « Madagascar le relève », dit son colonel, grossier moraliste, en décembre 1898, alors qu'il est impliqué dans la pacification de la zone bara depuis plus d'un an<sup>27</sup>. C'est alors qu'il devient officier de renseignements, tant son passé de soldat en campagne, au Tonkin et à Madagascar, est excellent. Une photo, celle, combien commune, de l'entrée de la grotte d'Iaritsena, témoigne au Fonds Grandidier<sup>28</sup>, qu'il a su faire déloger les rebelles « fortement retranchés<sup>29</sup> », deux mois après dans l'attaque d'Iavatorovy. Cette action menée sur deux mois lui vaut les félicitations personnelles de Gallieni qui apprécie son « aptitude à la guerre ». Malgré son apparence un peu chétive, il prend part, à 32 ans, à toutes les actions sérieuses qui ont eu lieu dans le cercle des Bara dès le 1<sup>er</sup> juin 1898 (notamment aux affaires de Sarihena, Ambohitsabo, Imarotsiriry, Iratsory, Ambotomitro, Sasibanabe<sup>30</sup>). C'est « une part brillante et parfois prépondérante » qu'il prend dans toutes les actions. Il dirige lui-même l'opération d'Andronitro, de Takoro, et seconde le commandant du cercle dans la préparation des opérations d'Ambonitro et d'Iambonobe. Il est blessé à la jambe gauche dans le siège de la position fortifiée d'Imandabe – dite aussi Iambanabe – contre les rebelles d'Analamanara. Ces actions de la colonne de l'Ivondro relèvent des techniques de la pesante guerre coloniale traditionnelle. C'est alors qu'il est nommé à l'état-major d'Andohalo où il reste une année entière et où il reçoit la Légion d'Honneur.

26. « Les Bara », in *Histoire politique et coloniale*, vol. V. de G. Grandidier & R. Decary, *Histoire générale de Madagascar, t.III. Histoire des populations autres que les Merina*, fasc. I., Tananarive, 1958, p. 19.

27. Le premier séjour de Sénèque au Tonkin révèle à la fois son côté guerrier et ignorant des conventions militaires.

28. Album XI, G, n° 2-3.

29. L'admiration des militaires coloniaux pour l'art du retranchement bara n'a d'égale que le mutisme dans lequel il est tenu depuis.

30. Les toponymes ont été conservés tels qu'ils apparaissent dans les rapports administratifs.

Après un séjour en France, il part de nouveau, le 10 avril 1901, dans le Sud, au 2<sup>ème</sup> régiment d'Infanterie de Marine. Connu pour être « absolument remarquable en campagne », il s'attelle à une mission de pacification au sud de la région d'Ikongo, de mai à juillet 1901, et fait preuve d'une initiative hardie en offrant au chef rebelle Andriampanoha d'aller le trouver seul et sans armes pour négocier les conditions d'une reddition, selon le chef de province Lacaze<sup>31</sup>. Andriampanoha est un chef tanala que les séductions de la soumission n'attirent pas en 1897, qui lutte contre l'envahisseur en 1898, qui est « l'âme de la subversion » tanala en 1899, au moment où le lieutenant Allard succède au Dr Besson. Il obtient dans ces circonstances exceptionnelles de lui garder la vie sauve, en échange d'un exil « au-delà des mers ».

On comprend que ce capitaine doté de qualités si nobles soit lui-même débarqué à Solila, lointaine bourgade d'un désert malgache des Tartares, dans un Ouest ni sakalava, ni betsileo, mais plutôt bara, où il ne risque guère de porter ombrage à qui que ce soit. L'armée coloniale aime la magnanimité jusqu'à un certain point seulement. À moins que Sénèque, le solitaire irascible, ne préfère la compagnie des Bara à celle de ses congénères.

### L'esthétisme séduisant et daté de Sénèque

La discrétion de Sénèque l'honore, car la rare soixantaine de tirages de médiocre qualité<sup>32</sup> qu'on dispose de lui, permet de concevoir à quel point ils mettent en jeu l'idée qu'on se fait de l'art photographique à Madagascar dans les années 1900 débutantes. Ses photos tiennent en ce temps d'une discipline à caractère artistique flou, *a fortiori* dans l'armée coloniale. On préfère, en général, lui accorder des qualités techniques ou scientifiques tant cette idée rassure. Mais quand ce militaire travaille, il s'arrête aussi au cadre, autrement dit, au pays qu'il aide à coloniser. Puis il va plus loin car ses réalisations outrepassent la contingence pour la raison qu'elles sont celles d'un photographe plasticien.

Grâce à un portrait au crayon fait par lui à Anjozorobe<sup>33</sup>, on sait l'intérêt qu'il porte tant au dessin qu'au portrait<sup>34</sup> grâce à une note de son chef de bataillon qui certifie, la ressemblance entre un original, à savoir une personne, et la réalisation artistique<sup>35</sup>. Mais ces compétences ne surprennent qu'à moitié : un militaire qui sort d'une école a souvent des qualités de dessinateur. Sénèque, pour son compte, sorti le dernier, pour indiscipline (« n'a pas l'esprit

31. Aucune mention de ce fait glorieux dans le dossier personnel.

32. Un tirage moyen argentique est dix fois meilleur en finesse visuelle qu'une carte postale banale.

33. Dans le roboratif dossier personnel de Sénèque – 111 pages – cette présence à Anjozorobe n'est pas mentionnée. Cela permet de s'interroger sur la valeur des dossiers personnels.

34. Grâce aux investigations de Marie-Hélène Degroise, conservatrice en chef, responsable de l'iconothèque du CAOM, que nous remercions ici.

35. Il s'agit du portrait d'Andriantsimatahotra, certifié par Hourrat, chef de bataillon d'Anjozorobe, en mai 1898.

militaire », de sa promotion – (Rochefort) – de Saint-Maixent, en 1889. On a compris qu'il compense ailleurs.

### *Portrait et érotisme*

Sans la découverte fortuite de cinq nus, à la fin d'un album Imbert de l'ECPAD<sup>36</sup>, tirés sur un papier<sup>37</sup> particulièrement absorbant, ce qui donne aux épreuves une espèce de consistance palpable, les caractéristiques esthétiques de la prise de vue sénéquienne nous auraient sans doute échappé. Ces nus, vus de dos, dont l'un est repris dans l'ouvrage de Imbert<sup>38</sup>, sont sans doute la clé des réussites de leur(s) auteur(s). Ce travail sans légendes, sans notes aucunes, mais visiblement fait en duo, détaché du reste du recueil d'une cinquantaine de tirages légendés, comme rajouté, tranche considérablement avec les sujets habituels d'Imbert, officier sorti du rang lui aussi. Mais il nous met de plain-pied avec celui de Sénèque.

C'est lui en effet qui perpétue les plus beaux nus non grivois de son époque<sup>39</sup>. Ces nus ne sont pas les premiers du genre dans la Grande Île, mais à coup sûr, ce sont les premiers clichés, de ce type particulier, qui concerne le Sud. La seule carte illustrée qui représente une jeune femme couchée en pleine nature, intitulée *Vénus de bronze*<sup>40</sup>, permet d'avancer que le modèle est une femme d'un milieu social avancé, sa coiffure non traditionnelle en porte témoignage. Le soleil cru du matin, ajouté à cet oreiller fortuit en rase campagne, font de la composition une manière de provocation, comme Manet le fait quarante ans auparavant avec le *Déjeuner sur l'herbe* ou *Olympia*. Eu égard à ce qu'on sait de Fianarantsoa, on peut jurer que cette carte fait impression dans le microcosme français où les tirages sont minimes, au mieux, de l'ordre de quelques centaines, et où Cattin, épicerie de la diffusion des nouvelles, rare commerçant introduit dans le milieu militaire, comme l'attestent deux albums d'Imbert, joue le rôle d'éditeur.

On retient de la *Vénus de bronze*<sup>41</sup> l'inconfort de la position dans laquelle Sénèque la place, hanchement particulier qu'il tient lui-même dans la carte précédente. Ce n'est qu'en forçant le naturel, qu'en cassant ce qui va de soi, qu'en lissant ce qui est trop facile, que la photo est bonne. La réussite esthétique est grande ; la provocation est retenue, savamment méditée, puisqu'une

36. Établissement de communication et de production audiovisuelle de la Défense.

37. L'ouvrage d'Edgard Imbert intitulé *La photographie en France et dans les pays chauds*, aborde les problèmes des papiers de tirage sans donner cette particularité (1908, p. 190-198).

38. Sous le titre de *Ramatoa betsileo*, fig. 72, réduction d'un cliché 13 x 18.

39. Voir Claudine Bavoux, « La représentation des femmes malgaches dans les CPA (cartes postales anciennes), recto et verso : entre type et stéréotype, discours colonial et discours de la colonie », in *Catégorisations et stéréotypisations de l'altérité dans les discours coloniaux*, MSH & Université Paul Valéry, Montpellier, 2006.

40. On sait que l'expression fait fortune après Prosper Mérimée.

41. Jean Carol dit en 1898 : « La Vénus de bronze ... réalise souvent la perfection de formes définie par notre esthétique. On rencontre en Imerina de vivantes statues de bronze, qui feraient prime dans nos ateliers de sculpteurs... », in *Chez les Hova (Au pays rouge)*, Paris, p. 181.

transgression de la sphère privée, intime, à la sphère publique – la vente d’une photo dans un magasin – se fait par l’érotisme tempéré d’un sein dénudé qu’on saura voir avec tout le respect dû à la beauté qui se montre sans trop s’étaler.

Sénèque met en place un nouvel imaginaire : il donne à voir autrement une île sur laquelle on écrit depuis si longtemps, mais qu’on photographie depuis peu sans trop réfléchir, le cas fascinant et pionnier du Révérend William Ellis étant la très brillante exception<sup>42</sup>. Techniquement, le travail effectué par ses collègues du service géographique de l’état-major est parfait. Quelquefois, des portraits y sont même très réussis et des paysages valent des mises en scène de théâtre. Mais il y manque souvent le supplément d’âme de l’artiste.

Sénèque sait apporter au sujet traité ce qui manque en général aux excellents photographes du service géographique de l’état-major de Gallieni (1896-1905), à savoir l’empathie ou le je-ne-sais-quoi de personnel : sa petite galerie de portraits de femmes de Fianarantsoa en témoigne. Le mariage à la mode malgache fait que, après un séjour habituel de trois ans, de nombreuses maîtresses sont délaissées. Les remarques salaces dans la presse ne manquent pas dans ce domaine<sup>43</sup>. Une *Madame Chrysanthème* malgache explorée, – le perpétuel problème du choix des légendes revient ici : est-ce celui de l’artiste ? – vêtue comme le sont les femmes d’un milieu occidental, en 1900, est la réponse appropriée aux scies qui s’entendent sur le comportement des Malgaches abandonnées. Avancer que les Malgaches ont manifestement des sentiments, comme tout un chacun<sup>44</sup>, tient de la sédition dans le monde privé bien-pensant<sup>45</sup>.

Il est d’ailleurs assez facile de comparer la jeune femme délaissée à une *Femme hova* (supposée) en deuil : cette dernière, hormis ses cheveux dénoués, signe de son deuil, a moins d’affliction que la précédente. La variation sur le thème des femmes comporte d’autres exemples parlants sur lesquels épiloguer : la femme qui illustre *Modern-Style* porte une coiffure beaucoup plus traditionnelle qu’il n’y paraît. « *Princesse* » malgache n’est jamais qu’une jeune fille d’une quinzaine d’années. *Fleur de pêcher*, quant à elle, est victime des calembours – mais nous ne parlons jamais ici du texte des versos, qui échappe à l’artiste – d’une époque sans grande pitié pour les faibles, et *a fortiori*, pour les faiblesses coloniales.

---

42. Simon Peers (re)découvre au Royal Institute Museum de Toronto en 1992 l’œuvre déposée par le fils de Ellis (S. Peers, *The working of miracles : Ny fiasan’ny fahagagana : William Ellis : photography in Madagascar 1853-1865*, Londres, British Council, 1995, 70 p. ; S. Peers, « William Ellis. Photography in Madagascar, 1853-65 », in *History of Photography*, XXI, n° 1, Anthropology & Colonial Endeavour, 1997, p. 23-31).

43. E.-P. Gautier, très élégamment, s’est exprimé sur ce sujet délicat dans la *Revue de Paris* du 15 mars 1895.

44. Voir le dossier personnel du gouverneur Léon Réallon.

45. Voir *L’Écho de Madagascar*, 26 septembre 1905, n° 391. Un article y traite de la « question délicate des relations avec les femmes indigènes » dans un mépris total de la personnalité malgache. On peut voir de même le n° 11 du même journal dans lequel le comédien Chardon fait rire au Cercle avec son histoire drolatique intitulée « Ma ramatoa ».

*Portraits et empathie*

À tout prendre, l'esthétique de Sénèque serait donc fondée sur un féminisme particulièrement inattendu chez un militaire de cette époque. Pour s'en convaincre, on doit consulter les ouvrages du capitaine A.Garenne<sup>46</sup>, collègue proche de Sénèque. En effet, comment nier la tendresse de l'opérateur pour son sujet dans cette jeune *Femme bara et son enfant grandet*? Il est difficile d'imaginer aujourd'hui l'éloignement culturel de l'un vis-à-vis de l'autre. Mais Sénèque – il s'agit pour les Européens d'aujourd'hui de ne pas interpréter à contre-sens l'absence de sourire sur la personne, qui n'est que réserve conforme aux usages banals – contribue dignement au rapprochement entre deux cultures si différentes. En général, les coiffures féminines bara enduites de suif de bœuf servent de repoussoir au sentiment européen. L'habile drapé<sup>47</sup>, toile de coton importée, fait d'une seule pièce, tout comme le *fela(ña)* porté en pendentif, fait d'os de seiche, de coquillage, ou de porcelaine blanche importée, ainsi que le décor de feuilles de *ravinala*, font d'un tirage industriel un très honnête cliché qui ne ment pas, où le sujet se prête un instant mais ne se donne pas. La vision esthétique et/ou ethnologique plus banale ne manque évidemment pas : ces *Femmes betsileo* ou ce *Type betsileo* en témoignent.

Tant de proximité avec des femmes induit du tempérament chez ce créateur. Simple anecdote, révélatrice d'un temps freudien s'il en est : Gallieni, grand communicant devant les ministres qui se succèdent, sait entretenir son image de marque<sup>48</sup>. Sénèque a l'oreille de son ancien patron au Tonkin, sans lequel il serait en activité en d'autres lieux. Il doit lui fournir des clichés, puisqu'une *Vierge orientale* – l'ambiguïté de l'alliance de mots de cette légende a dû déplaire<sup>49</sup> – de ses œuvres figure dans la revue *Le Voyage autour du monde*<sup>50</sup>, relation qui préfigure le rapport dûment illustré qui paraît la même année mais qui a été expurgée de la version canonique des *Neuf ans à Madagascar de Gallieni*.

Dans la même attitude de soumission, on se contentera donc de l'érotisme induit par la carte de la *Femme zaramanampy*<sup>51</sup>. Son regard dénote plus qu'une

46. Voir ainsi, p. 33, *La Forêt tragique*, où se trouve le portrait d'une femme bara.

47. Seules les plaques originelles permettraient d'aller plus loin dans une étude du drapé d'un Sénèque qui n'ignore rien d'*Art photographique : le nu et le drapé en plein air* (P. Bergon & R. Le Bègue, Paris, Ch. Mendel, 1898, 45 p.).

48. « Une campagne de propagande coloniale : Gallieni, Lyautey et la défense du régime militaire à Madagascar (1899-1900) », in *Paper given at the Propaganda and Empire in France Conference*, University of Portsmouth and Institut Français, London, september 1997.

49. « Vierge orientale » s'oppose mal à son équivalent occidental. L'oxymore a des connotations perverses dont il est difficile d'attribuer la perversité à l'auteur du cliché. Verrait-on un photographe malgache, comme Ratsimamanga, photographe tananarivien depuis 1887, qui donne six cents clichés à Gallieni en 1902, intituler de la sorte une photographie de jeune fille européenne ?

50. 2<sup>ème</sup> semestre 1906, p. 409.

51. Zaramanampy est le nom d'un lignage esclave bara. Clément Sambo, professeur à l'Université de Tuléar, m'a fourni nombre de détails sans lesquels cet article n'aurait jamais existé. Je le remercie ici.

politesse de circonstance. Cette soumission est celle d'une jeune femme née dans un *foko* (lignage) esclave<sup>52</sup> ; son bustier fait de jonc (*harefo*)<sup>53</sup> tressé alors en cours, mais passé de mode, sa coiffure très apprêtée, voire son *sembo* en charpie, ancêtre de la jupe, maintenu au-dessus de la ceinture par une bande d'étoffe<sup>54</sup>, tout cela contribue à un érotisme d'un genre particulier que d'éminents érotologues seuls doivent pouvoir apprécier.

Avouons qu'on est à des années-lumière de l'intention féministe décelée plus haut pour la simple raison que Sénèque, comme tout photographe de talent, donne à voir le meilleur de ce qu'il pense être frappant. Qui plus est, la tradition malgache n'a pas la pensée progressiste en tête. Si on veut donc bien se rendre compte des graves déraisons scientistes et raciologiques du temps en matière de photo<sup>55</sup>, Sénèque est partiellement absout pour des intentions qu'on ne devine plus de nos jours.

#### *La création d'une nouvelle scène de genre*

C'est certainement dans le domaine de la mièvrerie qu'on l'attend le moins : il crée à Madagascar une scène de genre dont seul, semble-t-il, le peintre Hubert Robert, au XVIII<sup>e</sup> siècle, avait, subodoré l'intérêt<sup>56</sup> esthétique. En quoi consiste la trouvaille de Sénèque ?

La composition de *Coin de village sur le plateau central* est des plus reposées : deux jeunes femmes, parées pour la fête dans des *lamba* de soie, devisent, l'une assise, l'autre debout, dans un décor d'une tranquillité toute fianaroise. Les éléments d'architecture – sommes-nous au pied d'un temple qu'une croix sommitale semble induire ? – se mêlent tant à la nature, qu'une branche d'eucalyptus – l'image est retravaillée – sort d'un mur lissé pour la cause esthétique. Malgré l'aspect rudimentaire que présente toujours une malheureuse carte illustrée vis-à-vis d'un tirage originel, la réussite est totale. Le temps y est suspendu et un peu comme chez Watteau. Celui qui regarde se met à interpréter les relations établies entre décor et personnages : cela tient de prémices d'une fête, non pas de la galanterie, mais du simple bonheur d'être. On y tient, sous les yeux, l'absente de tous les bouquets d'un XVIII<sup>e</sup> siècle

52. Rappelons que la libération des esclaves ne se fait pas en un tournemain, étant donné les privilèges des familles patriciennes dans le Sud. Ce n'est que le début du XX<sup>e</sup> siècle qui voit réellement la libération théorique se faire... Les soulèvements du Sud ne sont pas seulement l'expression de nationalismes exacerbés. Pour l'usage du terme *foko*, voir Ph. Beaujard, « Les conceptions symboliques de la royauté et l'exercice du pouvoir dans les royaumes de l'Ikongo », in F. Raison-Jourde (éd.), *Les Souverains de Madagascar*, Karthala, 1983, p. 298-336.

53. Ce genre de bustier est décrit par le *zanatany*, excellent malgachisant, et ex-chef de la Sûreté pétainiste, Louis Michel, p. 160.

54. Pour les femmes esclaves, la ceinture est une corde en fibre végétale appelée *hafotsy*, la ceinture qui étouffe (*mihafotsy*) la faim.

55. *La photographie appliquée à la production du type d'une famille, d'une tribu ou d'une race*, Arthur Batut, 1887, 40 p.

56. Base Joconde de la BNF : escalier montant en haut d'une butte boisée avec deux femmes et un enfant.

malgache évanescents<sup>57</sup>. Comment s'affranchir des références picturales désuètes quand on est un soldat sorti du rang ?

Sénèque sait mettre en scène l'improbable, le fantasme, autrement dit ; il fixe une idée qu'il se fait du pays qu'il habite pour un temps, dépasse le trivial, valorise le quotidien, tout en se faisant oublier. La contingence assez sordide du militaire en campagne est sublimée. L'ethnologue en herbe, dans lequel n'importe quel photographe colonial se croit obligé de se répandre est oublié. Sénèque invente enfin un stéréotype pictural malgache, voire une icône nouvelle, dont il est possible qu'on trouve l'équivalent au Tonkin<sup>58</sup>. Cette chance historique de la table rase iconographique n'est pas donnée à beaucoup. Certes, la postérité, sauf cas exceptionnel, a pu être affligeante. Sénèque a essayé de faire aussi bien avec le portrait de la *Malgache moderne dans son intérieur* : il s'agit là d'un clin d'œil aux initiés du mariage local, qui se dédouanent en quittant le pays en payant à leur maîtresse l'objet mécanique tant convoité. Cette pratique surfaite s'est perpétuée longtemps<sup>59</sup>.

C'est le talent de Sénèque que d'avoir surpassé l'idée de portrait et d'être allé plus loin, en créant un genre neuf, grâce à une mise en scène simplissime, sans référence triviale, triste écueil colonial obligé de la carte illustrée.

### La politique de Sénèque

La politique coloniale est dictée de Paris au gouverneur général qui l'applique au gré des circonstances<sup>60</sup>. Puis Gallieni dicte la conduite à suivre aux grands du monde méridional malgache et/ou fianarois, soit successivement le Dr Besson, puis Lyautey et Lacaze. Ces derniers font suivre les directives qu'ils reçoivent. Mais rien n'est si fluctuant qu'un ordre sur lequel de simples lieutenants peuvent alors réellement agir. Les exemples ne manquent pas de tribut que l'on module au plus près des moyens limités des nouveaux assujettis auxquels il est surtout demandé de tracer des chemins muletiers dans des fiefs jusqu'alors inaccessibles. Cela est si exceptionnel dans l'histoire malgache qu'il faut le noter. La soumission bara n'en finit jamais. Des enfants de très

57. Le thème est repris par Édouard Léon dans *Pages malgaches*, 15 eaux-fortes originales, s.d. Eau-forte n° 3, « Escalier montant de Mahamasina à Andohalo ».

58. Pierre Dieulefils, le photographe aux cinq mille cartes illustrées et conseiller de Lyautey pour ses travaux photographiques, ne connaît pas d'équivalent. T. Vincent, *Pierre Dieulefils, photographe-éditeur de cartes postales d'Indochine*, Aix-en Provence, Auto-édition, 2002, 256 p.

59. Un article de *L'Écho de Madagascar* (26 septembre 1905, n° 391) résume bien des aspects de la question : « La femme malgache recherchée même contre son gré par un fonctionnaire un officier ou un dépositaire de l'autorité française à quelque degré de la hiérarchie qu'il appartienne n'a pas l'énergie nécessaire pour désobéir. Dans les postes éloignés surtout comment oserait-elle se soustraire aux désirs d'un chef dont le ressentiment sans frein peut engendrer pour elle et pour les siens les conséquences les plus funestes si elle se montre réfractaire ? Lors du récent soulèvement de l'Ikongo, de nombreuses atteintes à l'indépendance des femmes malgaches ont été l'une des causes les moins douloureuses de la rébellion ».

60. Seul André Lebon a réellement soutenu Gallieni.

nombreux chefs sont envoyés comme gage de bonne volonté à l'école F. de Mahy de Fianarantsoa, mais s'en échappent dès qu'ils le peuvent. Quinze jeunes chefs vont jusqu'à Tananarive<sup>61</sup>, convoyés de près par le chef du cercle des Bara et Tanala<sup>62</sup>, le commandant Weber en février 1900<sup>63</sup>. Les autres chefs bara, par contre, sont si remuants qu'il faut attendre le départ de Gallieni, entre la mort d'Inapaka, la soumission de Zafinandrika et la disparition de Befanoaha, en 1905 pour que se rassèrent le pays où vit Sénèque depuis 1897.

### *Ses limites*

Sénèque est un homme de guerre, quand bien même, à Madagascar, il la mène autrement, par le renseignement. Si des rebelles bara arrivent à se soumettre, ce n'est que le fruit routinier de tractations, de dénonciations et de retournements divers. Le cliché intitulé *Rebelles bara faisant leur soumission* ne signifie pas exactement l'arrêt des combats, mais une modalité nouvelle dans l'acceptation de maîtres plus déterminés que les précédents. À leurs yeux, les Merina de l'ancien régime, autrefois réfugiés dans leur fort, sont supplantés par des *Vazaha* mieux armés, plus mobiles, et plus teigneux au combat.

Ces derniers savent se réunir autour de *hazomanga* sans fin, poteau pour eux sacré ou mât de pavillon au diamètre imposant, autour desquels ils nous font brandir des enseignes prophylactiques au milieu de leur *kabary*, où ils ne parlent pas de violence mais de désarmement<sup>64</sup>, de prestations et d'impôts. Aujourd'hui, militaires et miliciens n'ont pas mis leurs baïonnettes au canon, preuve que la confiance règne ou que cette réunion n'est qu'une simple formalité. Un obusier de montagne de 80 – comme on en voit un ici, du côté gauche, avec son servent, qui devine la présence de l'opérateur – leur sert alors de clou festif pour la journée, ou de pièce à conviction pour convertir les mécréants de la cause française.

Jusqu'en 1901 encore, de telles « réunions de familles » – car, au sens large, cela en est une tant « dans la question de pacification, la question de personnes est prépondérante »<sup>65</sup> – voient une clause de style revenir dans le flot des nombreux discours de chacun des chefs qui ont voix au chapitre : on libère les esclaves et le droit de cuissage est prohibé<sup>66</sup>. Chacun se contentera d'un bâton

61. On peut voir dans l'album n° 7 du FTM (*Foiben-Taosarintanin'i Madagasikara*), Weber paradant tel l'imperator ; clichés 106 à 119.

62. Ce cercle militaire dont le chef-lieu est Betroka, est supprimé le 1<sup>er</sup> mai 1901. Il est réduit au tiers de sa surface en 1902, tout en passant à une administration civile.

63. Tsitony, fils de Ramieba, chef cacochyme des Bara Be et Ralo, fils de Rainimainty, chef des Bara de l'Iakora.

64. Cependant, les Hovalahy ny Iantara du secteur d'Ivohibe se réarment après un désarmement total, fin 1901.

65. Lyautey, 1902, p. 60.

66. Cette question est plus à l'esprit de Besson et de Pennequin qu'à ceux de Lyautey et de Gallieni, 12 mai 1897. Les Zafimanely – « haute caste », selon Lyautey – sachant que leur ami Besson y était, viennent : « J'ai promis aux Bara de les administrer selon leurs anciens usages (...) [et de supprimer] l'abus de cuissage chez les princes bara ; j'ai flétri ces agissements menaçant les chefs coupables à l'avenir. Les Zafimanely tremblent en entendant

en lieu et place d'une sagaie (qui se fabrique clandestinement à Ilokoita, en 1902) et rendra son fusil à pierre, fabriqué localement, garni de si beaux clous de laiton. En échange, la « paix française » induit la fin momentanée des vols de bœufs.

Un jour, lors d'une de ces redditions, l'interprète a même tenté de traduire la très ironique expression de « réhabilitation par le travail »<sup>67</sup>. Les circonlocutions utilisées ont suscité plus d'un sourire, comme le montre le cliché intitulé *Rebelles venant faire leur soumission*. En cette circonstance peu ordinaire, chacun se doit d'apporter un cadeau symbolique, en signe d'accord passager. L'usage le veut ; et chacun d'arriver avec une mesure de riz de montagne. La cohésion du peuple bara nécessite le respect des *fomba*. Ainsi, invité à Ihosy, le 25 février 1897, Ramieba, roi des Bara Be, y arrive précédé du ban et de l'arrière-ban, soit 800 personnes environ. Chez Sénèque, la scène de genre de la reddition n'a rien de dramatique, on y rit sous cape. Un peu comme on se bat, plutôt la nuit, à grand renfort d'insultes homériques, que les tirailleurs engagés apprécient hautement quand on veut bien les leur traduire.

Sénèque a eu l'habileté de se faire oublier par ceux qui se rendent. L'équivalent n'existe pas dans les longues séries du Service Géographique. Il est très rare d'y trouver une réussite comme celle-ci, qui recèle une richesse autre que d'hommes, à savoir le bâtiment de l'arrière-plan, à la fois mirador et blockhaus<sup>68</sup>. Le nôtre tient de ce que bâtissent les Bara de l'Est, là où ils touchent à la province de Farafangana. Pour avoir lutté durant trois ans contre les pirates du Tonkin, Sénèque connaît leurs compétences en matière de défense. Il retrouve dans le Sud malgache tous les moyens simples et efficaces dont on se sert pour ne pas se laisser surprendre facilement et en particulier les villages fortifiés<sup>69</sup> dont la mémoire n'a pas été maintenue.

Mais où sommes-nous exactement, demandent les historiens, partisans acharnés de l'exactitude en matière de circonstances de l'énonciation ? Cela se voit : à l'orée du bois, le *topos* préféré de l'assassin. Chacun y attend l'autre, sûr de son bon droit. Le militaire se réclame de celui du plus fort ; les Bara, de celui des faibles qui ont du « cran » – selon le mot désuet du capitaine Mouveaux qui les combat et les administre – et qui n'attendent que le moment opportun de

---

ça ; mais le peuple applaudit (murmure d'approbation). L'esclavage ne concerne que les chefs. Désormais les captifs feront partie de leur famille ; on les traitera paternellement ».

67. Le brillant gouverneur général betsileo Ratovonony parle, en novembre 1898, de l'utilité du travail intelligent « créateur de la richesse ». Ce n'est pas lui qui est visé ici. Un grand format de Ratovonony en plein *kabary* se trouve au CAOM dans les albums Imbert.

68. Que ce soit autour de Tananarive, dans l'Androy, dans l'Ouest, il y aurait toute une taxinomie à faire de l'architecture de ces bâtiments dont certains n'ont disparu que dans les années 1930.

69. En janvier 1901, le capitaine Le Rouvillois, dans son action contre les Tambavalo sur la ligne Ifandana-Imandabe signale de nombreux villages de ce type dans la forêt. Rapport de Lagriffoul du 6 octobre 1899 : « Au retour de votre dernière expédition contre rebelles du sud que vous aviez si brillamment délogés du village fortifié de Lava-Samy ».

pouvoir évincer l'étranger. Les cartes de Sénèque ont cette force qui permet d'aller au-delà de l'événementiel<sup>70</sup>.

### *Ses réussites*

Avec la série considérable du Service Géographique<sup>71</sup>, on dispose de l'image-étalon, toujours méritoire, d'une grande qualité technique, même dans des épreuves de caractère anthropométrique. Avec Sénèque, l'impression qui persiste est celle que l'on a avec le bon vin car il sait prendre autre chose que ce monde évanescent qui se perpétue sur une plaque. Sénèque évoque, quand son ami Imbert ne fait que témoigner.

Certes tout n'est pas de la même eau chez lui et il lui arrive de céder à l'anecdotique. Ainsi, dans le *Jeu de la sagaie* par exemple, où les lignes fuient jusqu'à deux soldats marioles de la coloniale en tenue de ville. Deux types de lances existent chez les Bara, celle qu'on lance, courte et celle dont on ne se sépare pas, qui sagaye l'adversaire. Au temps du désarmement général, les courtes sont très volontiers laissées aux villages amis. Dès cet instant, les voici folklorisées, rendues vaines, inertes, sans finalité. Ce qui devient une scène plusieurs fois reprise chez les éditeurs de cartes postales est banalisé pour toujours par Sénèque.

Il faut dire que les scènes militaires prennent sous son déclencheur un aspect bucolique. Prenons à témoin *En colonne. L'étape*, qui mérite commentaire. Le simple terme de « colonne » est récusé par Gallieni<sup>72</sup>, dès la fin 1898. Celle-ci n'appartient pas à ses visées politiques et tient, pour le gouverneur général, d'échec en puissance, d'argument ultime. Au premier plan, le nombre de faisceaux témoigne de l'importance des moyens mis en œuvre. Dans une « colonne en coup de lance » dont les résultats lointains sont voués à l'échec, on ne compte pas le nombre de soldats, mais bien le nombre de fusils. Pour la date du cliché, excluons donc la période 1900-1903, où la politique de la force n'est plus mise en œuvre. On pensera plutôt à 1898. Les passionnés de la chose militaire verront les consignes d'hygiène de Lyautey mises en œuvre, où des soldats s'ablutionnent, comme les Anglais savent le faire depuis deux générations. Les repentants du colonialisme n'auront pas manqué de noter que cette photo, en plongée côté droit, mène à l'abîme.

On situera la *Construction d'un pont en territoire militaire* dans la rectitude la plus pure du génie militaire, si on s'en tient aux lignes. Quelques effets de droites dans une brousse aux contours mous a certes de quoi dynamiser, mais qui ne sait que, dans le Sud malgache, il est patent que si des ponts ont été

70. Le Fonds Grandidier détient un tirage du même cliché, ainsi qu'un cliché visiblement pris dans les secondes qui ont suivi, où le groupe éclate de rire. La soumission précédente s'y trouve aussi.

71. 3 069 clichés.

72. Il n'en a pas exclu l'emploi. Mais la colonne reste pour lui un moyen et non une fin. À ce propos, son ouvrage rédigé en 1899, à Tananarive, intitulé *Trois colonnes au Tonkin (1894-1895)* est très explicite : « L'action vive est d'exception. C'est l'action des colonnes militaires... Les colonnes, je le répète, doivent être absolument exceptionnelles ».

érigés<sup>73</sup>, si des chemins ont été tracés, ce n'est pas tant pour l'efficacité du commerce que pour l'efficace d'une présence militaire rapide. Un officier d'exception, le lucide, réaliste mais un brin cynique, lieutenant-colonel Lucciardi s'est exprimé à ce propos.

Le *Marché betsileo*<sup>74</sup> témoigne à sa façon de cette idée. Avant la colonie, seule Ihosy, comptoir merina plus que véritable forteresse, constitue un marché modeste en pays bara<sup>75</sup>. La foule a manifestement du plaisir à se réunir même si elle n'a guère à vendre. Et pour cause, dès le début 1891, le gouverneur de Fianarantsoa<sup>76</sup>, devant les progrès du banditisme, recommande aux Betsileo de l'Ouest et du Sud d'abandonner fermes et cultures et de se réfugier dans leurs anciens villages, au sommet des montagnes, à l'abri des *fahavalo* ou, simplement, des *foko* voisins<sup>77</sup>. Personnage très mobile jusqu'à l'installation de Lyautey à Fianarantsoa, Sénèque cultive dès lors son pré carré.

Le *Chef bara de l'Itomampy* a certainement de la distinction, voire de l'élégance ; il lui a été recommandé de regarder la ligne bleue du massif d'Ivohibe et son attitude met mieux en évidence son *lamba arindrano*. Sénèque, certes blessé au combat, sait bien qu'on est culturellement rebelle dans l'Itomampy, mais il confère toute la noblesse due à son allure plus qu'à son rang.

Il serait vain de vouloir précisément dater chacune des épreuves. Dans le havresac des deux fous de photos fianarois que sont Imbert et Sénèque, il y a un salon – ce n'est pas encore l'usage de dire studio – en entier et non une chambre d'enregistrement. Sénèque, qui circule sans cesse, transporte obligatoirement son matériel où qu'il soit. Ce ne sont pas les *mpanjaka* (rois) qui viennent à lui, mais lui qui se transporte. Quand bien même un fond de toile identique si vite amovible concerne deux souverains locaux : *Raoleza, reine de l'Ivondro* et *Tsimamanga, chef bara*. Raoleza, parée de ses atours les plus beaux<sup>78</sup>, ou Tsimamanga, coiffé de frais et barbiche au vent, ont chacun eu le choix de résister aux Français ou de composer : la politique du ventre l'emporte, autrement dit celle qui s'oppose au repli dans la « forêt dissidente »<sup>79</sup> tant redoutée par Lyautey<sup>80</sup>. Tsimamanga, homme de belle allure si on en juge par le

73. Voir les figures 24-28 et les pages 18-21 dans *l'Instruction sur la construction des routes carrossables à Madagascar*, Corps d'occupation de Madagascar, Tananarive, 1898, 32 pages et 7 pages de planches.

74. 16 rectangles de 3 m sur 2 et d'une hauteur de 20 cm ; deux rues coupent le marché en croix ; cahier à souche des collecteurs, CAOM, 2 D 95, Tournées dans la province de Fianarantsoa, 1896-1899.

75. L. Catat, *Voyage à Madagascar (1889-1890)*, Paris, 1895, p. 329.

76. L. Catat, 1895, p. 326, montre bien les effets de ce phénomène.

77. Ce marché est de création coloniale parce que le monde bara se différencie des Hautes Terres par le fait qu'il est resté très traditionnel, non chrétien et chiche en échanges économiques.

78. Le lignage zafimarosoa obéit à la reine Raoleza.

79. L'expression a été soufflée à Hanotaux par Gallieni.

80. Lyautey, 1902, p. 57 : « La forêt voisine est une tentation grande ». À la page précédente, il évoque « l'exode dans la forêt » dans la haute vallée de l'Iantara. *Idem.*, p. 63, la forêt comme « aimant ».

cliché du *Foiben-Taosarintanin'i Madagasikara* (FTM)<sup>81</sup>, fait partie de cette cohorte de quinze chefs dont le chef du cercle des Bara, Weber, s'entoure pour pavoiser dans Tananarive fin février 1900.

Fin 1899, les dissidents du secteur de Midongy sont travaillés par « l'incident Frénée », lieutenant sagayé qui survit. On choisit entre un ravitaillement possible en riz venant du Betsileo et le néant. Manipa, ancien chef bara rebelle est de ceux qui déclarent ne plus « appartenir à Midongy », symbole de la résistance aux Français. Désormais ce chef « n'a plus peur, il fait partie du gouvernement de Fianarantsoa ». Son neveu, plus astucieux, joue avec le temps et réserve son engagement du côté français. Sur un fond de toile qui vaut une sorte de détournement à moindre frais, Manipa pose dans une tenue qu'aujourd'hui, nous pouvons juger infamante pour l'auteur du cliché.

Se pose donc le problème qu'il faut bien aborder de l'académisme très compassé dont il semble qu'il n'ait guère été évoqué dans l'historiographie malgache, alors qu'il mérite d'être posé. Ce problème est plus une affaire de politique que d'esthétique. Plus haut nous y avons fait allusion. Il y a sans doute dans le traitement iconique d'un sujet de travail esthétique des implications qu'il faut tenter de démêler. Manipa vit habillé ainsi durant la saison chaude. Très peu vêtus, les Malgaches d'où qu'ils soient, sauf ceux qui ont un contact plus ou moins proche avec la religion musulmane surprennent les Européens qui blâment tant leur abord négligé que leur imprévoyance en matière de santé. La cause est entendue. Que ce soit depuis Flacourt ou depuis Grasset Saint-Sauveur à la Révolution, les Français voient chez les chefs malgaches des épigones de personnages d'une Antiquité fantasmée et perdue.

Que peut Sénèque contre des générations de représentations idéologiques ou esthétiques et contre la vêtue du pays où il vit ? On dira que le photographe voit ici tant sa propre culture que celle de l'accommodant Manipa (légendé *Guerrier bara*). L'académisme de Sénèque tient d'une mise en scène bien réglée qui lui est propre, mais dont les tenants viennent aussi bien de sa connaissance du passé malgache lu et vu aux meilleures sources que d'une contrée qui l'inspire profondément qu'il adopte comme terrain d'élection. À tout prendre, J. Faublée, lui-même, qui a consacré ses quatre années malgaches au peuple bara, parle de « toge » dans le cours de son texte sans s'y arrêter<sup>82</sup>. Aucun photographe étranger du temps colonial ne sait tant mettre en valeur les qualités du simplissime vêtement malgache.

On prendra pour preuve des *Tanala d'Ikongo* dont ce n'est pas le lieu de retracer ici l'histoire symptomatique de la résistance malgache à l'envahisseur<sup>83</sup>. L'adolescent de gauche n'est jamais vêtu que d'un vêtement de raphia tressé très finement, mais si l'ensemble des trois jeunes gens est un tantinet emprunté, il renvoie cependant à des réflexions qui ont cours dans le Fianarantsoa des

81. Album 7. Cliché 109. Légendé « Tsimamanga, chef des Taivonje d'Ihoso ».

82. J. Faublée, *La cohésion des sociétés bara*, Paris, PUF, 1954, p. 129.

83. Le révérend William Deans Cowan, en 1882, et le Dr Besson soulignent chacun l'aspect irréductible des Tanala.

allogènes et que l'on retrouve chez Lyautey qui ne fait que reprendre ce que disent des rapports qui lui parviennent :

« Les deux jeunes hommes [...], leur *lamba* ramené sur le bas du visage, évoquèrent brusquement à mon souvenir la frise des Panathénées »<sup>84</sup>.

Nul doute que Sénèque préfère le modèle moins machiste des *Femmes de l'Itomampy* : l'attitude de ce gracieux, mais altier, groupe trinitaire n'a rien à voir avec le culte de l'antique. Pour des étrangers cultivés, les Bara ne font jamais qu'évoquer un monde avec lequel ils ont des ressemblances de forme.

Dans son pagné, le *Type bara*, sur fond de toile de coton écru, renvoie non pas tant à l'antique, mais à un monde différent dont Sénèque tente de déceler l'essence. La belle contre-plongée y contribue, comme dans ce *Couple bara* dans lequel l'intention picturale n'est pas si simple à déceler. L'artiste reprend son étude et fait poser de nouveau la femme de ce couple dans un studio ambulatoire de misère militaire où ce sont les *zozoro* (roseaux) qui manquent le moins. Mais quand un visage reste fermé, quand des yeux restent mi-clos, comme celui de cette épouse, il est vain de reposer le métier sur l'ouvrage.

C'est au-delà des convenances militaires, certainement moins pesantes dans la coloniale, que Sénèque révèle son intention politico-esthétique : il sait ne pas blesser, son dossier militaire en témoigne et il s'agit d'une qualité diplomatique rare dans le domaine où il travaille, au point qu'il s'y fait de rares inimitiés ; ses qualités artistiques font qu'il va au-delà de l'alibi ethnographique et qu'il impose un regard sur l'autre qui outrepassa l'érotisme prudent ou la compassion misérabiliste de circonstance. Sénèque peut imposer sa vision des Bara, car il a su faire en sorte qu'ils s'imposent photographiquement à lui. Sa vision promeut un peuple alors étranger à l'agriculture, qui vit jusqu'en 1900, dans sa tradition pastorale. En effet, son regard sur l'autre n'est pas ce constat, en dernier ressort désolant, qu'un orientaliste peut avoir sur les gens qui l'entourent. Madagascar, si loin, du côté d'Ihosal, du monde musulman, et si proche d'un monde patriarcal et biblique, le permet à coup sûr.

L'intention de Sénèque est de valoriser visuellement un territoire dont la royauté merina ne connaissait guère que le fort d'Ihosal, dans le désert buzzatien des Bara. Comment ce capitaine aurait-il pu ignorer le rôle conservatoire que lui assigne, contre sa volonté peut-être, l'art qu'il pratique ? Avec l'apparition d'un Sénèque, un dur peuple bouvier qui perpétue sa tradition risque de perdre l'essentiel, qu'il s'agit, avec talent, de perpétuer. Il est curieux que sans recours à l'écrit, sans commentaire aucun, un photographe du temps de Gallieni puisse prolonger un état social et politique sur lequel les témoignages sont chiches. De même, il est surprenant de voir que J. Faublée, spécialiste de ce peuple méridional, ne signale pas son existence ni dans ses textes ni dans ses bibliographies, tant la photo a (eu) mauvaise presse, tant cet ancien administrateur a, en lui, un égal rival muet, mais convaincant, parce qu'il fait, à sa manière, œuvre d'historien.

---

84. Lyautey, 1902, p. 380.

*La carte illustrée sénéquienne, réel document historique*

Tant que l'on n'est pas photographié, on est un sans grade, un oublié de l'histoire<sup>85</sup>. Dès le moment où Sénèque travaille parmi les Bara, il leur donne la parole en quelque sorte. Sa photo devient un moyen d'intelligibilité des péripéties de l'histoire locale et de l'histoire coloniale. Sénèque s'engage face à leurs souffrances. Mais surtout il donne très peu dans la taxinomie ethnique, si consensuelle chez les Français du temps, il lui substitue une étude des identités.

La carte postale coloniale est un document à plein titre. Nombre d'entre elles privilégient le sujet, sans considération pour ce qui l'entoure, souvent d'une grande misère matérielle. Cet effet induit fait leur intérêt, car il y a là matière à interprétation : Arlette Farge ne dit-elle pas que l'« infamie des pauvres » est matière de l'histoire » ?

*A fortiori*, si la photo est belle, elle est source d'infimes révélations – et non d'illustrations d'idées actuelles – si renversantes soient-elles. Les créations de Sénèque sont d'ordre historique, à ses clichés défendant, pour une raison contre laquelle même de piètres opérateurs ne peuvent pas grand chose : souvent le photographe ne voit pas même l'intérêt des nombreux détails matériels qui, un siècle après, sont plus éloquents que le sujet principal.

L'intuitif Sénèque, qui tente toujours d'éluder l'inutile, a compris cette règle contraignante condition *sine qua non* de sa réussite, que ses lointains collègues tananariviens du Service Géographique ont, eux aussi, parfaitement intégrée : le dépouillement dessert certainement le document historique pour privilégier l'esthétique, mais de façon concomitante, il le rehausse, car cette façon de procéder privilégie le rare détail de circonstance symptomatique qui fait mouche. Ainsi, les portraits ne mentent guère : *Georgine, jeune institutrice malgache*, dégage une impression de sérénité et d'abnégation que son vêtement pauvre et son geste de repli sur soi, du bras droit, magnifient. Un *Fonctionnaire hova* de blanc coton vêtu, tout apprêté, fier de son uniforme, convenu en un mot, révèle autant un personnage qui se respecte qu'une grande modestie de moyens. C'est exactement l'impression qui se dégage du *Vieux ménage hova*. Avec une mise en scène arrêtée à l'essentiel, Sénèque va loin dans l'étude d'un Madagascar qui se prête, pourvu que l'étranger soit attentif, quand bien chacun resterait anonyme. Pour travailler de la sorte, il sait qu'il atteint une profondeur à laquelle les autres ne parviennent pas. Cette réserve artistique, alliée au détail qui révèle les Malgaches en eux-mêmes, produit une œuvre qui vaut ce témoignage muet d'archives si normées qu'on essaye de faire parler.

Le bémol est connu ; c'est celui de la surinterprétation<sup>86</sup>. Ici encore, on prendra à la rescousse de notre propos A. Farge qui plaide en faveur du matériau brut, mal reconnu, qu'est à ses yeux « l'infamie » des pauvres qui

85. Susan Sontag va bien plus loin : « Au lieu de se contenter d'enregistrer la réalité, les photographies sont devenues la norme de la façon dont les choses nous apparaissent, changeant du même coup jusqu'à l'idée de réalité, de réalisme » (*Sur la photographie*, Seuil, 1983, p. 112).

86. Pascal Dupuy, « Iconographie, Iconologie et Révolution française », in *Trames*, n° 3-4, 1998, p. 253-262.

résiste au jeu de l'analyse des modes traditionnels de la narration historique. Il en est de même de l'iconographie coloniale de Madagascar prise jusqu'ici au mieux à titre illustratif. Elle est si riche qu'il faut bien la prendre en compte non pour le plaisir de faire joli, mais comme document brut authentique. Si la photo est très bonne, il faudrait être bien dédaigneux pour l'ignorer. Mais l'infamie de la colonisation et sa stigmatisation impliquent qu'on ne s'arrête pas à de telles sources. Ce type d'images peut sans doute aujourd'hui être valorisé sans appréhension.

Le recours aux clichés de ce type pour appréhender des réalités malgaches insoupçonnées peut être d'une simple utilité pratique<sup>87</sup>. Aujourd'hui se servir d'une telle ressource peut avoir valeur de réaménagement, de lustration sans aspersion ni sacrifice. Qui douterait, à plus d'un siècle de distance, de la différence de modes de vie entre les colonisés et les militaires – on pense au lieutenant-colonel Lucciardi qui dirige à Tuléar – qui se chargent d'organiser un marché au profit de la métropole ? Parmi ces derniers, Sénèque, comme du Bellay perdu dans la colonie française de Rome, n'est pas « le pire du troupeau ».

Doté d'un tempérament émotionnel particulièrement fin qu'il met au service de la photographie, par ses travaux, Sénèque fait que les peuples bara et tanala ont vite droit de cité dans le concert des nations malgaches non reconnues comme telles. Quand Gallieni reprend<sup>88</sup> l'idée de Lyautey<sup>89</sup> – que ce dernier a empruntée dans le rapport d'un subordonné – selon laquelle, dans le Sud, se succèdent tous les âges de l'humanité, Sénèque agit, avance et pose une bombe historique à retardement. En effet, les deux futurs maréchaux ornent leurs écrits de considérations qui collent bien avec l'idée devenue positiviste de « guerre des races » que le gouverneur général a mise en application sous le nom de « politique de/des races ». Sénèque s'en affranchit sans paroles : il donne à voir des groupes d'hommes et de femmes et des individus fiers dans leur misère économique.

La fréquentation des œuvres de Sénèque a pour effet, dans la pratique de l'histoire malgache, coloniale ou non, celui de sédatif du refoulé, dont les passions partisans ont grand besoin. L'officier de renseignements Sénèque, guerrier de circonstance, mais pas militaire pour un brin, a trouvé les voies pour toucher son public, plus d'un siècle après les faits. En 1862, le photographe Disdéri préconise, dans son *Essai sur l'art de la photographie*, de faire de cette

87. Voir l'introduction de l'article de G. Boëtsch & E. Savarese, « Le corps de l'Africaine. Érotisation et inversion », in *Cahiers d'Études Africaines*, n° 153, 1999, p. 123-137.

88. Gallieni, *Neuf ans à Madagascar*, 1908, p. 222.

89. Lyautey, 1902, p. 379-380. « On voit s'étager [...] tous les âges de l'histoire. Les Hova ...sont au degré le plus avancé de la civilisation moderne [...] Les Betsileo présentent une race rurale, très voisine de certaines des nôtres [...] Avec les Bara, nous remontons de dix siècles. Nous sommes chez des féodaux [...] Chez les Tanala, [...], nouveau bond en arrière : à mon premier kabary à Midongy, j'étais en pleine Iliade. »

invention l'« instrument privilégié du renseignement militaire » aussi bien topographique qu'anthropométrique. L'élève Sénèque a surpassé le maître du XIX<sup>e</sup> siècle. Il ne reste qu'à retrouver les clichés cachés qu'il ne peut avoir laissés, en bon spécialiste du renseignement, que pour le plaisir de les faire rechercher, au Tonkin, en Algérie ou en France. « Et les fruits passeront la promesse des fleurs. »

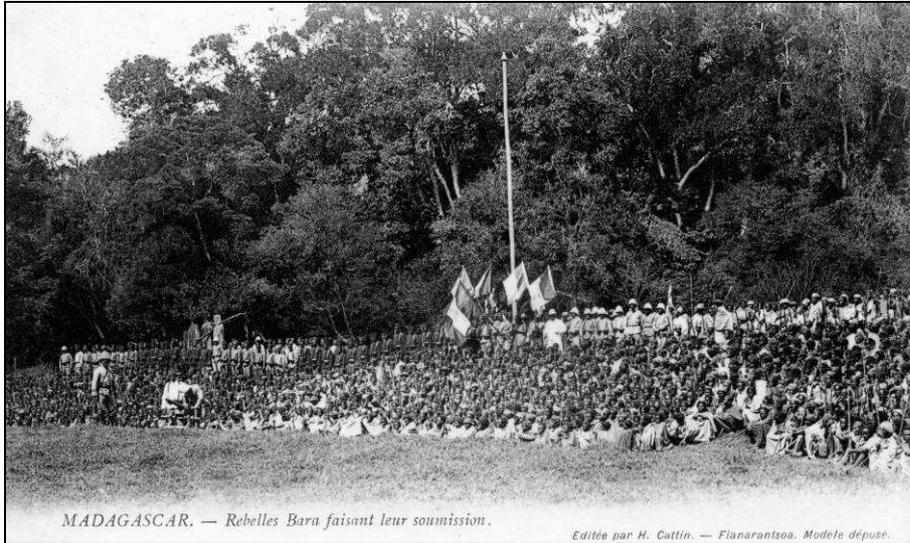
Un peu capitaine Conan revenu des violences armées, et surtout Crabe Tambour à cause de la distance qu'il sait mettre avec ses homologues fascinés ou jaloux<sup>90</sup>, Sénèque mérite la reconnaissance historique pour avoir su faire de ses clichés un véritable petit fonds archivistique ignoré, et paradoxalement si public, de tableaux de « l'infamie des pauvres » achetables dans toutes les brocantes de France, d'un Sud malgache, jusqu'à lui si peu connu, si peu aimé. Il est temps d'accrocher ses œuvres au plus haut des cimaises du musée imaginaire de la photo malgache pour qu'elles quittent enfin la fable coloniale qui ne les a jamais reconnues comme telles.

### Archives

- Centre des Archives d'Outre-Mer (CAOM), Aix-en-Provence :
  - 2 D 55, 95, 96, 97, 113, 116, 119, 213 ;
  - 64 M 52 ;
  - 6 (2) D 1 à 12.
- Archives Nationales de la République de Madagascar : D 69.
- Vincennes, Service Historique de l'Armée de Terre (SHAT) : 11 YF 2357.

---

90. À différencier du modèle, le lieutenant Guillaume, égaré dans les années de Gaulle sur des traverses politiques inquiétantes.



**Sénèque photographiant la soumission des guerriers bara**



**Jeune femme des Hauts Plateaux supposée en deuil**

## 5

# L'évolution du rapport à la mort et à sa représentation dans les faire-part de décès et la presse à Madagascar entre 1890 et 1940 : étude du fonds Mithridate<sup>1</sup>

Soline ASTIER\*

Ouvrir un journal à Madagascar, c'est un geste *a priori* familial qu'on croit identique à celui qu'on ferait en Europe et plus précisément en France. En fait, il n'en est rien car la presse locale consacre une part majeure aux avis mortuaires.

Ceux-ci, longs et complexes, circonscrivent un large cercle familial où, visiblement, des parents même lointains ont tenu à marquer leur place. Singulier retournement : la nécrologie tourne à l'exhibition des vivants.

Il se trouve que, parmi les documents datant de la période coloniale conservés aux Archives de la République de Madagascar et enregistrés dans la série du Cabinet Civil, un lot de coupures de presse, faire-part, invitations, cartes de visite, collectionnés par un certain Mithridate, permet de faire un premier état de la question, à propos des grandes familles malgaches qui lui ont adressé des avis de décès.

Mithridate était un « vieux Malgache », c'est-à-dire un Européen arrivé à Madagascar au lendemain de la signature du traité de 1885 qui mit fin à la première guerre entre la France et le Royaume de Madagascar. Ce membre de la commission municipale de Tananarive, sans doute franc-maçon, fut le fondé de pouvoir de Ratelifera, un des fils de l'ex-Premier ministre Rainilaiarivony et suivit les démêlés de sa succession.

Mithridate fut ainsi discrètement mêlé à la vie sociale et culturelle de la haute société, en particulier de ses membres les plus francophiles. Certes, ces documents qui se trouvaient originellement à l'Académie Malgache avant d'être versés aux Archives de la République de Madagascar ne peuvent donner qu'une idée partielle de l'évolution des faire-part. Cependant nous voudrions insister sur l'intérêt de cette piste, comparable à celle que M. Vovelle a suivie pour son

---

\* *Bibliothécaire, Centre Michelet, La Sorbonne.*

1. Nous voudrions tout particulièrement remercier Françoise Raison-Jourde et Faranirina Rajaonah pour leurs précieux conseils.

étude de l'évolution des formules testamentaires dans la Provence du XVIII<sup>e</sup> siècle.

### **Les faire-part de décès dans le fonds Mithridate (1890-1940)**

Nous avons relevé dans le fonds Mithridate 57 faire-part de décès. Ce chiffre n'illustre pas leur nombre exact, environ 172, correspondant en majorité à des faire-part de Français. Nous avons mis l'accent sur les faire-part de Malgaches. Ceux-ci datent d'une période allant de 1890 à 1940 et sont révélateurs de toute une série de mutations, comme l'acculturation et l'influence du christianisme. La conception que l'on se fait de la mort change, elle aussi. Sur les 57 faire-part, onze sont rédigés en malgache et 46 en français. Dans un souci de représentation, la langue « officielle », la plus courante pour le faire-part, est donc celle de l'étranger : cet avis reste un luxe et seuls les notables en font usage. Notons la précocité des faire-part de décès à Madagascar, sans qu'il soit aisé de donner une date précise. Les premiers faire-part du fonds concernent des personnes proches du pouvoir sous la monarchie merina, comme des officiers du Palais.

Si l'utilisation du malgache inaugure cette adoption d'un usage occidental (deux faire-part en malgache pour l'année 1890 et deux pour 1891), le recours à la langue locale devient vite rarissime (un faire-part en malgache en 1912, un autre en 1918) jusqu'aux années 1928-1932. Il semble qu'il y ait, dans un mouvement inverse, une remalgachisation du faire-part durant cette période dans une volonté de reprendre en main un usage qui témoignait d'une assimilation totale. De fait, la fin des années 1920 et le début des années 1930 correspondent sur le plan de la littérature au mouvement « *mitady ny very* » (« en quête des valeurs perdues »).

### **La fréquence du faire-part en français : un aspect de l'acculturation des notables malgaches**

#### *Le modèle français*

Dès 1890, on note dans le faire-part en malgache de Rainimarosandy XIV honneurs (hrs)<sup>2</sup>, un souci d'occidentalisation. Un double calendrier précise ainsi la date du décès : un calendrier européenisé (4 Aogosta 1890) et le calendrier malgache ancien fondé sur l'année lunaire (19 Adizaoza 1890), battu en brèche par les influences missionnaires au XIX<sup>e</sup> siècle.

L'adoption du faire-part en français manifeste un choix : par-delà son usage administratif, cette langue est associée à la modernité. Des faire-part de Français ont probablement circulé dans la capitale et servi de modèles à certains

---

2. Les *voninahitra* ou honneurs correspondent théoriquement à des grades dans l'armée royale merina ; en fait, ils ont été attribués comme distinctions honorifiques autant à des civils qu'à des militaires. C'est dans ce sens que l'administration coloniale en fera usage.

Malgaches. Ainsi, celui de J. A. Caillot (1891), retrouvé dans le fonds Mithridate, inaugure un certain nombre de pratiques (la lettre « M » prise dans la croix, le vocabulaire figé, les précisions sur le décès, les formules religieuses, l'écriture gothique), qui deviendront autant de lieux communs dans les faire-part de Malgaches. En effet, les mêmes formules se retrouvent d'un document à l'autre :

« ...ont la douleur de vous faire part de la perte cruelle qu'ils viennent d'éprouver en la personne de... » (c'est nous qui soulignons).

Cette phrase, presque inchangée sur 50 ans, subit pourtant quelques retouches lorsque la famille veut personnaliser le faire-part et le rapport au mort. Ainsi, en 1906, à la mort de L. R. Rabibisoa (jeune homme mort en France pendant ses études de médecine), la famille très catholique et francisée annonce :

« ...ont l'honneur de vous faire part de la perte douloureuse qu'ils viennent d'éprouver... ».

On souligne la fierté des parents devant le parcours de leur fils et l'accent est porté sur la souffrance : « perte douloureuse ». Plutôt qu'une idée d'acceptation, de résignation, l'expression « perte cruelle » nous semble receler une idée d'injustice. La même formule est utilisée pour le décès de Marc Rabibisoa, XIV hrs, en 1909. Ainsi une famille peut-elle créer son propre style de faire-part.

Un avis de décès en date de 1916 et sur lequel on reviendra à propos des nécrologies, est aussi parlant. La mort de A. Ranaivo, jeune caporal, tué sur le Front de la Somme pendant la Première Guerre mondiale, sert de modèle. Il est aussi le premier Malgache à bénéficier d'un article en français dans un journal colonial. L'accent est mis sur l'honneur du défunt tué en faisant son devoir :

« ...ont la douleur de vous faire part de la mort glorieuse du Caporal Joseph A. Ranaivo, tué devant Barleux, dans la Somme... ».

L'acculturation des notables et l'influence de la christianisation se manifestent aussi dans le mode de présentation du défunt ou de ceux qui annoncent sa disparition. On relève l'importance progressive prise par les prénoms, suivis du nom de jeune fille pour les femmes et de formules telles que : « Madame Veuve... née... », une pratique qui sort des habitudes malgaches. Les faire-part de femmes sont rares et leur évolution est intéressante. Le nom de Raolivao, décédée en 1890, est noyé dans le texte d'un petit faire-part. La défunte n'est définie que par ses liens de parenté avec des hommes : fille de..., épouse de..., sœur de... On note l'absence de « *Ramatoa* » (« Madame ») devant le nom. Ce terme apparaît seulement en 1901 à la mort de Ramatoa Ravololona ; le faire-part, toujours de petites dimensions, ne comporte qu'un annonceur en la personne de l'époux de la défunte. La configuration change lorsque la défunte est une proche de la famille royale, comme dans le cas de la Princesse Ramahatra, morte en 1903. Le titre, le nom et, pour la

première fois, le nom de jeune fille sont indiqués : « La Princesse RAMAHATRA née RAMIANDRAISOA ».

Un pas est franchi avec la mention du prénom et de « Madame » en 1912 lors du décès de « Madame Victoire RAVONINARIVO », dont le père n'est autre que Ratelifera, le petit-fils de l'ancien Premier ministre Rainilaiarivony. Le nom de la défunte est en quelque sorte la « vitrine » des Andafiavaratra, la lignée de l'ex-Premier ministre : il est en gras, centré dans un grand faire-part de format A4. Sa famille proche est citée (parents, mari, enfants).

Pour les hommes, la mention du prénom ainsi que de « Monsieur » apparaît dès 1898 (mort de Ramanirakarivo, XII hrs). Le nom du défunt est centré, en gras : « M. R. JEAN RAMANIRAKARIVO ». Le mort est alors individualisé et la mention des prénoms est dorénavant systématique.

### *Une conception évolutive de la mort et des funérailles*

#### Le faire-part informatif

Il semble qu'entre 1898 et 1906, les faire-part de Malgaches soient silencieux quant aux précisions sur les funérailles, alors même que les notables sacrifient au faire-part à l'occidentale. S'ils destinent un faire-part en français aux Français avec lesquels ils ont des relations, on peut s'interroger sur l'existence d'un faire-part parallèle pour la famille ou, tout au moins, d'une transmission orale de la nouvelle du décès. Ce faire-part destiné à un public déterminé, et parfois postérieur à la date des funérailles, souligne l'ambivalence du rituel, les obsèques restant une affaire familiale et privée.

Ainsi, en 1898, le faire-part de Jean Ramanirakarivo, XII hrs, est élaboré après les funérailles. Le décès date du 29 mars et le faire-part est conçu le 4 avril. Il ne comporte aucune indication sur l'inhumation au tombeau, ni sur une cérémonie dans un édifice de culte. On a le sentiment d'un faire-part de politesse qui suit les nouveaux usages entre personnes « modernes », c'est-à-dire acculturées. Cette impression est accentuée par l'absence du traditionnel « et toute la famille » parmi les annonceurs, ce qui constituerait un impair monumental si le faire-part était destiné à des Malgaches. De même, les faire-part de Ramatoa Ravololona (1901) et de la Princesse Ramahatra (1903) ne comportent aucune précision sur les funérailles ; leur sobriété et leur brièveté accentuant ce caractère de convention sociale.

#### Le faire-part dresse un « état civil » dans le temps par l'écrit

De 1890 à 1912 environ, les faire-part insistent plus sur la présentation du décès que sur celle du défunt. De très nombreuses informations (l'âge du mort, le jour du décès, l'heure) fixent la mort par l'écrit. Le faire-part est alors institué comme un document familial qui rappelle l'extrait de naissance.

En 1890 et 1891, l'heure du décès, à l'anglaise, de Rainimarosandy (« 2 1/2 p.m ») et celle de Raolivao (« 8 1/2 maraina ») sont précisées. La mention de l'heure (qui était indiquée sur les faire-part de Français, comme Caillot en 1891 : « 3 heures 1/4 du soir »), disparaît ensuite, paraissant peut-être morbide

ou excessive. Ceci renvoie surtout à une conception trop occidentale de la mort figée dans l'instant.

Le lieu du décès est alors couramment signalé (Tanananarive) en même temps que la date et l'âge du défunt. On a le sentiment d'une fiche d'identité du mort. Les précisions sur le décès jouent en miroir avec les détails sur le déroulement des obsèques. La cause de la mort n'est jamais indiquée, sauf lorsque celle-ci rehausse l'honneur du défunt (*cf.* ci-dessus le décès du caporal A. Ranaivo).

Un cas significatif du fonds Mithridate est celui du décès de Madame Victoire Ravoninarivo (1912), arrière-petite-fille du Premier ministre Rainilaiarivony. La présentation de la défunte comprend pour la première fois la date de naissance (4 mars 1889) et le lieu de naissance (Tanananarive). Ces deux précisions sont à mettre en parallèle avec les renseignements concernant le décès : la date (7 mai 1912) et l'âge (dans sa 23<sup>ème</sup> année). Par cette mise en parallèle, la vie est conçue comme un cycle.

Une certaine retenue apparaît peu à peu dans la présentation du décès. Ainsi le faire-part de Paul Ratsimihaba, XIV hrs, en 1924, ne mentionne ni le jour, ni l'heure, ni le lieu du décès. Seul l'âge est indiqué. Les précisions sur les funérailles catholiques sont par contre très détaillées du fait de leur importance.

En résumé, après 1912 les précisions sur le décès sont en général réduites à l'âge du défunt et à la date du décès, parfois au lieu du décès. Une plus grande sobriété caractérise les faire-part, on insiste moins sur la dépouille mortelle et l'on se recentre sur le déroulement des obsèques et les formules religieuses.

#### *L'évolution du vocabulaire de la mort dans les faire-part en malgache*

Le faire-part de Rainimarosandy (1890) mentionne, et c'est la seule fois dans le fonds Mithridate, l'exposition de la dépouille mortelle comme l'indique le mot « *haseho* ». Cette pratique coutumière du XIX<sup>e</sup> siècle, notamment pour les souverains et les membres de la famille royale et, par extension, les notables, est totalement bridée par la suite. Elle n'est presque plus suivie ou, du moins, non mentionnée du fait de la christianisation. Nous verrons pourtant que l'allongement du temps entre le décès et les funérailles est un élément qui revient en force. On comptait déjà quatre jours entre le décès de Rainimarosandy et ses funérailles, ce qui est relativement long car dans la majorité des faire-part étudiés, les obsèques ont lieu le lendemain même de la mort. On parle aussi de l'« *alahelo* », la peine, qui revient dans les faire-part en malgache, un peu comme l'expression « perte cruelle » pour les faire-part en français.

Le faire-part d'Ingahy Rainizafimanga, décédé en 1912, marque une évolution : c'est la première fois qu'« *Andriamanitra* », Dieu, est mentionné. Il est protestant. On note l'absence du terme « *alahelo* » et l'apparition de nouvelles formules, comme « *...lasan'Andriamanitra androany...* », (...Que Dieu a rappelé à lui aujourd'hui...), « *ny fatiny* », (la dépouille mortelle) et « *halevina* ». Il y a ainsi un changement : le mot « *alahelo* » est supprimé ; la mort est envisagée, avec plus de retenue, comme un rappel à Dieu. Les mêmes expressions, avec en plus « *alahelo* », se retrouvent dans le faire-part de la dame

protestante Ramatoa Ranindrina (1918). Le mot « *maty* », mort(e), apparaît dans l'annonce du décès de Ramatoa Rasija (1928) et « *ny fatiny* », son cadavre, se transforme en « *ny faty* » (le cadavre). Le terme « *alahelo* » disparaît des faire-part de S. Ramambasoa (1930), Ramatoa Rasoanjiva (1929) et Ingahy Rafiringa (1932). Ces trois personnes sont protestantes et le faire-part de ce dernier introduit le terme « *ny nofony* » (sa chair), plus neutre, pour faire allusion au corps. Un seul faire-part (catholique) mentionne encore l'« *alahelo* » et « *ny faty* », le cadavre, en 1931. Deux conceptions de la mort, l'une pour des Malgaches de confession catholique et l'autre pour ceux de confession protestante, semblent ainsi se différencier. Il est intéressant de noter que sept des onze faire-part en malgache concernent des protestants, notamment ceux dont les textes vont dans le sens de la remalgachisation évoquée plus haut.

*L'influence du christianisme : la reconnaissance de l'enfant comme individu*

L'influence de l'Occident et du christianisme modifie la vision de l'enfant. Un enfant décédé en bas âge n'était pas considéré comme un individu à part entière<sup>3</sup>, socialement important à Madagascar. Les nouveaux-nés ou les enfants morts en bas âge étaient d'ailleurs enterrés provisoirement au seuil du tombeau familial et non à l'intérieur. Il fallait attendre un évènement plus marquant pour ouvrir le tombeau.

Le faire-part en français de Lucie Ranjavao, en 1906, est significatif : le bébé de deux mois est inhumé dans le tombeau familial et la présentation de l'enfant est francisée. Le prénom, le nom et l'âge figurent dans l'annonce : « ...Lucie Ranjavao, leur petite-fille, décédée le 7 Août 1906 dans son deuxième mois ». Les parents sont les seuls à faire part du décès ; il s'agit de Mr Ratelifera (petit-fils de Rainilaiarivony) et son épouse. Le possessif « leur » met l'accent sur l'affection des parents qui fait de cette mort un drame familial et privé. En effet, le faire-part est informatif car les funérailles ont déjà eu lieu, avec l'assistance d'un public restreint.

**Le faire-part, une carte de visite du défunt et de la famille**

*L'attachement aux titres et aux décorations dans la présentation du défunt*

Il nous a semblé que la mention des honneurs accordés aux dignitaires sous la royauté merina conservait une importance de premier ordre aux yeux des Malgaches. Les honneurs sont en effet spécifiés dès 1890 et mis en relief avec le nom du mort : c'est LE grade proprement malgache qui importe et la reconnaissance de la société. Le faire-part de Ramanirakarivo en 1898 se présente comme suit :

« Mr JEAN RAMANIRAKARIVO  
12 hrs »

---

3. On parle alors de « *zazarano* » (« enfant d'eau »), car les os ne sont pas encore formés.

Seule la fonction passée de personnalités politiques hors du commun est mise en exergue. Ainsi, le faire-part de Rainilaiarivony en 1896 :

« RAINILAIARIVONY,  
EX PREMIER MINISTRE ET  
COMMANDANT EN CHEF DE MADAGASCAR  
COMMANDEUR DE LA LÉGION D'HONNEUR »

Ou encore celui de Rainitsimbazafy (1905) :

« Monsieur RAINITSIMBAZAFY  
*Ex Premier Ministre* »

Nous verrons que la Légion d'Honneur française est aussi une référence prestigieuse, sans avoir la même signification que les honneurs en usage à Madagascar. Mais, c'est à partir de 1915 que, dans les faire-part de notables, leurs titres et leurs appartenances figurent de façon récurrente, avec notamment la mention de la profession, lorsque celle-ci est honorable (c'est-à-dire représentative de l'élite). Le faire-part de Ramanankirahina est ici l'un des premiers du genre et on perçoit l'influence des faire-part de Français, notamment ceux d'administrateurs coloniaux qui énuméraient leurs titres. Il fut l'architecte du monument, aujourd'hui disparu, érigé à Tananarive et commémorant le décret de 1909 qui prévoit la possibilité pour certains Malgaches d'accéder à la citoyenneté. On lui doit également des portraits de souverains du XIX<sup>e</sup> siècle, pas tous exacts du reste :

« M. Philippe RAMANANKIRAHINA 15 Hrs  
Gouverneur Principal ; Assesseur à la Cour d'Appel ;  
Officier de l'Instruction Publique ;  
Diplômé de l'Ecole Spéciale d'Architecture »

Cette tendance à l'énumération des titres n'a fait que s'amplifier dans la presse malgache contemporaine. Juriste, médecin, administrateur, diplomate représentent les professions phares des notables, celles qui semblent mériter une citation, comme si le faire-part formait le document officialisant la carrière et le prestige du mort, rehaussant ainsi celui de la famille.

La présentation du défunt s'alourdit, de même que celle de ses proches. Il en est ainsi dans le faire-part de P. Ratsimihaba, en 1924, l'un des jeunes gens envoyés en France pour continuer ses études après la signature du traité de 1885.

« Paul RATSIMIHABA  
14 Honneurs, Notable  
Commandeur de l'Ordre Royal de Radama II  
Croix de Mérite Indigène  
Ancien Sous Lieutenant au 83<sup>ème</sup> Régiment d'Infanterie de Toulouse  
Ex Ambassadeur de Madagascar »

La mention du terme « Notable », comme s'il s'agissait d'un titre de noblesse, illustre l'image que l'élite tananarivienne a d'elle-même. La revendication d'un statut est affichée par le biais du faire-part.

Les décorations occupent une place de choix dans la présentation du défunt ainsi que ses diverses appartenances institutionnelles : membre du Conseil d'Administration ou de la Commission municipale de la capitale (faire-part de Paul Rafiringa en 1925). Ces titres marquent le rôle du notable dans les organes de consultation administratifs. Celui-ci doit représenter la population ou, en tout cas, en donner l'impression. Il s'implique donc dans la vie tananarivienne.

*La figure du chef de famille résume la liste des annonceurs (1890-1908)*

De 1890 à 1908, la manière dont la famille se présente dans le faire-part s'illustre par la prééminence d'une personnalité. Le faire-part de Rainiharovony, XVI hrs (1891) et fils du Premier ministre Rainilaiarivony, est exemplaire, quoique caricatural.

Un seul annonceur, Rainilaiarivony, dont le nom en très gros caractères et en majuscules, ouvrant le faire-part, écrase littéralement le texte. La figure dominante du père du défunt, premier personnage de l'État, résume à elle seule et symboliquement le groupe des Andafiavaratra, la lignée de Rainilaiarivony. Les titres du Premier ministre sont également mis en relief et en anglais (« Prime Minister sy Commander in Chief »). Seul reste le couple binaire père/fils comme s'il constituait l'essence des rapports familiaux. Le Premier ministre se veut à l'origine de la famille ; c'est lui « l'ancêtre ».

On ne retrouve également qu'un seul annonceur dans le faire-part concernant Rainilaiarivony en 1896 : son petit-fils, « Mr RATELIFERA, 16<sup>ème</sup> Honneurs, ET SA FAMILLE... ». Si la mention globale de la famille évite les heurts, il n'en reste pas moins étonnant que seul Ratelifera soit cité parmi une descendance nombreuse. Ce faire-part, purement informatif (le corps de Rainilaiarivony n'est ramené qu'en 1900 d'Alger à Tananarive), souligne la mise en avant de Ratelifera par les Français.

De même, seule la décoration française (Légion d'Honneur) est mentionnée alors que le Premier ministre en possédait à foison. La question se pose de savoir qui décide réellement de la conception de ce faire-part ?

D'un autre point de vue, le faire-part de Ramanirakarivo, XII hrs, est aussi intéressant. En dehors du nom du frère (aîné ?) du défunt (Ph. Ramanankirahina), aucun autre nom n'est mentionné. Ce faire-part, purement informatif, semble destiné au seul milieu français et traduit peut-être une individualisation des relations sociales. Il est par ailleurs courant lors du décès d'une femme que seul le mari annonce celui-ci (faire-part de Ramatoa Ravololona en 1901). Le Prince Ramahatra est le seul annonceur (avec le terme global « et sa famille ») du décès de la Princesse Ramahatra en 1903.

*Une large parentèle (1908-1940)*

La mention d'une foule de parents dans le faire-part correspond à une conception beaucoup plus malgache de la famille. Dans les faire-part de notables, à partir de la deuxième décennie du XX<sup>e</sup> siècle, le nombre d'annonceurs s'accroît fortement (atteignant parfois le chiffre record de 67 dans

un faire-part datant de 1931). Chacun semble vouloir s'enorgueillir d'un lien de parenté jugé prestigieux. À la famille proche du défunt succède la famille élargie, sans que les liens de parenté soient clairement explicités (sauf dans une ligne finale où l'on situe de manière globale les différents parents énumérés : « ...leur fille, épouse, père, mère... »).

La place croissante des descendants et des parents dans les faire-part conduit à l'agrandissement de leur format et à la réduction des caractères : tout le monde doit pouvoir être cité sous peine d'impair. On passe de 27 annonceurs pour le décès de Paul Ralisy en 1910 à 38 pour celui de Rainizafimanga en 1912 (« *mivady* » : « Monsieur et Madame » comptant pour deux annonceurs).

Le faire-part de Mme Charles Ranaivo en 1924 marque une nouvelle étape : la présentation des 33 membres de sa famille n'est plus horizontale mais verticale, laissant plus de place aux mentions des professions. Cette verticalité du document traduit celle de la société merina. C'est aussi la première fois que l'on mentionne systématiquement les enfants des descendants cités : « ...et leurs enfants », « *sy ny zanany* » pour les faire-part en malgache.

La présentation de chaque parent est, d'une manière générale, très francisée et peut être ainsi résumée :

« Madame et Monsieur, NOM, Prénom du mari, PROFESSION, Lieu de travail, et leurs enfants »

À partir de 1925, le nombre des annonceurs s'arrondit autour de 55. En 1925, ce sont 58 personnes qui font part du décès de Félix Razanatefy : cette prolifération est-elle en relation avec le fait que Razanatefy soit un descendant d'Andrianampoinimerina d'après les annotations au verso du faire-part ?

Cela permet à chaque membre de la parentèle de se resituer dans le lien identitaire.

#### *La multiplication des professions et des distinctions honorifiques*

Dans les faire-part, des métiers sont fréquemment indiqués dès 1890 ; du moins en ce qui concerne le principal annonceur. « Monsieur Marc RABIBISOA, assesseur à la Cour d'appel de Tananarive... »<sup>4</sup>. Marc Rabibisoa, catholique et interprète en français, fut le secrétaire du Premier ministre Rainilaiarivony.

La profession souligne l'honorabilité comme le font les honneurs. En 1912, le faire-part de Rainizafimanga signale les professions de quatre des 20 hommes cités (il s'agit de quatre docteurs). Le métier est uniquement signalé lorsqu'il est reconnu comme honorable et donc illustrant l'appartenance à une élite. Peu à peu une ouverture se fait en direction des professions au personnel de l'administration coloniale, mais cet élargissement garde ses zones d'ombre. Dans le faire-part de Ramatoa Ranindrina en 1918, seules les professions de quatre hommes sur les 22 cités sont déclinées (commis des Travaux publics,

---

4. Faire-part de L. R. Rabibisoa, fils de Marc Rabibisoa, 1906.

commis principal des Travaux publics, écrivain interprète, écrivain interprète principal).

Les annonceurs pouvant s'enorgueillir d'honneurs les mettent toujours en avant. Mithridate a ainsi conservé les faire-part d'un titulaire de XIV hrs, de trois titulaires de XII hrs et deux de X hrs ! L'absence de mention de la majorité des métiers souligne le clivage entre les professions honorables, avouables, et les autres.

Mais le faire-part se démocratise peu à peu : celui de Mme Charles Ranaivo en 1924 marque, nous l'avons vu, une étape. Toutes les professions sans exception sont mentionnées dans un texte entièrement en français. Des métiers liés au commerce s'insèrent en bas de liste tandis que le haut semble réservé aux métiers prestigieux : docteur, médecin, dentiste. Une double hiérarchie apparaît ainsi.

Le faire-part de Paul Ratsimihaba, XIV hrs, est extraordinaire. Sur 53 annonceurs, on mentionne de nombreux titres, professions et honneurs soulignant l'appartenance du défunt au sommet de la société. En voici un échantillon :

Mr et Mme RAMAHATRA, Prince,  
Mr RABENOSY, 9 Hrs, Notable,  
Mr et Mme RAKOTOFIRINGA, Propriétaire,

Le titre de noblesse est accolé au nom comme un statut, et l'on s'interroge sur les raisons qui déterminent les gens à s'auto-définir ou à s'auto-proclamer « notable » ou « propriétaire » : est-ce réellement un critère d'ordre foncier ?

Le faire-part se veut un état du statut social revendiqué par une famille. Celui de Félix Razanatefy (qui est un *andriana* et qui fut assesseur) annonce une évolution dans la mention systématique des professions. On ajoute dorénavant à la profession, le lieu de travail et/ou le nom de l'entreprise où l'on exerce, le fait d'être retraité...

On peut ainsi situer les descendants dans la ville. Le faire-part prend presque l'allure d'un *curriculum vitae* précis livré au public !

Durant l'entre-deux-guerres, le faire-part témoigne des changements sociaux : chacun s'identifie plus nettement par son métier ou par l'appartenance à une maison. La majorité des annonceurs font cependant partie de l'administration coloniale. Voici les 23 métiers cités : 3 prospecteurs ; 3 médecins de l'Assistance médicale indigène ; 2 commerçants ; 1 industriel ; 1 chef de gare ; 1 entrepreneur ; 1 commis principal des Travaux publics ; 2 gouverneurs ; 3 écrivains interprètes ; 1 peintre ; 1 commis topographique en retraite ; 1 caissier à la Maison Frappart et enfin 2 qui travaillent dans des sociétés sans autre précision.

Cette évolution du faire-part ne fait que s'accentuer dans des conditions qu'il est parfois difficile d'analyser. Mais, très souvent, le faire-part informe autant, sinon plus, sur la famille du défunt que sur le défunt lui-même. Ainsi, en 1926, l'annonce du décès de « Ravelonahina, XII hrs » signale parmi les membres de son entourage : « Mme et Mr Razafindramboa, sous-gouverneur en disponibilité ».

Le faire-part de Ramaniraka en 1927 est lui aussi étonnant. Les premiers descendants cités indiquent comme statut social :

Notable à Antsirabe (il s'agit du fils du défunt)  
Membre du Conseil des Notables (le gendre)  
Notable (le petit fils).

On est ainsi notable de père en fils ! Ce statut *a priori* fait pour distinguer des individus, apparaît ici comme une caractéristique familiale, relevant en quelque sorte d'une hérédité : on naît notable.

### **Un choix sélectif dans la tradition malgache : la religiosité du faire-part et son influence sur les obsèques**

#### *L'utilisation des formules religieuses*

L'influence des faire-part en français est ici déterminante. Dès 1898, on note l'injonction religieuse en bas et à droite du texte : « Priez pour lui ! ». Cette invitation est souvent en écriture gothique et l'on voit quelques variantes dans les familles très chrétiennes (faire-part de L. R. Rabibisoa, 1906) : « *Requiescat in pace* ! », plus tard « R.I.P » (1926 et 1928). Autour de 1926, des citations de versets bibliques figurent à la place des injonctions religieuses (Ésaïe 53-4 ; Apocalypse 14-13, un passage repris plusieurs fois ; Job 1-23). La citation de versets bibliques s'est largement imposée ; on la retrouve d'ailleurs dans la presse malgache contemporaine.

Le faire-part est aussi un espace pictural, avec un travail de plus en plus soigné.

#### *Un écart très réduit entre la date du décès et celle de l'inhumation*

Le délai entre le décès et l'inhumation se réduit à l'extrême, à l'encontre des habitudes pré-coloniales. L'influence du christianisme est déterminante. La très grande majorité des faire-part annoncent les funérailles le lendemain même du décès et plus rarement le surlendemain. S'il y a un attachement aux coutumes, il ne se cristallise pas autour de l'exposition du corps. L'adoption du christianisme invite en effet à délaisser ce qui touche au corps matériel et souillé pour se concentrer sur l'âme du défunt, éthérée, lumineuse et pure.

#### *Les funérailles en deux ou trois temps. Le passage par le temple ou l'église*

À partir de 1908, les faire-part de décès abondent en précision les plus diverses sur le déroulement des obsèques ; qui durent souvent toute une journée. Celles-ci comportent le convoi mortuaire, un ou plusieurs services à l'église ou au temple lorsqu'il s'agit d'une personnalité (faire-part de Paul Ratsimihaba, XIV hrs, en 1924) et l'inhumation au caveau familial. Le faire-part de Ratsimihaba livre d'autant plus d'informations que les funérailles étaient publiques et devaient rassembler une foule nombreuse. En voici un extrait :

Lieu de rendez-vous pour le départ du convoi funèbre : la maison mortuaire à Ambavahadimitafo.

Heure, 11h15.

Service funèbre : Cathédrale d'Andohalo.

Date, Jeudi 20 Novembre 1924.

Inhumation : à Ambatondratrimo.

La quasi-disparition des détails sur le décès et la surabondance des informations sur le déroulement de celles-ci est significative. On ne fixe plus l'instant de la mort qui dure, en ce sens que le défunt doit devenir ancêtre. L'accent est alors porté sur le rituel qui l'intégrera au tombeau et à son nouveau statut. Il n'y a pas forcément de contradiction entre la conception de la mort ou des ancêtres et les signes sincères d'une christianisation par le passage au temple ou à l'église. On assiste plutôt à une superposition de deux représentations de la mort.

*Le respect mitigé des jours fady pour les funérailles. L'heure tardive de l'inhumation*

Les jours *fady*, interdits, pendant lesquels on ne pouvait procéder à des enterrements au XIX<sup>e</sup> siècle (et jusqu'à maintenant) sont le mardi et le jeudi. Decary parle des mardi, jeudi et dimanche.

Sur 44 faire-part de Malgaches, recensés de 1890 à 1940, 14 respectent l'interdiction des jours *fady* (et ce systématiquement de 1890 à 1891 et de 1931 à 1939), 10 ne la respectent pas (notamment de 1924 à 1931) mais, 17 faire-part ne mentionnent pas le jour de l'inhumation (de 1896 à 1916 environ). Ceci rend cet essai de statistiques pour le moins aléatoire. Il y a cependant une liberté évidente prise avec la coutume probablement jugée comme relevant de la superstition, après la conversion au christianisme.

Il semble que, de nos jours, ce mouvement se soit inversé : au cours d'un entretien avec le pasteur M. Rafransoa en février 1997 à Tananarive, celui-ci nous disait que le mercredi était un jour que les pasteurs réservaient couramment pour les enterrements. Par ailleurs, pour la majorité des faire-part l'heure de l'inhumation, la troisième étape des funérailles, est tardive. Comme la plupart des cérémonies commencent en fin de matinée, l'enterrement a souvent lieu vers 18h, à l'heure où le soleil se couche, rappelant ainsi les funérailles royales. L'appartenance au groupe statutaire des *andriana* et/ou à celui des notables charge le rituel final d'un sens, comme une résurgence ou une continuation de pratiques associées au pouvoir royal.

*L'inhumation au cimetière*

Ce choix est *a priori* totalement contraire à la tradition du tombeau familial malgache. Ainsi le cimetière d'Anjanahary à Tananarive fut longtemps considéré comme celui des *vazaha*, des étrangers. On ne trouve aucune mention dans les fonds Mithridate d'une inhumation en ce lieu avant 1925.

Paul Rafiringa, principal notable catholique rompt ainsi avec toutes les coutumes. Il est précisé qu'après les cérémonies religieuses à la cathédrale d'Andohalo à 9h du matin, « l'enterrement se fera immédiatement après » dans le tombeau de famille à Anjanahary. De plus les funérailles ont lieu un mardi, jour *fady*, et le lendemain du décès ! La revendication d'un rigorisme chrétien est ici clairement assumée et affichée et il semble évident que la famille suit en cela les volontés du défunt.

Émile Ranarivelo, industriel fabricant de chapeaux, est inhumé en 1933 à Anjanahary. Sur ce point, Mme S. Andriamihamina nous a donné de précieux détails : Ranarivelo est d'abord enterré dans la fosse commune (ce qui est *a priori* innommable) et sa famille le transférera plus tard dans le tombeau encore à édifier. En effet, celle-ci a acheté une concession mais c'est seulement après la mort de Ranarivelo que la construction d'un monument funéraire peut commencer. Il est intéressant de noter qu'en tant que premiers inhumés dans un nouveau tombeau, ces deux notables jouent le rôle d'ancêtres, fondateurs de lignées. Leur cas rappelle la vogue de construction des tombeaux en Imerina par des officiers à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

Le Pasteur Rafiringa en 1932 et Mme Veuve Ramanandraibe en 1930 sont les deux derniers Malgaches recensés dans le fonds Mithridate à se faire enterrer à Anjanahary. En effet, l'inhumation au cimetière a du mal à rentrer dans les mœurs des notables de la capitale même dans les familles les plus christianisées.

### **Les nécrologies dans la presse laïque malgache de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle**

#### *Les sources*

Les nécrologies publiées dans la presse malgache et conservées dans le fonds Mithridate sont très abondantes. Nous avons retenu les plus représentatives selon les dates et la langue de rédaction. On a ainsi relevé neuf articles nécrologiques en malgache (de 1915 à 1939) dont six tirés du *Gazetim-Panjakana*, deux de *Lakroa*, un de *La Grande-Île*<sup>5</sup>. Vingt-et-une nécrologies en français (de 1900 à 1940) parues dans les journaux *Le Temps*, *La Tribune*, *L'Indépendant*, *Le Madagascar*, *Le XX<sup>e</sup> siècle*, *Le Petit Tananarivien*, *Le Journal de Madagascar*, complètent ce corpus limité.

#### *Les nécrologies, une page de l'histoire malgache*

Jusqu'aux années 1930, il semble que la nécrologie témoigne d'une page de l'histoire malgache en retraçant la carrière exemplaire d'un notable, promouvant ainsi les notions d'individu et de bienfaiteur de la communauté.

L'écrit sert de support à l'exemplarité, prolongeant en cela les premières rubriques nécrologiques missionnaires (dès 1883 dans *Teny Soa*, magazine de la *London Missionary Society*). La longueur de la nécrologie, occupant parfois la

---

5. Leur traduction a été effectuée par Carson Rangers, que je remercie.

première page, est caractéristique du début du siècle. Le journal est utilisé consciemment comme un conservatoire de la mémoire historique.

La nécrologie de Rafanoharana, XVI hrs, gouverneur principal en retraite et Chevalier de la Légion d'Honneur (*Gazetim-Panjakana*, 23 juillet 1926) donne l'occasion de rappeler le nom de prestigieux ancêtres du défunt (dont Rahagafotsy, grand conseiller du temps d'Andrianampoinimerina et de Radama I<sup>er</sup>). Sa généalogie permet de remonter jusqu'à l'époque royale et d'en donner un aperçu glorieux en rupture avec le contexte colonial. La conduite du défunt qui a gravi les échelons de l'administration coloniale joue en balancier mais cette carrière est évoquée de façon elliptique. En revanche, on insiste sur ses prouesses sous la monarchie (expédition de 1885) et ses importantes fonctions (il avait été désigné par le Roi pour travailler comme économiste au Palais royal). Soulignons que cette nécrologie est en malgache.

De même la nécrologie de Besery Ramahasitrakarivo, XII hrs, gouverneur principal honoraire, ancien Roi des Antemoro<sup>6</sup>, est parlante. Elle relate d'abord les luttes, lors du décès de son père (1872), pour la succession à la tête du royaume, la victoire de Ramahasitrakarivo sur un rival puis son changement de nom. Les services rendus à l'État français viennent ensuite et l'on insiste surtout sur sa bonne entente avec le Prince Ramahatra et les récompenses à foison décernées par la France. Il nous semble que le défunt est présenté comme un souverain indépendant, sensible à la voie de la raison et travaillant avec le gouvernement français par l'intermédiaire de ses interlocuteurs malgaches après 1895.

Ce souci généalogique et historique se retrouve dans la nécrologie fleuve de P. Ratsimihaba (*L'Indépendant*, n° 466, 28 novembre 1924) dont les sous-titres indiquent : « À propos de la mort de Ratsimihaba. Un peu d'histoire locale ». C'est tout un pan d'histoire du Madagascar pré-colonial qui est évoqué : le voyage de 1886 en France de Ratsimihaba en France avec onze autres Malgaches pour étudier, les uns dans des régiments d'Infanterie, les autres dans diverses écoles (Arts et Métiers, Douanes, Maîtres Mineurs, Médecine, Beaux-Arts). On insiste sur sa carrière d'ambassadeur, envoyé de la reine Ranavalona III en 1896. L'auteur, qui écrit sous le pseudonyme « Ton vieil ancien », dresse alors sa généalogie, soulignant ses liens avec la famille royale, par naissance et par alliance. La nécrologie retrace les méandres de la généalogie royale en expliquant le pourquoi de la désignation de Ranavalona III comme reine. Elle se transforme en quelque sorte en « lieu de mémoire » de l'histoire malgache pré-coloniale, avec une prédilection pour les liens du défunt avec la royauté. Trente ans après la conquête coloniale, peut-on donc évoquer sans interdiction, ni danger, l'histoire royale ?

Si une autre nécrologie fleuve, celle de Ramaniraka (*La Tribune de Madagascar et Dépendances*, jeudi 7 avril 1927), insiste aussi sur l'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle (son rôle dans l'ambassade envoyée en Europe en 1882 par Ranavalona II), elle le fait de manière plus elliptique et se recentre sur le défunt. Il est évident qu'un journal officiel, écrit en français de surcroît, ne saurait faire

---

6. *Gazetim-Panjakana*, 29 juillet 1927.

l'éloge de la période royale, sinon pour valoriser l'ouverture à la France, par la diplomatie, comme préfigurant l'annexion. Une photographie de Ramaniraka âgé et en costume illustre le texte et une grande partie de la nécrologie souligne constamment sa loyauté à l'égard de l'État français. L'exemplarité du défunt, bienfaiteur de la communauté par son zèle et son attachement à la cause française, malgré l'incompréhension de ses pairs, ponctue la nécrologie dans des moments parfois lyriques. Ce sont tous les postes occupés par Ramaniraka dans l'administration coloniale qui sont mis en valeur et l'auteur conclut : « C'est donc, on le voit, un bon Malgache qui fut, par raison et par sentiment, un serviteur loyal du Gouvernement français ». La plupart des nécrologies relèvent évidemment les carrières des défunts et les décorations qu'ils ont obtenues depuis la colonisation, gages de notabilité, de leur intégration à la modernité.

#### *Le raccourcissement des nécrologies et leur multiplication après 1930*

À partir des années 1930, les nécrologies se font beaucoup plus courtes : on ne prend plus le mort à témoin pour peindre le tableau d'une époque du fait de son exemplarité. En même temps que la nécrologie s'individualise, si l'on peut dire, elle se caractérise par sa brièveté. On a l'impression que le journal, qui présente toujours ses condoléances à la famille, a, parmi ses différentes vocations, celle de recenser les décès des notables.

Par ailleurs, alors que, jusqu'en 1935, le « fonds Mithridate » abonde en faire-part, à compter de cette date, on perçoit pour la première fois une évolution dans les documents qui y sont conservés. En effet, à côté des courtes nécrologies, de Malgaches ou d'Européens, sous forme d'articles, un avis de décès (celui de J. Rainitsimba), extrait d'un journal local, tient lieu de faire-part. Il est précisé que l'inhumation se fera dans la plus stricte intimité. Cette tendance, tout juste informative, s'amplifie, semblant annoncer un usage moins fréquent des faire-part. En 1936, les nécrologies, encore plus courtes, paraissent dans la même colonne d'un journal, l'une à la suite de l'autre. Entre 1938 et 1940, seul figure au « fonds Mithridate » un faire-part de décès, daté de 1940, tandis que ce fonds conserve un grand nombre de nécrologies en quelques lignes parues dans la presse. Le faire-part change de support et s'insère progressivement dans le journal, sous forme d'un simple avis de décès. Il importe cependant de souligner que nos remarques portent sur un fonds d'archives particulier. Peut-on dire, pour autant, que le rapport à la mort a beaucoup évolué ?

#### *L'importance des discours au tombeau pendant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle*

À l'époque des nécrologies fleuves, on accorde une importance à la retranscription des discours au tombeau. Prononcés par de hauts fonctionnaires de l'administration française et par l'élite malgache, ils cautionnent l'honneur et l'appartenance du défunt au corps des notables.

Dans le fonds Mithridate, la première nécrologie, en malgache et pour un Malgache, remontant à la colonisation, date de 1915 (mort de P. Ramanankirahina, XV hrs, *Gazetim-Panjakana*, 26 mars 1915). Les nécrologies publiées avant cette date se rapportent toutes à des Français. Les funérailles de Ramanankirahina sont couvertes par deux articles. Celui du 19 mars annonce sa mort et retrace sa carrière. Celui du 26 mars est centré sur les obsèques et rapporte intégralement les discours prononcés au tombeau par des notabilités. Cinq personnes ont pris successivement la parole, dont deux gouverneurs principaux malgaches (Rafilipo et Ravelojaona) et trois Français : Hesling, directeur du Cabinet des Affaires civiles, Gamon, président de la Cour et M. Fouchard. N'est-ce pas la consécration pour les membres de la famille d'un notable d'entendre des représentants du pouvoir parler de leur parent défunt ?

Notons au passage que le premier Malgache à bénéficier d'une nécrologie en français dans le fonds Mithridate (*Le Temps*, 21 août 1916), est A. Ranaivo, le jeune homme tué sur le front de la Somme pendant la Première Guerre mondiale. Sa nécrologie est dans le style édifiant, semblable en cela aux nécrologies missionnaires, dans la mesure où l'on souligne le comportement exemplaire d'un Malgache mort pour la France. Le père du défunt, C. Ranaivo, notable docteur en médecine, a été naturalisé français. On imagine le lyrisme de l'article, d'autant plus qu'il cite un extrait d'une lettre écrite sur le front par A. Ranaivo. C'est un modèle de courage et de loyauté qui est présenté aux lecteurs.

La nécrologie de Rafanoharana, XVI hrs, gouverneur principal en retraite et Chevalier de la Légion d'Honneur (*Gazetim-Panjakana* du 23 juillet 1926) donne le discours du secrétaire général p.i Cadier, administrateur en chef, représentant le gouverneur général p.i Berthier. Les qualités humaines et morales, la rigueur et la loyauté du défunt sont systématiquement mises en valeur dans le discours et dans la nécrologie elle-même. Cadier retrace la carrière de Rafanoharana, depuis sa désignation comme gestionnaire du Roi au sein du Palais jusqu'à sa nomination à différents postes dans l'administration coloniale. Il y a une continuité dans le parcours de ce notable qui reste dans les cercles du pouvoir. L'accent est mis sur l'amour indéfectible pour la France d'un serviteur de l'État : « Mr Rafanoharana depuis longtemps était très lié [épris] avec la France ». C'est un argument récurrent dans les nécrologies, comme si la fidélité à la France était une révélation née d'un amour spontané (un peu comme la conversion au christianisme), et non pas une forme de résignation ou, en tout cas, le fruit de la raison, l'intérêt pour un certain modernisme.

La participation des Français aux funérailles ne se limite pas aux seuls discours. Leur contribution revêt quelquefois les caractéristiques d'une véritable mise en scène. Ainsi, toujours pour les obsèques de Rafanoharana :

« Après le rituel de prière effectué à l'église, on l'a emmené à son tombeau. Avant qu'on le descende dans le caveau, Monsieur le Colonel Le Duc s'avança, secrétaire de la Société de la Légion d'Honneur, Messieurs le Secrétaire Général p.i Cadier, l'Administrateur en chef Duchaxel et Pechmarty, et le Prince

Ramahatra avec Pierre Rabary, gouverneur principal de la Haute-Cour. Sur des paroles brèves et touchantes, Monsieur le Colonel Le Duc au nom de l'association (située au-dessus du *tranovorona* [catafalque]) a mis une palme (couronne mortuaire) sur le cercueil, couronne de l'association des membres de la Légion d'Honneur décédés, en souvenir des biens effectués par feu Rafanoharana dans la légalité »<sup>7</sup>.

Les deux personnalités malgaches auxquelles les journaux consacrent le plus grand nombre d'articles et de comptes-rendus au moment de leurs funérailles sont le Premier ministre Rainilaiarivony en 1900, lors de la translation de son corps au tombeau familial à Isotry et le Prince Ramahatra en 1938.

Tandis que le transfert des cendres de Rainilaiarivony, mort à Alger, est un rituel hautement contrôlé par le pouvoir colonial car politiquement dangereux, les obsèques du Prince Ramahatra font en quelque sorte l'unanimité. Mais Ramahatra, au service du pouvoir colonial, ne suscite peut-être que l'enthousiasme du seul rédacteur ?

Arrêtons-nous sur les « secondes » funérailles du Premier ministre en 1900 : tout semble mis en scène pour marquer la soumission de sa dépouille au système colonial. La presse officielle en français donne une description du tombeau et décrit la cérémonie. « Le Gouverneur Général, entouré de son État-Major et des hauts fonctionnaires de la Colonie, ainsi que d'un important groupe de colons et d'étrangers, attendait, sur la terrasse du tombeau, l'arrivée du corps »<sup>8</sup>. Suivent les discours du gouverneur général Gallieni, puis celui de Ratelifera, petit-fils de Rainilaiarivony. À la date du 19 octobre 1900, *Vaovao*, la version malgache du journal officiel, retrace l'évènement sur le ton de colons interpellant les Malgaches pour les convaincre de l'œuvre civilisatrice des Français. Mais, chose plus intéressante, le fonds Mithridate possède 23 excellentes photographies de la cérémonie qui sont, pour le moins, parlantes. Ainsi le corps de l'un des fils du Premier ministre, enterré provisoirement, est exhumé et déposé à terre en attendant l'arrivée du cercueil de Rainilaiarivony. Sur l'une des photographies, un colon inspecte du bout de sa canne, avec méfiance, le corps enveloppé de son *lambamena* (linceul) non encore changé.

## Conclusion

Les funérailles ne sont jamais un moment neutre, et cette constatation est encore plus vraie, si on se réfère aux journaux qui retracent de façon privilégiée les parcours de personnalités. Les faire-part ainsi que les nécrologies du fonds Mithridate permettent de se repérer les principaux notables de Tananarive au début de l'époque coloniale. La présentation d'un défunt et de ses parents cristallise un moment clé dans la vie d'une famille car le faire-part officialise en quelque sorte un statut social, suivant des critères qui changent entre la fin du

7. Les mots soulignés sont en français dans le texte original.

8. *Journal officiel de Madagascar et Dépendances*, 6 octobre 1900.

XIX<sup>e</sup> siècle et 1940. Certes, ce fonds est parcellaire, mais son étude nous semble riche de pistes à exploiter.

### Sources et bibliographie

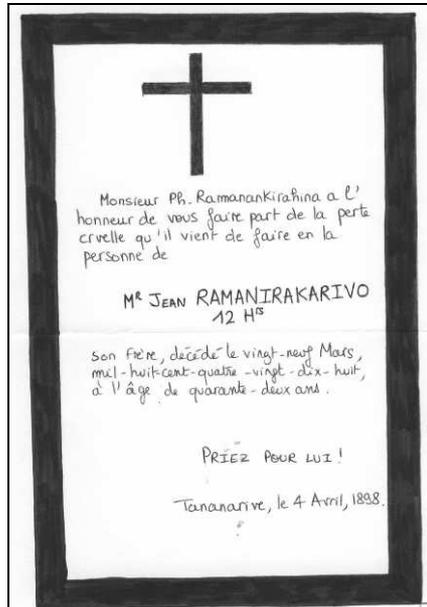
#### *Archives Nationales de la République de Madagascar*

Fonds Mithridate : n° 4, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 20, 22, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40.

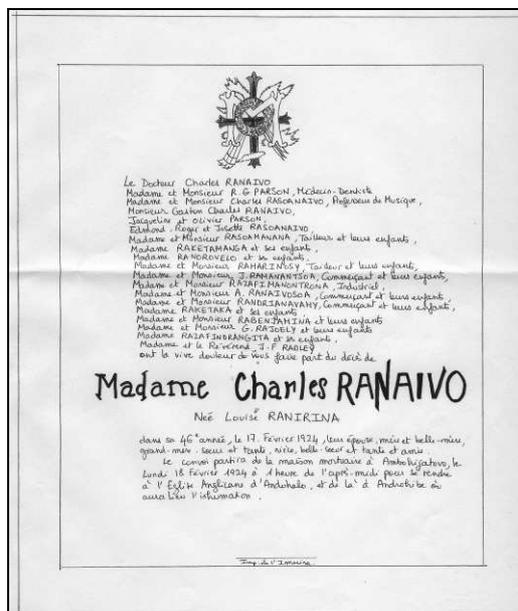
#### *Études*

- ALIMANGA M., « Rites de la mort au Gabon », in *Objets et Mondes*, n° spécial « Les hommes et la mort, rituels funéraires à travers le monde », XIX, 1979, p. 275-280.
- ARIÈS P., *L'Homme devant la mort*, Paris, éd. du Seuil, 1977, 641 p.
- ASTIER S., *L'enterrement royal en Imerina au XIX<sup>e</sup> siècle : essai sur la sacralité et la perte de pouvoir des Souverains*, mémoire de DEA d'histoire, Université Paris 7, 1996, 159 p.
- BLOCH M., *Placing the Dead. Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organization in Madagascar*, London, Seminar Press, 1971, 241 p.
- CLICHÉ M. A., « Les attitudes devant la mort d'après les clauses testamentaires dans le gouvernement de Québec... », in *Revue d'Histoire de l'Amérique française*, 1978.
- COLLECTIF, *Mortality and Immortality : the Anthropology and Archaeology of Death : Proceedings of a Meeting of the Research Seminar and Archaeology and Related Subjects Held at the Institute of Archaeology*, London University in June 1980, Academic Press, London, New York, Toronto, 1981.
- COLLECTIF POUR L'HISTOIRE DE L'ART, « Figures de la mort », in *Revue d'Histoire des Arts*, n° 8, 1986, 144 p.
- DECARY R., *La mort et les coutumes funéraires à Madagascar*, Paris, G. P. Maisonneuve et Larose, 1962, 304 p.
- DECHAUX J. M., *Le souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*, Paris, PUF, 1997, 335 p.
- GNABELI R. Y., « Les funérailles dans les entreprises ivoiriennes », in *Journal des Anthropologues*, n° 66-67, 1996.
- GRANDIDIER A., « Des rites funéraires chez les Malgaches », in *Revue d'Ethnographie*, V, 1886, p. 213-232.
- HERTZ R., « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », in *L'Année Sociologique*, X, 1905, p. 48-137.
- HOCHEGGER H., *Le Langage des gestes rituels*, Bandundu, Zaïre, CEEBA ; St. Augustin, R.F.A., diff. Steyler, 2 vol., 1981, 410 p. et 477 p.
- JULLY A., « Funérailles, tombeaux et honneurs rendus aux morts à Madagascar », in *L'Anthropologie*, V, 1894, p. 385-401.
- KALISH R. A. (dir.), *Death and Dying : Views from Many Cultures*, Farmingdale, New York, Baywood publications, 1977, 153 p.

- LABAZÉE P., « Entrepreneurs africains. Transmission et succession de patrimoine », in *Journal des Anthropologues*, n° 66-67, 1996.
- LEBRAS J. F., *Les transformations de l'architecture funéraire en Imerina*, Musée d'Art et d'Archéologie, Antananarivo, 1971, 122 p.
- LUPO P., *Contribution à l'histoire du catholicisme à Madagascar à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. L'Église confiée aux laïcs d'après l'« Histoire Journal » de Paul Rafiringa, 1894-1895*, thèse de 3<sup>ème</sup> cycle, Université Paris I, 1980, 376 p. et 145 E.
- RAGON M., *L'Espace de la mort : essai sur l'architecture, la décoration et l'urbanisme funéraires*, Paris, Albin Michel, 1981, 340 p.
- RAISON-JOURDE F., *Bible et Pouvoir à Madagascar au XIX<sup>e</sup> siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État (1780-1880)*, Paris, Karthala, 1991, 840 p.
- RAJAONAH F., *Élites et notables malgaches à Antananarivo dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle*, thèse, Université Lumière Lyon 2, 4 tomes, 1997, 1082 p.
- RASAMUEL M., *Kabary am-panambadiana sy amin'ny fanasana. Fomba fanao raha misy maty. Famangiana, levenana, kabary am-pandevenana* (Discours pour les mariages et les invitations. Usages en cas de décès. Visite de condoléances, participation aux frais des funérailles, discours pour les enterrements), Imarivolanitra, Antananarivo, 1986, 74 p. (9<sup>ème</sup> édition).
- SAVARON C., « Mes souvenirs de Madagascar avant et après la conquête (1885-1898) », in *Mémoires de l'Académie Malgache*, fasc. XIII, 1932, 332 p.
- THOMAS L. V., *Le cadavre. De la biologie à l'anthropologie*, Bruxelles, éd. Complexe, 1980, 220 p.
- , *La Mort Africaine. Idéologie funéraire en Afrique Noire*, Paris, Payot, 1982, 272 p.
- VIDAL C., *Sociologie des passions*, Paris, Karthala, 1991, 180 p.
- VOVELLE M., *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Gallimard, Julliard, 1974, 252 p.
- , *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil, 1978, 346 p.
- , *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983, 793 p.
- , *L'heure du grand passage : chronique de la mort*, Paris, Découverte Gallimard, 1993, 160 p.
- VOVELLE M. & BERTRAND R., *La ville des morts : essai sur l'imaginaire urbain contemporain d'après les cimetières provençaux*, Paris, éd. du CNRS, 1983, 209 p.



Faire-part de décès de Jean Ramanirakarivo, 4 avril 1898  
(reproduction de l'auteur)



Faire-part de décès de Mme Charles Ranaivo, février 1924  
(reproduction de l'auteur)

## 6

### Paroles et gestes en Imerina : quelques éléments d'éthologie humaine à Madagascar

Malanjaona RAKOTOMALALA \*

La vue et l'ouïe sont sans doute les organes de sens les plus sollicités dans nos relations quotidiennes. Il semble cependant que l'usage du regard soit plus complexe et subtil que celui de l'écoute en ce sens que le regard peut faire l'objet de différentes interprétations. En effet, la vue n'est pas un simple organe de sens : elle est aussi et surtout un outil social.

En France, il n'est pas rare d'apprendre qu'une bagarre, plus ou moins violente, a éclaté entre « jeunes des cités » pour un « simple regard mal placé » (expressions généralement utilisées par les médias), par exemple, pour un regard posé sur une fille déjà fiancée à un autre. À Madagascar, l'illustration la plus expressive allant dans ce sens est ancienne : à Tananarive, il était interdit de regarder les concubines du roi en train de jouer ou de bavarder dans la cour du palais ; l'effraction, pouvant être punie de mort, était assimilée à un vol de biens royaux (*mangaron-dapa*, « voler au palais »). Quand on était alors dans l'enceinte royale, on était obligé de baisser la tête pour ne pas voir ces femmes. Dans ces exemples, Français et Malgaches ont la même lecture du regard : regarder, c'est voler<sup>1</sup>.

Il existe toutefois des situations où la sémantique du regard peut être totalement opposée d'une culture à une autre. Le Français pense que si son interlocuteur ne le regarde pas alors qu'il parle, c'est qu'il est ailleurs, qu'il l'entend, mais ne l'écoute pas, voire fait abstraction de sa personne – ce qui est inconvenant –. Dans les conversations françaises, en effet, on doit regarder son interlocuteur dans les yeux, quel que soit son statut, en même temps qu'on lui prête l'oreille. À Madagascar, on écoute, mais on ne regarde pas un interlocuteur de statut supérieur : le Malgache traduit la fuite du regard de l'autre comme une manière attentive et bienséante de capter son message. Les

---

\* Centre de Recherche sur l'Océan Indien Occidental, INALCO.

1. Un adage merina va cependant dans le sens contraire de ce message : *Ny maso tsy mitondra mody*, « On ne peut rien emporter en se contentant de regarder ».

anthropologues s'intéressent de plus en plus à ces gestuels ; on parle alors d'« éthologie humaine »<sup>2</sup>.

Cette contribution tentera de montrer qu'on ne peut pas isoler les uns des autres les usages symboliques respectifs des organes de sens : la fonction sociale de chaque organe s'inscrit dans le bon usage du corps et on la comprend mieux, d'une part, en la replaçant dans le système de représentations du corps dans sa totalité et, d'autre part, en la mettant en rapport avec d'autres aptitudes humaines, comme la parole.

### Parole et regard

Selon la conception « traditionnelle » malgache, la parole est à la fois un droit et un devoir revenant aux aînés, c'est-à-dire aux *ray aman-dreny*, « pères et mères », les supérieurs hiérarchiques, et ce, quel que soit le milieu de l'intervention (entreprise, famille, réunion politique, etc.)<sup>3</sup>. Dans le quotidien, les Malgaches appliquent à la lettre leur proverbe *manan-joky afaka olan-teny, manan-jandry afaka olan'entana*, « celui qui a un aîné est dispensé de prise de parole en public, celui qui a un cadet est soulagé de ses paquets ». Mais « porter une parole » (*mitondra teny*) s'avère plus délicat que porter un paquet. Ainsi, lors d'un rituel de demande en mariage, la moindre erreur de la part du porte-parole de la famille demandeuse peut lui coûter cher : la famille de la femme a le droit d'exiger une amende, dont le montant dépend de la gravité de l'erreur<sup>4</sup>.

La première mesure qu'observe un Malgache qui va prendre ou à qui on donne la parole lors d'une circonstance rituelle ou cérémonielle est, rappelons-le, la présentation d'excuses auprès de l'assistance. Le *mpikabary* (celui qui fait le *kabary*, discours, allocution) s'excuse tout d'abord auprès des instances supérieures, pour que celles-ci ne pensent pas qu'il est en train d'usurper un droit. Mais il n'omet pas non plus de signaler la présence de ceux qui lui sont hiérarchiquement inférieurs (les « cadets »), car faire abstraction de leur personne équivaldrait à ne pas prendre en compte l'importance de leurs fonctions respectives dans la bonne marche de la vie de la communauté. Il ne trouvera que des qualités chez ceux qui l'écoutent, *ray aman-dreny* ou « cadets ».

Le *mpikabary* émaille cette première partie de son discours par des proverbes sur la parole et aussi sur le blâme (*tsiny*), supposé peser sur sa personne s'il ne respecte pas les règles de la prise de parole et donc l'ordre

- 
2. À ma connaissance, G. Ramamonjy (1952) est l'un des premiers Malgaches à en avoir présenté quelques notes. La première tentative d'analyse approfondie est sans doute celle d'Aimé D. Rafanoharana sur les gestuels amoureux des lycéens de Tananarive (1990).
  3. Dans une entreprise, par exemple, les subalternes classent parmi leurs *ray aman-dreny* les directeurs et les chefs de service ; pour ces derniers, le *ray aman-dreny* peut être le président directeur général... Plus généralement, le *ray aman-dreny* est celui qui détient l'autorité.
  4. Par exemple, si le porte-parole commet un lapsus ou déforme par inadvertance ou par ignorance le nom d'un membre de la famille donneuse. Appeler la femme par son surnom est, bien sûr, moins grave qu'oublier le nom de son grand ancêtre. En Imerina, l'erreur et l'amende portent la même dénomination : *faty resaka*, litt. « faute verbale (?) ».

social (Andriamanjato, 1957). En même temps, il doit se présenter comme une personne sans nom propre, dont l'identité ne peut se décliner qu'en expressions métaphoriques reposant sur une relation inégale, enfant *vs ray aman-dreny* : il n'est pas « l'aîné mais le cadet », il n'est que « le chiendent d'un village abandonné, obligé de remplacer son père... »<sup>5</sup>. Pour être bref, l'humilité et la modestie sont de rigueur lors d'une prise de parole... si et seulement si on se sent inférieur, ne serait-ce que par rapport à une seule personne de l'assistance. Ce qui n'est effectivement pas le cas quand c'est un « chef » qui parle.

Quand un « chef » prononce un *kabary*, il donne l'impression qu'il fait abstraction du groupe auquel il appartient. Dans ses premières phrases, on peut entendre, par exemple : « *Izao no lazaina, izao no ambarako ...* » (voici ce que je vous dis, voici ce que je vous déclare). On conçoit mal qu'un porte-parole ou un « cadet » puisse s'exprimer ainsi, sinon on dira de lui qu'il est *mizahozaho* (forme verbale de *izaho*, « je »), c'est-à-dire qu'il est égoцентриque, qu'il met en avant sa personne<sup>6</sup>.

Parmi les proverbes qu'un « chef » utilise, on peut éventuellement entendre : *ny tsihy fola-mandefitra*, « la natte est tolérante car elle accepte de se plier » (sous-entendu, « je ne peux pas tolérer un manque de respect envers moi »), *izaho tsy rantsan-kazo ka hangerem-borona*, « je ne suis pas une branche d'arbre sur laquelle les oiseaux défèquent »... Virtuose du *kabary* – en principe, il doit l'être –, il peut ne pas se contenter de proverbes : il insèrera de temps en temps dans son discours des *hainteny*, genre considéré comme le summum de la littérature « traditionnelle », le plus apprécié en Imerina (Domenichini-Ramiaramanana, 1983)<sup>7</sup>.

Le statut se distingue par le style discursif mais aussi par la manière d'utiliser le regard. Le « cadet » baisse souvent la tête en parlant ; s'il la lève, il va promener son regard sur les épaules ou d'autres parties du buste de ceux qui l'écoutent, évitant de regarder trop longtemps au niveau de leur tête et, surtout, dans leurs yeux. Le comportement du « chef » est tout à fait différent : il fixe du regard tour à tour les têtes de ses interlocuteurs. Cependant, l'assistance peut soutenir son regard, bien que, de temps en temps, certains finissent par baisser la tête ou détourner les yeux quand ils ont l'impression que son regard est trop pesant, plus précisément, s'attarde trop sur leur personne. Tout se passe donc comme si le regard d'une seule personne de l'assistance ne pouvait soutenir celui du « chef », et ainsi faire face au *hasina* du *ray aman-dreny*, cette « force spéciale, particulière à certains êtres, à certaines choses, qui les distingue d'êtres ou de choses semblables et, en quelque sorte, les met à part des autres, les rend capables d'actes extraordinaires » (Molet, 1979, I, p. 201), comme si toute

5. Le chiendent est une mauvaise herbe qui, généralement, même si on la déracine, peut repousser, succédant aux herbes précédentes ; en Imerina, sur les Hautes Terres centrales malgaches, on le rencontre, entre autres, dans les milieux non ou mal entretenus.

6. L'expression argotique des jeunes de Tananarive prend ici tout son sens : il « fait le “je suis” » (« *manao azy ho “je suis”*, ou *miseho azy ho “je suis”*).

7. Genre littéraire réservé autrefois aux grands chefs, notamment aux rois, me disent des traditionnistes. Signalons que ce genre existe aussi dans d'autres régions de Madagascar, mais on le connaît sous d'autres appellations.

l'assistance rassemblait ses « forces » pour pouvoir soutenir le regard d'un « puissant ».

Dans une certaine mesure, nous retrouvons donc ici une des règles fondamentales de toute tentative de confrontation au sacré : il est préférable d'affronter avec d'autres un danger quand on ne jouit pas d'un statut qui puisse permettre de le faire seul. Ainsi, le riziculteur n'ose pas consommer seul le premier riz de sa moisson (*vary vao*, « nouveau riz ») : ce riz est, dit-on, dangereux, doté d'une « force » (*hery*) particulière. Il en offre alors une quantité symbolique à chaque ménage pour que la communauté villageoise le mange ensemble, ou à une ou des personnes censées avoir un *hasina* particulier capable de se mettre en contact avec ce type de riz, souvent le doyen et/ou le devin-guérisseur<sup>8</sup>. On observe la même précaution avec les premières gouttes d'alcool d'un alambic ; la règle générale est de l'offrir aux différents esprits, entre autres ceux des ancêtres, des êtres dont le *hasina* n'est plus à discuter.

Revenons à l'usage social du regard. Il est manifeste, entre autres, dans les approches amoureuses à Madagascar. Dans ce type de liaison, c'est la femme, censée être la gardienne et la détentrice des valeurs sociales, qui doit observer des précautions particulières. Sur un forum, à la question « comment reconnaît-on une fille rangée ? », un internaute malgache cite, entre autres indications : « *Sipa sahy mivandravandra lehilahy sy sahy mifampijery maharitra @ lehilahy (signe izany fa tsy vierge intsony ilay sipa)* », « [les] nanas qui osent poser un regard insistant sur un homme et qui regardent longuement dans les yeux un homme (c'est un signe que la nana n'est plus vierge) »<sup>9</sup>. Si l'homme veut éprouver son pouvoir de séduction, il doit imposer son regard sur la femme et, en même temps, s'imposer par la parole. Celui qui veut manifester son pouvoir doit donc savoir manier la parole, mais ne peut le faire sans user d'un regard de domination. Un certain Jean-Pierre Raison (1977) l'a bien dit : à Madagascar, regarder, c'est dominer<sup>10</sup>.

Une jeune coopérante française travaillant à Fandriana<sup>11</sup> a bien saisi la problématique : « Lorsque quelqu'un parle, il ne faut jamais le regarder dans les yeux et surtout ne jamais lui couper la parole »<sup>12</sup>. L'assimilation de la parole à la vie est un thème récurrent de la « philosophie » malgache : *Manapa-teny manapaka aina* (couper la parole à quelqu'un, c'est lui couper la vie), disent les Merina. Pour ne pas choquer un interlocuteur à qui il coupe la parole, le Merina dit quelquefois : « *Tsy manapaka aho, fa manohy* », « je ne vous coupe pas la parole, mais, au contraire, je poursuis ce que vous venez de dire ». Couper la

8. Il n'est pas rare d'apprendre dans les milieux rizicoles malgaches que des personnes sont mortes après avoir consommé du « riz nouveau » : elles n'ont pas pu en supporter la « force », croit-on.

9. Ancien site [www.wanadoo.mg](http://www.wanadoo.mg) (actuellement, [www.moov.mg](http://www.moov.mg)), rubrique « Séduction et sexualité », sujet « *Ny sipa tsy maotina hono ka hoe* » (Des nanas non rangées, dit-on), message du 23 novembre 2004.

10. Sophie Moreau (2007) le montre aussi très bien pour le Betsileo.

11. Un village du Betsileo du nord, région voisine de l'Imerina méridionale.

12. *Mission*, magazine du Département français d'action protestante (Défap, Paris), n° 169, avril 2007, p. 8.

parole à quelqu'un équivaut à ne pas reconnaître la supériorité de son statut, donc soit à le rabaisser, soit à se mettre à son niveau. On comprend alors la gestuelle du supérieur malgache à qui on ose couper la parole : il regarde bien dans les yeux le téméraire et ne cesse de le faire que lorsque celui-ci finit par baisser les yeux ou par adopter un regard fuyant...

Que dire alors des parents malgaches qui demandent à leurs enfants de les regarder quand ils les grondent ? « Regarde-moi quand je te parle », entend-on aussi bien à Madagascar qu'en France. Ce genre de réprimande s'entend lorsque l'enfant tourne le dos au parent qui le gronde. Dans ce contexte, à Madagascar, regarder ne consiste pas à regarder dans les yeux l'interlocuteur de statut supérieur ; la précision de la partie exacte du corps où on doit poser le regard, comme dans la phrase française « regarde-moi bien dans les yeux », n'existe d'ailleurs pas à Madagascar. Au contraire, si l'enfant se comporte de cette manière, le parent lui fait éventuellement une autre réprimande : « Pourquoi me regardes-tu comme ça ? », alors qu'il vient juste de lui ordonner de le regarder ! Ecouter ici consiste à ne pas tourner le dos au *ray aman-dreny*... sinon c'est « le dos qui écoute », selon l'expression merina *henoy, ry hazon-damosina !*, litt. « écoute-le, ô ma colonne vertébrale ! ». C'est le corps en position de face qui écoute.

Mais on peut aussi écouter en présentant plus ou moins légèrement le profil de son visage à l'aîné, au « chef ». Il semble même que pour celui qui veut exprimer de l'humilité, ce soit la position la plus adéquate, de préférence tête baissée (*miondrika*)<sup>13</sup>. Ce comportement peut se révéler très choquant pour ceux qui ne comprennent pas la gestuelle malgache : par respect pour son interlocuteur, le Merina (et le Malgache, en général) l'écoute de profil, regardant de temps en temps son visage mais sans bouger la tête... ce qui donne l'impression qu'il le regarde littéralement de travers ! Certains Occidentaux, plus tolérants, associent ce geste à de la timidité, qu'ils croient être un trait de caractère malgache, alors qu'il peut s'agir en fait d'une marque de respect.

Lors d'un premier contact, un autre trait qui frappe les Européens chez les Malgaches est la quasi-absence d'expressions du visage : « J'ai remarqué que les Malgaches s'exprimaient peu avec leur visage », note une thésarde française lors de son premier séjour au pays (Burguet, 1999, p. 12). N'ayant encore à l'époque que peu d'expériences sur le comportement des Malgaches, elle essayait de « lire »... à la manière française sur leur visage. Le premier contact décourage souvent ceux qui ne connaissent pas les Malgaches. La prétendue neutralité des expressions de leur visage met généralement du temps à disparaître... sauf, bien sûr, si l'interlocuteur occidental met en avant une offre financière en échange de certains services ou, en sens inverse, si le Malgache propose tout de suite lui-même ses services.

Toujours est-il que l'on se demande si on peut réellement parler ici de neutralité des expressions. En effet, les Français voient généralement des visages mornes sur les photographies anciennes représentant des Malgaches,

13. *Miondrika*, « tête baissée ; baisser la tête », signifie également prier, se prosterner chez les Merina.

alors que, pour les Malgaches, ces visages expriment avant tout du sérieux<sup>14</sup>. Il faut savoir que nos aïeux, qu'ils soient français, malgaches ou autres sourient rarement sur les photographies. Peut-être n'étaient-ils pas habitués à poser devant des appareils photographiques. Mais on peut également supposer que sourire lors d'une prise photographique était assimilé à un manque de sérieux chez les hommes et à un caractère aguichant chez les femmes. Est-ce là l'explication des sourires des prostituées européennes sur les anciennes photographies ? Le photographe ne leur a-t-il pas demandé de sourire ?

### Gestes et distance sociale

Jusqu'ici, nous avons vu l'expression du statut social au travers de l'usage du visage, du regard et du *vava*, terme qui désigne à la fois la bouche et la parole en Imerina. L'usage de ces éléments de la partie supérieure du corps (tête) doit être en harmonie avec celui des membres supérieurs, c'est-à-dire avec les gestuels des bras, des doigts et des mains.

Les jeunes de la capitale malgache qualifient ceux qui accompagnent leurs propos de gestes des mains, des bras et des doigts de *be zesta* (« qui font beaucoup de gestes ») ou *be fihetsiketsehana* (litt. « qui s'agitent beaucoup »), synonymes de « frimeurs », de vantards. L'expression *be zesta* est quelquefois utilisée à l'endroit des *Vazaha*, les Blancs, Français en particulier. Quand, dans une plaisanterie, un Malgache parodie un Français en train de parler, il se met à gesticuler en utilisant les doigts, les mains ou les bras, et n'omet pas d'accompagner ces gestes d'ordres adressés à l'entourage, en utilisant surtout l'index. L'expression *be zesta* peut donc être éventuellement associée à l'idée de « donneur d'ordres ».

À l'époque coloniale, aux yeux des Malgaches, le *Vazaha*, personnage qui leur était supérieur, pouvait se permettre d'allier parole et geste. Les Merina d'un certain âge disent alors d'une personne qui donne des ordres, qu'elle a usurpé un statut supérieur, que son rôle n'est pas de diriger : *mibaikobaiko toa Vazaha*, « donner des ordres comme un Blanc », expression de remontrance envers celui qui s'approprie autorité et parole, accompagnées éventuellement de gestes. Un « cadet » ne peut pas donner d'ordres et doit donc s'abstenir de « faire beaucoup de gestes », ce qui laisse l'impression que le Malgache, soucieux d'humilité, est avare de gestes. À Madagascar, en Imerina en particulier, la quasi-immobilité du corps dans une position bien définie lors d'une écoute ou d'une prise de parole est, en effet, une autre marque d'humilité.

Dans certaines circonstances rituelles, on recommande de ne pas bouger et de maintenir les bras dans certaines positions précises. Lors d'un *kabary*

14. Voir la légende concernant une photo des « filles de l'École normale d'Avaradrova, Tananarive, 1925 [...], la tenue austère, les visages mornes » (dans A.-M. Goguel, 2006, photo 9, h.t.). J'ai montré cette photo à mes étudiants en cachant la légende ; la différence de perception est flagrante : les étudiants non malgaches se demandent pourquoi ces filles ont l'air triste, tandis que les étudiants malgaches disent qu'elles sont *maotina*, « rangées », *hendribe*, « très sages » !

funéraire ou d'une présentation de condoléances, par exemple, le *mpikabary* joint ses mains derrière lui (*mibaby tanana*, « porter sur le dos ses mains »), car on doit également porter sur le dos le malheur des autres, explique-t-on ; *ny entan-jarai-mora zaka*, « un colis (lourd) se porte facilement quand on se le partage », dit un adage merina. Traditionnellement, en pareille circonstance, les gens croisent les bras, relèvent leurs épaules, pour simuler qu'ils ont froid, le froid étant, lors des funérailles, un symbole de la mort.

Dans tous les cas, qu'il soit « aîné » ou « cadet », le Malgache évite d'utiliser son index ; si besoin est, pour montrer quelque chose, il utilisera son index plié ou son poing ou encore son majeur ou *fanondro adala*, litt. « index insensé », c'est-à-dire « index qui ne sait pas ce qu'il fait et dont le geste mérite tolérance » – ce geste, obscène en Occident, ne l'est nullement à Madagascar ! – , soit en relevant ses sourcils ou ses lèvres en direction de la personne ou de l'objet<sup>15</sup>. En fait, en Imerina (comme en France) l'index est fait pour montrer, d'où son nom de *fanondro*, litt « qui-sert-à-montrer ». Toujours est-il que, selon les règles de politesse, il ne convient pas de diriger ce doigt vers une personne ; la croyance malgache dépasse même cette règle de bienséance : il est dangereux de montrer avec l'index, surtout un lieu sacré (un tombeau, par exemple). Tout se passe comme si le bras allongé, auquel on rajoute l'index, était un prolongement du corps et que, symboliquement, montrer équivalait à toucher l'objet ou la personne, alors que l'objet est déjà à la place qui lui convient – il s'agit de « ne pas “toucher” ce qui n'appartient pas à notre monde et donc [de] le distinguer du nôtre » (Rakotomalala, 1990, p. 305) – ; de la même manière, la personne qu'on montre peut être hiérarchiquement supérieure. Pour éviter la confusion de statuts entre celui qui montre et celui qui est montré, et préserver la raison d'être ou le *hasina* de l'autre, on ne doit donc pas se servir de l'outil normal qui sert à montrer qu'est l'index : on utilise l'« index insensé » (le majeur). C'est peut-être ce souci de préserver l'ordre qui fait que, dans leurs relations quotidiennes, les Malgaches ne sont pas très tactiles. L'anecdote suivante illustre bien cette problématique.

La scène se passait lors d'une réunion d'une communauté villageoise rurale merina, au cours de laquelle on traduisait en justice populaire un homme accusé du vol d'un poulet qui appartenait à une fille d'une quinzaine d'années. Tous les habitants du village (une quarantaine) étaient présents. Après un *kabary* introductif d'usage, le chef du village demanda à la fille d'exposer les faits. Elle prétendait avoir pris en flagrant délit le voleur, un récidiviste. Tout en parlant, elle ne cessait de regarder le prétendu voleur dans les yeux, un homme qui avait à peu près l'âge de son père. À aucun moment, celui-ci ne baissa la tête, regardant bien la fille dans les yeux. Puis, celle-ci commença à élever progressivement la voix, s'approcha petit à petit de son adversaire et se mit à diriger son index vers son visage, plusieurs fois et de manière brusque. L'homme ne se retint plus et se mit à l'invectiver. Le doyen du village, un homme presque centenaire, intervint sans demander la permission de prendre la

15. En France, on est « à l'index de la société » ; en Imerina, on est « montré des lèvres par la société » (*tondroin'olona molotra*).

parole (évidemment !), comme si l'une et l'autre partie dépassaient les limites de la communication. Il cria presque en poussant un « ah ! ah ! ah !... ». Il ne s'en prit ni à l'accusatrice, ni à l'accusé, mais à toute la communauté. Il alterna, tout en parlant à voix haute, gestes relativement rapides, brusques et violents des mains, des bras et de l'index. Il reprocha à la communauté de ne plus savoir respecter les valeurs ancestrales. Puis, soudain, il pointa le bout de sa canne vers une partie de l'assistance. Instinctivement, les gens reculèrent, comme s'ils évitaient la canne, alors que le vieillard n'esquissait même pas un lancer. Le moment fort de la séance eut probablement lieu lorsque il dirigea sa canne en direction d'une partie de l'assistance à la hauteur des yeux – les avait-il choisies au hasard ? –. J'entendis alors un de mes voisins me chuchoter : « Il est vraiment en colère, le vieux ! Il nous frappe tous ! ». Le *ray aman-dreny* avait « touché » un point sensible !

Un « cadet » n'osera jamais agir ainsi : il veillera à tenir une certaine distance entre son corps et celui de son interlocuteur, en évitant de le toucher de quelque manière que ce soit, aussi symbolique soit la manière de toucher. Ici, la notion de distance est donc à la fois physique et symbolique, mais elle a aussi une connotation sociale : on ne touche pas un supérieur. Et c'est là un paradoxe de la communication à Madagascar : on ne cultive pas la proximité, mais en même temps, on ne tient pas à ce qu'il y ait coupure avec ce qui nous environne. En effet, on veille à l'interdépendance des différents composants du monde et de la société humaine : « Nous vous invoquons, ô ancêtres, mais si nous le faisons, ce n'est pas pour que vous veniez chez nous, car si vous le faites, vous allez nous rendre malades », dit l'invocateur merina la veille du rituel de secondes funérailles *famadihana* (Rakotomalala, 1980, p. 230).

On imagine bien alors la gêne des Malgaches quand leurs interlocuteurs français, non seulement ne cessent de les regarder dans les yeux lors de leurs conversations, mais approchent également leurs têtes des leurs, geste par lequel les Français traduisent pourtant une relation de proximité ou de complicité. Mais on devine également l'étonnement des Français quand ils voient, dans les milieux ruraux malgaches, des amoureux, des couples mariés marcher l'un derrière l'autre, alors qu'en France, comme aux États-Unis, la distance entre les têtes des couples d'amoureux se situe entre zéro et vingt centimètres (estimation des interactionnistes américains) ! À Madagascar, respecter une certaine distance par rapport à l'interlocuteur, c'est respecter l'autre : le social peut l'emporter sur les sentiments.

Que dire alors des chanteurs de variétés malgaches lors de leurs performances sur scène ? Dans ce cas précis, les spectateurs malgaches n'apprécient pas beaucoup ceux qui ne bougent pas ou n'esquissent pas au moins un quelconque état d'âme avec leurs mains... sauf, bien sûr, si l'artiste joue en même temps d'un instrument ! Ici, les jeunes de Tananarive n'utilisent plus les expressions telles que *be zesta* ou *be fihetsiketsehana*... Par contre, s'ils pensent que les gestes de l'artiste sont trop exagérés, ils diront qu'ils sont *be stilla*, « trop ostentatoires (?) » (*stilla*, du français « style ») ! Il ne s'agit ni plus ni moins d'un comportement ridicule qui ne soutient pas la parole et qui n'a pour but que de se distinguer des autres, c'est-à-dire, encore une fois, de mettre

en avant sa personne<sup>16</sup>. Il est vrai toutefois que la frontière entre le *be zesta* et le *be stilla* est ténue.

Curieusement, les gens n'appliquent aucune de ces expressions péjoratives aux *mpihira gasy*, ces spécialistes de *hira gasy* (litt. « chants malgaches », « opéra paysan »), alors que leurs gestuels sont « interminables » : les chanteurs ne cessent d'en faire avec leurs mains, notamment avec l'index, en direction des spectateurs, les fixant bien dans les yeux. Il est vrai que le spectacle de *hira gasy* est une fête, et que, sociologiquement, les circonstances festives sont des occasions extra-ordinaires pendant lesquelles on peut enfreindre, sans être sanctionné, les normes sociales (usage de l'index pour montrer, par exemple). Mais en ce qui concerne les *hira gasy*, bien que les gens viennent pour assister à un spectacle, les yeux presque hypnotisés par les différentes scènes successives, ce n'est pas, à mon avis, le ludique ou le festif qu'il faudrait considérer mais le rôle des artistes. Si les *mpihira gasy* ne baissent jamais la tête en chantant, regardent bien l'assistance dans les yeux et dirigent leur index vers elle, c'est parce qu'ils sont des messagers, des porteurs de leçons de morale, de « bonnes paroles » émanant d'une sommité socialement reconnue : les ancêtres, le pouvoir et les églises (Ranaivoarson, 1998).

Sur une chaîne de télévision française, une personnalité sportive européenne disait, sourire aux lèvres, à propos d'un Malgache jouant dans l'équipe dont il était l'entraîneur : « Il est incontournable car c'est lui qui anime l'équipe par son talent de comédien : je l'interpelle, il court vers moi, se tient immobile, baisse la tête, croise les bras, ne dit rien ... ». Donc, pas de mots, rien que des gestes... mais des « gestes qui parlent », à l'instar des dessins « sans parole » des caricaturistes ou des humoristes ! Il s'agit là d'une manifestation de respect envers le maître par l'usage de la tête et l'effacement du regard. Ce genre de scène n'est compréhensible que si elle est replacée dans un contexte culturel bien déterminé.

Faut-il souligner que l'usage culturel du corps est pareil à celui de la langue ? Il existe autant de langages corporels que de langues. Les sociétés ne parlent pas forcément la même langue comme elles peuvent ne pas partager les mêmes idées sur l'usage du corps (Mauss, 1947). Des cas de mésentente peuvent alors en découler. Les gestes susceptibles de nous incommoder ne sont pas rares ; ils sont même quotidiens, quand nous allons chez les autres ou lorsque les autres viennent chez nous. En fin de compte, des sociétés différentes peuvent adopter une même gestuelle, mais son interprétation est plurielle.

Signalons que l'expression « regard qui tue » est simplement une hyperbole dans la langue française, mais, à Madagascar, le regard peut être littéralement un outil dangereux, mortel, pour ceux qui savent l'utiliser à cette fin. À titre d'illustration, le cas de sorcellerie dénommé *kenda homana*, « s'étrangler en mangeant », peut s'appliquer, selon la croyance merina, juste en suivant des

---

16. On peut être qualifié de *be stilla* dans la manière de s'habiller, de parler, de bouger, etc.

yeux la cuiller de la personne visée au moment où elle mange : le sorcier fixe la cuiller (trajet assiette-bouche) et la personne finira par s'étrangler puis perdra connaissance. Le sorcier s'éloigne alors pour réciter discrètement une formule incantatoire : c'est à ce moment-là que la victime va agoniser. Cet exemple montre bien que le détenteur de savoir qu'est le sorcier peut amplifier son geste (usage du regard) par le verbal (formule magique). La parole, phénomène perceptible par l'ouïe, soutient les gestes et, inversement, les gestes, mouvements perçus par la vue, illustrent la parole : c'est la règle d'or de tout détenteur de pouvoir, qu'il soit Malgache ou autre. De manière caricaturale, les dictateurs, ceux accusés de crime contre l'humanité, ne se distinguent-ils pas généralement par les gestes virulents de leurs bras, la manière de « faire danser » leur index (expression merina) ainsi qu'à la hauteur de leurs voix pendant leurs discours ?

### Bibliographie

- ANDRIAMANJATO R., *Le tsiny et le tody dans la pensée malgache*, Paris, Présence africaine, 1957, 103 p.
- BURGUET D., "Ny tso-drano zava-mahery". *Essai d'analyse des rituels de bénédiction sur les sanctuaires de colline de Tananarive (Madagascar)*, mémoire de DEA, Université de Lyon II, 1999, 132 p.
- DOMENICHINI-RAMIARAMANANA B., *Du Ohabolana au Hain-teny. Langue, littérature et politique à Madagascar*, préface de Raharinarivonirina, Paris, Karthala, 1983, 665 p.
- GOGUEL A.-M., *Aux origines du mai malgache. Désir d'école et compétition sociale 1951-1972*, préface de R. Rahanivoson et F. Raison-Jourde, Paris, Karthala/Agence universitaire de la Francophonie, 2006, 378 p.
- MAUSS M., *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, 1947, 211 p.
- MOLET L., *La conception malgache du monde, du surnaturel et de l'homme en Imerina*, 2 tomes, Paris, L'Harmattan, 1979, 437 p. + 445 p.
- MOREAU S., « Une géographie du regard », in F. Landy, E. Lézy & S. Moreau (éds.), *Les raisons de la géographie*, Paris, Karthala, 2007, p. 233-250.
- RAFANO HARANA A.D., *Ny riba asehon'ny fifampilan'ny tanora lahy sy vavy ao amin'ny SAFM* [Les traditions culturelles au travers des approches amoureuses des garçons et filles dans les établissements d'enseignement secondaire du second cycle], mémoire de fin d'études, Tananarive, ENS, 1990, 104 p.
- RAISON J.-P., « Perception et réalisation de l'espace dans la société merina », in *Annales ESC*, XXXII, n° 3, 1977, p. 412-432.
- RAKOTOMALALA M., *Les Tsilokàna du Vonizongo. Essai de monographie régionale en Imerina (Madagascar)*, mémoire de l'École, Paris, EHESS, 1980, XLV-459 p.
- , *Une expérience pluridimensionnelle : la maladie chez les Vonizongo du sud-est (Madagascar)*, thèse d'anthropologie, Paris, EHESS, 1990, XV-679 p.

- RAMAMONJY G., « De quelques attitudes et coutumes merina », in *Mémoires de l'Institut scientifique de Madagascar*, série sciences humaines, t. I, fasc. 2, 1952, p. 181-196.
- RANAIVOARSON P.-A., *Les mpihiragasy, chanteurs populaires malgaches*, thèse, Paris, EHESS, 1998, 451 p.



## 7

# **Malagasin'Andafy-France : Identités, réseaux et pratiques**

Jean-Claude RABEHERIFARA \*

Quand les Malgaches de France construisent leur vie d'immigrés, ils fonctionnent comme s'ils étaient toujours à Madagascar ; quand ils évoquent leur pays, ils parlent indirectement d'eux-mêmes ; parlant d'eux-mêmes, ils éprouvent souvent le besoin de justifier leur absence du pays... Quelles identités et représentations se construisent donc ces derniers dans leur émigration ?<sup>1</sup>

En 1981, en quittant Madagascar pour venir commencer mes études doctorales en France, j'avais pleine conscience de me « couper » de mes *havana* (ma parentèle et chacun de ses membres, notre lignée et, par extension, nos alliés et mes amis proches) et de mon *tanindrazana* (littéralement la « terre des ancêtres »). Une coupure juste inhérente à l'éloignement spatial en fait car, pour les Malgaches, le vécu de l'attachement aux *havana* et au *tanindrazana* reste quasi viscéral.

Au moment de cet éloignement, mon vénérable grand-père qui venait alors de disparaître obsédait mes pensées : il nous racontait souvent comment il avait si mal vécu son affectation dans un bureau administratif à quelques kilomètres de « chez lui ». Jeune adulte lettré, formé à l'école de la mission protestante *frenjy* (« friends », c'est-à-dire *quaker*) établie dans son hameau natal, il quittait alors véritablement pour la première fois sa famille et ce fut le cauchemar :

« Je passais immanquablement mes soirées, aimait-il à se rappeler, à fixer pendant des heures la direction où était mon village que cachaient juste quelques collines et forêts. J'avais une inconsolable nostalgie des miens. Au bout de quelques semaines, j'ai démissionné pour retrouver l'affection de ma mère qui me manquait tant ».

---

\* Sociologue, enseignant-chercheur (CILDA-UP10-Nanterre, GIS « Santé publique, Droits fondamentaux et Développement »).

1. Ce texte est une version plus développée de ma communication intitulée « D'Andafy... entre métadiscours et réalités » au Colloque international *Plurarité culturelle et Développement*, organisé par l'Académie Nationale Malgache des Arts, des Lettres et des Sciences dans le cadre de son centenaire (1902-2002) (Antananarivo, 5-8 septembre 2002).

En 1981, j'avais déjà l'habitude de m'éloigner de ma famille mais, cette fois-ci, je partais pour un très probable long moment et pour une destination lointaine... J'allais m'établir *Andafy* (pour *Andafindranomasina*, « outre-mer »). Un abus de langage fait qu'*Andafy* renvoie de manière restrictive à la France, horizon extérieur borné des Malgaches sous la colonisation (et même aujourd'hui encore dans une certaine mesure). Cette réserve faite, le présent article n'évoquera pourtant que les *Gasy* d'*Andafy-France*<sup>2</sup>.

Mais, comme tout Malgache qui migre, je partais forcément en héros car j'étais un *mpitady* (ou *mpila*) *ravin'ahitra*, c'est-à-dire – en termes imagés – un individu partant à la recherche d'« herbes fraîches pour le bétail », autrement dit de pâturages plus abondants, de quelque chose de mieux ou de meilleur pour lui et son groupe : une existence plus facile, des compétences plus riches etc. Le migrant est investi d'une énorme responsabilité avec obligation de résultat bien sûr, mais il porte aussi la culpabilité rentrée d'être un privilégié : la famille, le groupe ethnique de référence (voire la Nation !) sont, selon le cas, supposés être pour beaucoup dans cet aboutissement et dans la construction de son parcours antérieur.

Acte généralement individuel (parfois familial aujourd'hui), l'émigration des personnes est aussi celle de leurs liens sociaux et familiaux et de l'ensemble des représentations qu'elles ont intégrées et construites tout au long de leur parcours depuis l'enfance. D'où l'interrogation : comment, dans un contexte d'émigration en France, se nourrissent, vivent, survivent, disparaissent, se redéfinissent ou se reconstruisent – selon les cas – ces liens et représentations, par quelles procédures, par quels canaux et avec quels effets ?

### « Partir... »

Le départ d'un individu vers l'étranger est toujours un événement extraordinaire, autant pour lui que pour ses groupes de rattachement. Sur le lieu de l'« arrachement » (on quitte aujourd'hui Madagascar par avion, en général), l'accompagnement final, obligatoire (au point qu'on ne peut le refuser) et quelque peu folklorique par un cortège, fier et anxieux à la fois, de la parentèle, des alliés et des amis proches est toujours le moment d'un ultime engagement mutuel, au-delà des effusions, pour que les liens naturels ou construits entre les êtres mais aussi ce qui rattache le partant à l'« écosystème » qu'il quitte ne soient pas brisés par son éloignement outre-mer.

De fait, l'émigrant ne part jamais sans viatique. Il emmène toujours dans ses bagages des mets traditionnels comme le *ravitoto* (feuilles de manioc pilées), du *kitoza* (filet de viande fumé au feu de bois), des beignets divers (*bokoboko* du Sud, *godrogodro* et *mokary vary* ou *mokary-« fleur »* du Nord, *ramanonaka* des Hautes Terres etc.), des *fintsa* (bananes séchées), des fruits de saison, du rhum,

---

2. Le terme *Gasy* était initialement un diminutif méprisant sous la colonisation mais il a été par la suite retourné et internalisé par les Malgaches eux-mêmes pour se désigner et comme adjectif.

des réserves de *voanjobory* (« pois de Bambara »), de *kabaro* (« pois du Cap »), de *sakamalao* (gingembre), de *sakay* (piment), de *trondro maina* (poissons séchés), de *patsa* (crevettes micro-scopiques séchées), de gousses de vanille, de « brèdes » (feuilles plus ou moins amères) fraîches ou déshydratées pour faire du bouillon etc. Il prend aussi avec lui différents produits d'artisanat : un plateau de bois rond et le lot associé de billes de pierres dures pour jouer au « solitaire », des *aloalo* (stèles de bois découpées d'entailles, répliques de sculptures funéraires du Sud de l'Île), des articles de vannerie tels que chapeaux de paille, *sobiky* (paniers), *tsihy* (nattes tissées), sets de table etc., mais aussi des *lambaoany* (pagnes aux couleurs vives des régions côtières) et des *lamba landy* (pagnes en soie des Hautes Terres), des enregistrements de musique malgache sous divers supports, des images video des parents et proches et des événements familiaux etc. Il les emporte pour lui-même (« afin de ne pas être déconnecté du pays ») et pour les parents, alliés ou amis qui vont l'accueillir et qui seront ses premiers points de repère (« parce que, dans l'émigration, il faut s'inscrire dans des liens concrets et assurés »).

Mais il n'est pas rare qu'il emporte aussi, sans ostentation, des éléments matériels de son « écosystème » traditionnel. C'est ainsi qu'on peut trouver dans les bagages un flacon contenant des pincées de terre malgache (de préférence prélevées sur ou dans le tombeau ancestral), des feuilles et racines de la pharmacopée traditionnelle (*mazambody* et *talapetraka* pour l'appareil digestif, *afiafy* pour le foie et la bile et pour l'urticaire, *ravin-kininina* pour les fièvres, *ravim-boafotsy* comme tisane diurétique quotidienne, *fakan-tsilò*, *karakaran-toloho* et *volon-katsaka* pour les reins, *lambo henjana* contre différentes formes de fatigue et aussi *fanazàva*, *tsatsambaitra*...) avec leur notice respective et, éventuellement, divers autres éléments inhérents à son univers magico-religieux tels que philtres, monnaies anciennes, Bible ou Coran, chapelets, images pieuses etc., agrégat qui atteste une recherche synchrétique de l'efficacité.

Le Malgache émigrant part forcément avec sa *malgachéité*, cet héritage de traditions définissant des « valeurs » telles que le respect mutuel, la prééminence du groupe et des aînés, la distinction entre le bien et le mal, le *moramora* (la sérénité) comme art de vivre et la redondance dans des palabres à répétition comme mode de mûrissement des décisions et de construction de relations de confiance. À cela s'ajoute le vécu d'un contexte : auparavant, on partait *Andafy* avec, dans la tête, les affres de la situation coloniale ; depuis l'Indépendance, on y transporte avec soi son bonheur ou son malheur post-colonial selon le cas car, à l'exception notable de certaines catégories de travailleurs, ouvriers et paysans sous contrat, et des *mpiasa an-trano* ou « *mpanampy* » (bonnes à tout faire emmenées ou appelées par des étrangers repartis en France ou par certains Malgaches fortunés), les émigrants sont majoritairement issus des couches moyennes, très « ballottées » par la débâcle socio-économique que connaît Madagascar depuis plusieurs décennies.

### Stigmates et *terra incognita*

Mais celui qui part porte en lui d'autres pesanteurs léguées par l'Histoire. Les départs des esclaves emmenés dans le cadre de la traite, l'exil des dignitaires de la monarchie d'Antananarivo défaite à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l'enrôlement sur les fronts en Europe à l'occasion des deux guerres mondiales du XX<sup>e</sup> siècle des jeunes « engagés » et enfin la déportation des militants des mouvements d'émancipation restent autant de stigmates que le temps n'effacera pas. Les exemples illustrant l'obsession du *tanindrazana* dans ces situations de contrainte ne manquent pas :

- *Ampamoizankova* (littéralement, « où l'on quitte le pays *hova* ») est l'appellation d'un ensemble de points situés à quelques dizaines de kilomètres à l'Est d'Antananarivo et jalonnant la limite où les esclaves, emmenés dans le cadre de la traite, perdaient de vue l'Imerina. Arrivés à l'île de La Réunion, les esclaves malgaches étaient réputés « très peu adaptables » : ils s'enfuyaient dès qu'ils trouvaient le moyen de s'emparer d'une pirogue et affrontaient les dangers et pièges de l'océan Indien pour tenter de revenir coûte que coûte au pays ; ou alors ils se laissaient mourir de mélancolie !

- L'illustre compositeur-parolier de jazz africain-américain Andy Razaf<sup>3</sup> (1895-1973), qui a collaboré étroitement avec Fats Waller, Eubie Blake et d'autres, n'aura jamais pu fouler le sol de Madagascar. De son vrai nom Andriamanantena Paul Razafinkarefo, il est né en exil d'une mère qui était fille du représentant africain-américain des États-Unis établi à Toliara et d'un père, neveu et mandataire de la reine Ranaivalona III dans le Sud de l'Île. *Croonin' Andy* était déjà très malade au début des années 1970 quand il fut invité à venir au pays par le chef de l'État malgache de l'époque qui l'a reçu à l'ambassade de Madagascar à Washington.

- D'autres Africains-Américains mais aussi des Brésiliens, qui seraient des descendants de Malgaches, versés exceptionnellement dans le cadre de l'esclavage transatlantique, continuent aujourd'hui d'être présents dans des reconstructions identitaires : des cultes *olodum* au Brésil évoquent des lieux et personnages malgaches pré-coloniaux, tandis qu'un célèbre astronaute américain est venu retrouver sa famille malgache dans la région de Mahajanga.

De fait, l'« au-delà des mers » est généralement connoté *terra incognita*, espace périlleux avec, éventuellement, risque de non-retour. Réflexes d'iliens sans doute, mais c'est sur cet aspect subjectif que l'éloignement *Andafy* se démarque des migrations intérieures<sup>4</sup> auxquelles sont habitués les Malgaches de

3. On lui doit notamment plusieurs dizaines de grands standards « immortels » comme *Honeysuckle Rose*, *Ain't Misbehavin'*, *Black And Blue*, *Memories Of You*, *Stompin' At The Savoy*, *In The Mood* etc., ainsi que des shows de Broadway comme *Hot Chocolate*, *Blackbirds Of 1930* ou *Keep Shufflin'*.

4. « Le peuplement progressif de l'île a été assuré par les migrations spontanées des Malgaches eux-mêmes, phénomène singulièrement plastique si on le compare aux projets d'immigration étrangère » (H. Deschamps, *Les migrations intérieures passées et présentes à Madagascar*, Paris, Berger-Levrault, « L'Homme d'Outre-mer », 1959). Bien avant la colonisation, les Malgaches de nombreuses ethnies se livraient, à l'intérieur du pays, à des migrations de

différentes régions. Toutefois, ces appréhensions sont de plus en plus atténuées aujourd'hui chez beaucoup de jeunes qui émigrent en France car ils peuvent se conforter des témoignages et conseils de nombre de parents et amis qui en sont revenus : déjà moi-même, quand je suis parti il y a un quart de siècle, j'ai bénéficié d'une leçon magistrale sur les ficelles de la vie parisienne par mon père, étudiant en France dans les années 1950, et ai « hérité » de son vieux carnet d'adresses (« à consulter en cas de besoin ») et de ses poussiéreux « plans détaillés » du métropolitain et des rues de Paris... Surréaliste, mais ça rassure !

### Ritualisations

L'« arrachement » par rapport aux *havana* et au *tanindrazana* est toujours ritualisé. Mais la mise en scène d'un départ en émigration est encore plus exacerbée que pour une migration intérieure. Le temps n'y a rien changé... Encore moins l'appartenance de classe, la profession de foi « moderniste » ou le profil urbain de celui qui part. La ritualisation reste précise, immuable. De quelque région de Madagascar qu'ils viennent, beaucoup d'émigrants racontent toujours avoir pris le temps qu'il fallait pour effectuer, avant de partir, une série de visites rituelles programmées pour prendre congé et recevoir les *tso-drano*<sup>5</sup> (bénédictions) appropriées : immanquablement aux différentes branches de leur famille élargie, de leur lignage, voire de leur ethnie, puis aux tombeaux familiaux et autres lieux sacrés de rites traditionnels et, le cas échéant, à leur communauté religieuse d'appartenance. Moments marquants de la séparation d'avec les *havana*, ces impétrations ont des airs de présentation de condoléances dans la mesure où la famille en ligne directe du migrant est entourée et réconfortée par les parents plus lointains, les alliés, les amis et, le cas échéant, la paroisse qui, les uns après les autres, lui offrent quelques billets dans une enveloppe en guise de *tso-drano*.

De ces réunions de famille avant départ, il reste aussi aux émigrants des souvenirs de *fihinanana* (agapes) abondants et de *kabary* (discours) interminables. Les plats copieux associant viandes et volailles, réservés habituellement aux grandes occasions, accompagnent le riz lors du *fihinanana* où l'alcool coule à flot. Dans leur *kabary*, aînés et anciens – tous médiateurs ou intercesseurs des *razana*-ancêtres à des titres divers – surenchérisent les uns après les autres pour rappeler et/ou redéfinir les places, rôles, statuts et attentes de chacun dans un univers tourné vers la vie qui est à préserver à tout prix parce qu'elle fait coexister le corps et l'âme.

Les visites (quasi obligatoires) aux tombeaux familiaux et autres lieux sacrés de culte sont justement conçues pour entrer en communication avec les ancêtres

---

courte ou longue distance, plus ou moins durables, mais organisées alors centralement par les lignages et groupes familiaux. À l'origine de ces mouvements internes de population, il y a sans doute eu des problèmes de croissance démographique ou de disette, mais aussi des relations de convivialité et d'échange entre groupes.

5. Littéralement, « acte de souffler de l'eau ». Dans le rituel du *tso-drano*, un des anciens de la famille prend de l'eau dans sa bouche et la souffle.

devenus parties intégrantes du dieu créateur *Zanahary*. Les incorporels ancêtres sont à la fois sources, références, conseillers et protecteurs des personnes en vie car l'âme, qu'elle soit bénéfique ou maléfique, est présumée pérenne après la mort et il est souhaitable de se concilier tous les esprits et puissances invisibles : ainsi, défunts et vivants, intrinsèquement liés et appelés à souvent se fréquenter suivant des procédures codifiées, ne peuvent et ne doivent pas « s'éloigner les uns des autres » car ils sont *velona iray trano, maty iray fasana* (« vivants, ils occupent la même maison ; morts, ils se retrouvent dans la même tombe »). Celui qui part loin devra veiller à entretenir d'une manière ou d'une autre ces liens.

### **L'héritage socioculturel : à la fois une sécurité et un carcan**

En fait, ces cérémonies sont avant tout des occasions de revisiter l'héritage socioculturel partagé (en l'occurrence, entre ceux qui restent au pays et ceux qui partent *Andafy*) qui constitue le moule de la formation de la personnalité. Cet héritage est de l'ordre du mythe en ce qu'il étend sur toutes les pratiques et tous les membres du groupe l'omniprésence de ses significations pour maintenir les individus dans l'orbite de la famille et de ses traditions.

Dans cette optique, les *fady* (« tabous », plus précisément corps de lois et d'interdits placés sous l'autorité des seuls anciens) règlent, par exemple, les fonctionnements endogamiques inhérents aux hiérarchies spécifiques propres aux survivances du système des ordres (entre *andriana*-nobles, *hova*-hommes libres et *mainty*-serviteurs royaux, par exemple, en pays merina) ou encore les interdits magico-religieux, alimentaires et vestimentaires de la famille, du clan ou de l'ethnie. Appuyés sur des justifications mythiques quasi racistes, les interdits matrimoniaux procèdent de dominations ou exclusions anciennes et de la défense des privilèges (fonciers notamment) qu'elles ont produits. La plupart des autres *fady*, quand ils s'expliquent, tiennent le plus souvent leur légitimité de la survenue d'événements lointains, généralement contrariants (une crise d'urticaire qui a frappé un ancêtre, une cause prétendue de frustration dans un conflit entre familles ou entre clans, une manière de s'habiller ou une couleur de vêtements propres à des individus mis au ban du groupe etc.). Quand il a bien intégré ses *fady*, l'individu sait les mésalliances matrimoniales qu'il doit éviter, les aliments qu'il ne doit pas manger, les vêtements qu'il ne doit pas porter etc. Les *fady* visent en définitive la conservation du groupe et de ses membres.

S'éloigner du groupe c'est aussi prétendument s'exposer à un univers potentiellement porté à l'agression ou à la captation. Les réunions familiales d'avant départ mettent immanquablement en garde l'émigrant contre les risques d'empoisonnement et d'envoûtement qu'il encourt si son respect des *fady* se relâche ou s'il n'observe pas suffisamment de distance vis-à-vis des « "autres" qui ne sont pas de chez nous ». Pour le convaincre de veiller à ses fréquentations, on l'accable d'exemples de personnes connues de l'assistance, mortes « empoisonnées » ou devenues folles en émigration ou y ayant fait des mésalliances. *Samy manana ny fombany*, « à chacun ses coutumes »... et donc

ses *ody*, philtres et charmes, offensifs ou protecteurs : les siens lui sont discrètement confiés par le tradipraticien familial en ces moments de séparation.

Forcément, « l'enfer, c'est les autres » mais cela se gère. La cohésion sociale traditionnelle renvoie à une organisation hétérogène, fortement hiérarchisée et à base de parenté ainsi qu'au type de convivialité-socialité – *ny fihavanana* – que celle-ci implique pour ceux qui en sont les membres intégrés. Tant que l'« autre » (d'une autre génération, d'un autre sexe, d'un autre ordre, d'une autre ethnie, d'une autre région ou d'un autre pays etc.) reste à sa place, avec son statut et dans ses rôles, le rapport à lui ne sera pas conflictuel. Par extension, le *fihavanana* (ou *filongoa* dans certaines régions) est, sur presque toute l'étendue de Madagascar, un processus pacificateur de relations humaines appuyé sur un dosage idéologique subtil d'égalitarisme et d'inégalités, de droits et d'obligations, de pouvoirs et de libertés (Randriamarolaza, 1992, p. 378)<sup>6</sup>. Il peut évidemment être débordé quand les antagonismes s'exacerbent, voire prennent un cours violent.

Mais le *fihavanana* a aujourd'hui fort à faire avec l'ethnisme et l'individualisme, deux phénomènes qui *a priori* ne sont pas réputés consubstantiels à l'univers malgache. En fait, pour ce qui concerne l'ethnicité, l'adéquation entre un marché et un pouvoir d'État a donné, dès le XIX<sup>e</sup> siècle et l'insularité du pays aidant, une identité et une unité nationales mais le processus s'étant fait de manière autoritaire, a généré une permanence de l'ethnisme au lieu d'un réel dépassement des communautés ethniques. La présente « crise » durable, avec son cortège de désordres économiques et sociaux et d'ajustement structurel, contribue à élargir le champ de l'ethnicité au point que celui-ci finit par paraître et fonctionner comme la base de repli sécurisant pour les victimes des impasses post-et-néo-coloniales tout en développant des formes « détournées » d'individualisme (Rabeherifara, 1993) : elle favorise ainsi l'ancrage des individus aux réseaux sociaux et familiaux de clientèle souvent efficaces, par exemple, pour se faire embaucher pour un travail ou comme appui dans le montage d'activités formelles ou informelles. Le Malgache d'aujourd'hui qui émigre transporte, en définitive, avec lui un mélange de références où se côtoient *fihavanana*, ethnicité et individualisme.

---

6. Dans ce texte, Louis-Paul Randriamarolaza cite et traduit le traditionniste Ndemahaso (Fomba antakay, 1973) à propos du *fihavanana* : « Il faut se respecter ; la coutume veut que les “groupes voisins” se respectent... Les nobles, les esclaves les servent mais ils ne forcent pas ces derniers à travailler pour eux ; ceux qui ont été affranchis – des cadets – ne décident pas avant les aînés, ceux qui les ont affranchis ; les cadets, en tant que plus jeunes ne cherchent point noise ; les originaires de la région n'occupent point tout le terrain pour que les migrants ne puissent pas vivre ; les migrants ne se mettent pas avant les originaires de la région ; oui, c'est comme le bambou vert qu'on a mis en appui au bananier : ils sont tous les deux verts, c'est pour cela que l'un vient en appui à l'autre ».

### **Andafy : « terre promise » et terre d'écueils**

La France a toujours été et reste, pour beaucoup de Malgaches, une « terre promise ». On venait et on vient dans ce pays des (anciens) colonisateurs avec cette sorte de contentement de participer au renversement de l'Histoire. Avec ou sans rancune... Pour moi comme pour beaucoup de migrants malgaches de la période allant des années 1930 aux années 1970, la France était et reste le pays des « Lumières », des encyclopédistes mais aussi de Hugo, de Zola, de Baudelaire, de Rimbaud, de Jaurès, de Sartre et aussi de la Déclaration des droits de l'Homme, de la Commune de Paris, des congés payés, de la résistance contre le fascisme et le nazisme, de mai 68... Je m'éblouissais en plus d'aller vivre dans un pays où la gauche venait de reprendre démocratiquement le pouvoir et où on pouvait, entre autres, apprécier le groupe de rock Téléphone et Léo Ferré.

Puis les programmes des chaînes de télévision françaises commencèrent à être retransmis à Madagascar en 1990. L'image de la France devint moins épique, moins fantasmagorique, plus concrète mais horriblement superficielle : quelques rares documentaires intelligents à côté d'une multitude de feuilletons et séries télévisées insipides (essayant de singer et concurrencer leurs homologues américains, les *blockbusters*, pour inculquer des manières de vivre et de penser et des modes de consommation), d'émissions de variété « strass et paillettes » et de jeux abscons estampillés « culturels »... Le Malgache, candidat à l'émigration, se familiarise désormais ainsi avec la France qu'il va aborder.

Il n'en vit pas moins péniblement ses premiers temps en France. En raison d'abord des multiples problèmes administratifs à régler. En raison surtout du décalage civilisationnel. Différences d'échelles mais aussi rationalités différentes. Les arrivants ont toujours les mêmes problèmes de début de séjour pour s'orienter : « suivre les flèches » alors que, au pays, la perception de l'espace reste largement cardinalisée et privilégie la référence à des repères matérialisés tels qu'un arbre, un monticule, un magasin, un croisement, une pompe à eau publique, un dépôt d'ordures etc. Il en est de même pour évaluer le temps autrement qu'en fonction de la durée de cuisson du riz – *indray mahamasa-bary*. Puis il y a l'amour débordant des Français pour leurs chiens alors que, dans beaucoup de régions à Madagascar, ces animaux sont *fandroaka* (« à virer hors des espaces de vie des humains »). L'arrivant s'énerve de marcher sur les défécations canines qui jonchent les trottoirs, de réaliser la profusion et le prix de vente des nourritures pour chiens et chats dans les magasins. Ensuite, il est ahuri quand les invités lancent quantité de grains de riz sur les mariés à la sortie de l'église... Jeter du riz... Insensé ! À Madagascar, en arrosant d'eau le reste de riz qui colle ou brûle au fond de la marmite, on peut récupérer jusqu'au dernier grain et on dispose d'une boisson brûlante bien diurétique (le *ranovola* ou *ranon'ampango*). Il y a aussi ces pratiques qui le surprennent : la note de restaurant à partager alors qu'il est « invité », les poissons qui sont vendus sans tête dans le commerce... Que de coutumes « barbares » en cette terre promise ! Encore une fois, *samy manana ny fombany*, « à chacun ses coutumes »...

L'émigré malgache qui arrive aujourd'hui en France entre évidemment de plain-pied dans la réalité économique « libérale » d'un pays industrialisé. Les données du Recensement général de la population et de l'habitat (RGPH)<sup>7</sup> en 1990 établies par l'INSEE (Institut national des statistiques et des études économiques) font ressortir que 25 % des Malgaches actifs en France seraient des demandeurs d'emploi, ce qui représente plus du double de la moyenne nationale française ; les femmes seraient plus durement touchées par le chômage que les hommes, puisque 30 % d'entre elles sont demandeurs d'emploi contre 16 % d'entre eux ; les binationaux ne seraient pas à l'abri du chômage étant donné que 22 % d'entre eux sont demandeurs d'emploi. Mais, face à cette donne économique, le nouveau venu reste généralement serein car l'habitude à faire face à des adversités de toutes sortes au pays finit par tremper le caractère et rendre fataliste, sinon « philosophe » : ne répète-t-on pas à l'envi, à Madagascar, que « quand un cyclone point – et il peut en arriver plusieurs chaque été, de janvier à mars – on ne s'énerve pas, on se met à l'abri pour attendre que ça se passe et, après, on reconstruit ce qui a été détruit ».

### Les anciens et les nouveaux

Les *Gasy* de France sont aujourd'hui de toutes les classes d'âge<sup>8</sup>. Ceux issus des anciennes vagues sont souvent binationaux et, en général, intégrés à la société française sur les plans de la profession, de la résidence, de la scolarisation des enfants, des relations humaines etc. Les immigrés des deuxième et troisième générations croissent en nombre. Les nouveaux arrivants sont des étudiants (non boursiers), des travailleurs de différents niveaux de qualification ou des femmes de modeste condition qui ont suivi ou rejoint leur compagnon ou époux *vazaha* (étranger, blanc, français) qu'elles ont connus à Madagascar ou par des agences matrimoniales. Parmi les nouveaux arrivants, il y a aussi les bénéficiaires du « regroupement familial ». Enfin, malgré la politique de plus en plus restrictive de la France à l'endroit des migrants, on assiste depuis quelques années à l'arrivée, auprès de leurs enfants, de parents

---

7. Le RGPH n'intégrant pas dans sa définition des « populations légales » les caractéristiques « ethniques » ou « religieuses », les données renseignant sur une communauté spécifique ne peuvent, au mieux, que procéder d'extrapolations et d'estimations. Selon différentes estimations convergentes, une fourchette de 40 000 à 60 000 individus et incluant notamment binationaux et clandestins traduirait mieux la réalité de l'effectif des Malgaches vivant en France que, d'une part, les 200 000 avancés par certains politiciens parce que telle est la « taille d'une circonscription électorale législative » et que, d'autre part, les 8 859 dénombrés par l'INSEE lors du recensement de 1990.

8. À partir des données de l'INSEE, il apparaît que cette population malgache serait jeune car plus de 70 % de ses membres ont moins de 35 ans. À titre de comparaison, un sondage effectué par *Madaplus* lors des RNS 2008 (sur les RNS – Rencontres nationales sportives, voir note 15) et qu'il m'a été demandé d'analyser fait ressortir que « 79 % des participants (sportifs et public – NdA) ont entre 20 et 50 ans et 41 % ont moins de 30 ans » (*Madaplus*, n° 9, avril-mai 2008, [www.madaplus.fr](http://www.madaplus.fr)).

voire de grands-parents qui ont obtenu ou retrouvé la nationalité française ou peuvent jouir des droits de séjour pour « vie privée et familiale ».

Il y a peu de points communs entre les différentes physionomies de la « communauté » malgache de France sous la colonisation, après l'Indépendance et depuis ces quinze dernières années. Très tôt dans le XX<sup>e</sup> siècle, les immigrés malgaches en France étaient, comme le rapporte Solofo Randrianja (1989), des marins établis comme dockers : ils faisaient notamment circuler du courrier et des brochures de la Confédération générale des travailleurs (CGT) dans des ballots de linge sale débarqués à Marseille ou au Havre ou des piles de linge propre partant sur les Messageries maritimes pour Madagascar. Puis, jusqu'à la fin des années 1940, l'immigration malgache en France a été essentiellement formée d'anciens soldats qui s'y sont établis après avoir combattu lors de l'une ou l'autre guerre mondiale du siècle passé. L'instituteur Jean Ralaimongo était de cette vague : dans les années 1920, avec son camarade Nguyễn Ay Quoc (le futur Hô Chi Minh), il a fréquenté l'économiste Charles Gide, l'écrivain Anatole France voire Léon Trotsky<sup>9</sup> avant de rentrer au pays animer les luttes ouvrières et paysannes dans le Nord et être l'un des fondateurs et dirigeants de l'éphémère Parti communiste de la Région de Madagascar (1936-1938). Puis la France commença à accueillir les premiers étudiants malgaches envoyés par leurs familles aisées (des Hautes Terres essentiellement) : parmi eux, Albert Rakoto Ratsimamanga s'illustra particulièrement en participant à la fondation, en 1934, de l'Association des étudiants d'origine malgache (AEOM) avant de devenir le scientifique mondialement reconnu qu'il est devenu.

Jusqu'à la fin de la colonisation et pendant les deux premières décennies d'indépendance de Madagascar, la « communauté » malgache fut majoritairement composée d'étudiants, contrairement à certaines diasporas africaines (les Maliens, par exemple) : il s'agit d'étudiants, souvent boursiers, menant des études longues (ingénieur, doctorat etc.) et censés devenir à leur retour à Madagascar des cadres supérieurs d'entreprises ou des hauts fonctionnaires. Une fois les études terminées, bon nombre d'entre eux ont effectivement pu trouver au pays, jusqu'à la fin des années 1970, des emplois convenablement rémunérés et correspondant à leur formation. D'autres, pour différentes raisons personnelles respectables (scolarité des enfants commencée en France, conjoint français, opportunités de carrière etc.) ont fait le choix de ne pas rentrer au pays en prenant parfois la nationalité française.

Au début des années 1980, lorsque Madagascar est entrée en situation de cessation de paiement et de crise économique et sociale<sup>10</sup>, un grand nombre d'étudiants ont renoncé à rentrer au pays devant l'incertitude professionnelle qui les y attendait ; leurs familles, dont le niveau de vie avait sensiblement décliné, les ont d'ailleurs largement encouragés à rester. Enfin, nombre de ceux

---

9. Le documentaire *Hô Chi Minh*, de Jean Lacouture, comporte un plan où le Russe pose avec Nguyễn Ay Quoc et Ralaimongo.

10. Crise due à la faillite du « socialisme administratif » et aggravée par l'ajustement structurel imposé par les institutions financières et monétaires internationales.

qui sont quand même rentrés au pays mais qui ont été déçus de ne pas avoir pu y trouver leur épanouissement sont vite revenus en France.

Vers le milieu des années 1980, la faillite du système éducatif malgache a amené en France une nouvelle et importante vague d'étudiants. La capacité des familles à leur envoyer mensuellement les devises exigées par les autorités françaises s'étant vite révélée trop faible, la plupart de ces jeunes ont dû mener de front leurs études et la recherche des moyens d'existence en faisant des « petits boulots d'étudiants »<sup>11</sup> : double implication souvent à l'origine d'échecs scolaires et universitaires puis de désespoirs et d'amertume, surtout en matière de droit de séjour.

### « S'en sortir »...

« S'en sortir » est donc forcément un combat : c'est, par exemple, celui de l'héroïne de *Elle, au printemps* de la romancière Michèle Rakotoson (1996) et c'est le lot pour tous les migrants en Occident. Il faut d'abord s'assurer une rentrée financière régulière, afin de se loger et vivre « normalement », décemment. Ensuite, le long terme s'envisage souvent en termes « stratégiques » : construction d'un couple (par le mariage ou par le concubinage) puis d'une famille. Vivre avec deux revenus, même peu élevés, est plus stabilisant et avoir des enfants permet de disposer de diverses allocations ; être en ménage avec quelqu'un ayant un revenu stable ouvre déjà des perspectives plus sereines.

Le mariage mixte, lui, donne accès à la nationalité française et donc théoriquement à un peu plus de possibilités d'emploi. On est loin de l'époque coloniale et des lendemains de l'Indépendance où les familles mettaient en garde leur rejeton pour qu'il n'épouse pas une Française ; la constitution d'un couple mixte est aujourd'hui mieux vue qu'une « mésalliance » avec un ou une compatriote « qui n'est pas de notre monde ». Toutefois, les femmes malgaches en couple mixte en France ne sont pas toutes à la même enseigne. Beaucoup de jeunes femmes, peu scolarisées, qui ont suivi et épousé leur compagnon *vazaha* ont de sérieux problèmes d'intégration socio-professionnelle une fois installées en France : certaines d'entre-elles, mariées à des paysans français rencontrés à travers des annonces matrimoniales, se retrouvent parfois surexploitées et complètement isolées dans les fins fonds de campagnes dépeuplées après avoir quitté le monde rural malgache et végété dans les banlieues des grandes villes à Madagascar.

Autant que possible, la cérémonie du mariage se déroule comme au pays, avec *kabary* et *fihinanana*, mais de manière plus sobre. On fait d'ailleurs venir les parents directs si on en a les moyens, sinon ils sont représentés par des *havana* de l'immigration ayant rang d'aînés. Le mariage (légal – « parce qu'il y a de nombreux droits qu'il ouvre » –, mais pas forcément religieux) reste pour

---

11. Livraisons, garde d'enfants, gardiennage d'immeubles ou d'usines, ménage, emplois de caissiers/caissières, cours particuliers à domicile etc.

beaucoup de Malgaches en France la règle mais le concubinage a de plus en plus d'adeptes. Beaucoup de concubinages pratiqués ont souvent un air de « mariage à l'essai », tel qu'il existe couramment dans la coutume et peuvent ainsi déboucher sur des mariages effectifs. De nombreux concubinages sont toutefois de véritables unions libres. Enfin, les concubinages qui couvrent des « mésalliances » ne sont pas rares : ils ne sont, espère-t-on, pas connus des familles au pays ou fonctionnent en fait comme des formules de compromis honteux avec celles-ci. Ils permettent aussi, comme on dit, de donner du temps au temps et de voir venir. En fait, ces concubinages entre immigrés malgaches en France sont en général des transgressions des codes sociaux traditionnels dans la mesure où l'homme n'a pas fait sa demande officielle en mariage à la famille de la femme et ne lui a pas offert le *vodiondry* (la croupe de mouton ou plutôt, en réalité, son substitut financier), qui est l'équivalent de la dot.

L'accès à la propriété est la véritable consécration de l'« intégration » dans la société française. L'intégration réussie est la fierté de la famille qu'on fait bénéficier de ses retombées financières. Son échec, par contre, est travesti ou tu dans la correspondance avec la famille : beaucoup de coupures plus ou moins définitives des liens avec celle-ci s'expliquent d'ailleurs par des problèmes de scolarité ou de chômage ou par des « mésalliances » durables.

### Individualismes

Ce combat de l'immigré malgache pour « s'en sortir » est individuel, contrairement à ce que suggérerait une certaine fascination ethnologique courante présumant l'automaticité des solidarités traditionnelles chez les Malgaches. Mais le *Gasy* de France est plutôt à l'aise dans cette donne. C'est que, au pays, il aura déjà vécu un certain type d'individualisme (stigmatisé par la tradition mais développé par la débâcle économique) comme une tentation alternative à l'emprise du groupe et comme une potentialité plus grande d'ascension sociale : le tube des années 1990 *Samy mandeha, samy mitady* (littéralement, « Chacun son chemin, chacun sa quête ») de Jaobjoby, chanteur plein d'humour originaire d'Ambilobe dans le Nord de Madagascar, ne fait-il d'ailleurs pas l'apologie de la libre entreprise, du chacun pour soi et de la prise individuelle de risques ?

Dans l'émigration, l'individu malgache entretient des rapports ambivalents avec sa « communauté » et avec la *malgachéité* car celles-ci gênent parfois plus qu'elles n'aident sa stratégie personnelle. Quand Madagascar est perçue négativement dans le milieu professionnel ou résidentiel, l'origine est mise entre parenthèses ou dénigrée : certain(e)s Malgaches se déclarent asiatiques dans certains contextes quand cela ne peut pas être vérifié par leurs interlocuteurs. D'autre part, beaucoup de Malgaches de France sont économes de relations entre compatriotes, au-delà du minimum vraiment nécessaire, parce qu'ils appréhendent les sollicitations de toutes sortes, notamment financières, une fois que les liens se développent.

Ce genre d'exclusive va très loin : se saluer quand « on ne se connaît pas préalablement » pose aujourd'hui des problèmes sur lesquels les codes de bonne conduite appris au pays n'ont aucune prise ; dans la période actuelle, en France, le Malgache qui salue en premier un compatriote inconnu peut passer pour être un *tambanivohitra* (un paysan) ou, en argot, un *takapa* (un plouc). Il est loin le temps où les Malgaches (alors encore peu nombreux en France) s'interpellaient joyeusement sans se connaître d'un trottoir à l'autre en sifflant un air (do-do-doré). Exprimant une « insulte sexuelle à la mère », agressif ou amical selon les circonstances, ce genre d'insulte sifflée est, à Madagascar, un mode de transgression des codes sociaux, mais il est aussi un signe de reconnaissance entre membres d'une même bande de quartier ou d'une même classe d'âge (quand ils n'en ont pas un déjà en propre).

Comme beaucoup de Malgaches qui étudiaient en France dans les années 1950, mon père est intarissable sur ces rencontres impromptues dans la rue : « C'étaient des moments d'une euphorie indescriptible. Ce n'est pas tous les jours qu'on croisait un compatriote qu'on ne connaissait pas déjà, alors on fonçait ensemble dans le premier bistrot en vue, on s'invitait chez l'un puis chez l'autre et, si ça marchait bien, on se présentait respectivement nos amis et relations et ainsi de suite... ». Cette pratique, aujourd'hui plutôt déraisonnable à Paris – où on peut personnellement croiser au moins une dizaine de Malgaches par jour –, se maintient relativement en province.

Les plus anciens se souviennent aussi que, dans le temps, les responsables de structures pérennes telles que l'AEOM<sup>12</sup> accueillaient les arrivants à l'aéroport d'Orly et les guidaient dans les démarches d'installation. Aujourd'hui, la croissance relative de l'effectif des Malgaches de France est telle qu'il n'est plus possible de prendre en charge de cette manière tous ceux qui arrivent : le nouveau venu se débrouille tout seul ou alors ce sont plutôt les réseaux familiaux, ethniques, d'amitié, de promotion scolaire ou universitaire qui jouent ce rôle d'accueil et de guide à l'arrivée. L'emprise de l'individualisme ne peut que s'en trouver amplifiée.

### **Malgachéité homéopathique**

Les *Gasy* de France ne rompent pas pour autant avec la malgachéité dans leur vécu quotidien. Leurs logements exhibent généralement des éléments de décor malgache dans un « cadre » et un agencement d'espace à la française. Cette juxtaposition « (...) semble (...) témoigner (...) (d'un) “processus de syncrétisme” à l'intérieur même de celui d'acculturation. Il se caractérise à la fois par l'adoption de traits essentiels de la culture dominante (ici des traits matériels) et par les signes de maintien des modèles et valeurs de la culture d'origine » (Rasoloniaina, 1995, p. 93).

---

12. Association des étudiants d'origine malgache. Il en est question plus en détails un peu plus loin. Consulter également l'article de F. V. Rajaonah sur « Femmes malgaches en France (1945-1960) ».

Ainsi trouve-t-on inévitablement dans ces lieux d'habitation au moins une *valiha* (cithare tubulaire en bambou), des pierres rares travaillées, des *lambaoany* couvrant des parties de mur, des tableaux présentant des scènes de la vie traditionnelle, des sites exotiques ou des monuments de référence (comme *Manjakamiadana*, le Palais de la Reine à Antananarivo), des abat-jours en papier *antemoro*, des chapeaux de paille etc. Parmi les meubles trône souvent une chaise *zafimaniry* (sorte de transat en bois fait de deux pièces emboîtées l'une dans l'autre). La table où on mange est généralement recouverte d'une nappe brodée à la main, dont les motifs sont soit des *poincétia* (grandes fleurs à pétales rouges effilées appelées aussi *Madagascar*) soit des scènes de la vie traditionnelle où s'activent des petits personnages multicolores.

La plupart des Malgaches de France sont bilingues dans le quotidien. Ils utilisent souvent assez correctement aussi bien le malgache que le français : « le français est jugé utile et important pour vivre en France, et le malgache, langue musicale, rattachant au passé, rappelle l'origine » (Rasoloniaina, 1995, p. 244). Mais, dans leurs échanges, des morphèmes grammaticaux du malgache sont utilisés avec des radicaux français donnant ainsi une sorte de langue métissée qui n'est pourtant pas l'apanage des Malgaches de France car elle est pratiquée depuis longtemps à Madagascar même, en milieu urbain. Ceux qui tolèrent ce parler l'appellent *vary amin'anana* (bouilli de riz aux brèdes, plat apprécié des Malgaches), tandis que ceux qui le refusent le nomment *vary amin'akotry* (« riz mal décortiqué et mélangeant les grains et les balles », donc immangeable). Toutefois, deux catégories d'immigrés malgaches de France ne pratiquent pas le *vary amin'anana* / *vary amin'akotry* : les deuxième et troisième générations qui ne parlent en général que le français et les bonnes qui parlent presque intégralement malgache.

Les habitudes alimentaires malgaches sont largement préservées dans l'émigration. Le riz quotidien est cuit à la malgache, c'est-à-dire sans adjonction de sel. Les accompagnements sont, autant que possible, les mêmes que ceux qu'on prépare au pays : le *ro* (bouillon de brèdes), divers ragoûts de viande, du *kitoza*, du *ravitoto*, des variétés de pois, de la volaille etc. Évidemment, quand on reçoit quelques bons morceaux de zébu du pays, on ne manque pas de souligner avec humour que « la viande de zébu est décidément meilleure que celle de la "vache folle" ».

Disposer d'une réserve suffisante de produits pour pouvoir cuisiner et manger régulièrement malgache est chez beaucoup d'immigrés *gasy* presque une obsession. Parmi les commissions ramenées aux uns et aux autres par les parents ou amis qui arrivent ou reviennent de Madagascar on trouve les produits alimentaires utiles et nécessaires : les inévitables *voanjobory*, *kabaro*, *sakay*, *sakamalao* etc., mais aussi quelques gâteries comme de la bière *Three horses beer*, du vin malgache (*Lazan'ny Betsileo*, *Clos Malaza*...), du rhum *Dzama* (pour *Dzamandzar*, du nom de sa ville historique de fabrication à Nosy-Be), du *toaka gasy* (eau de vie traditionnelle produite dans des distilleries artisanales clandestines)... Entre proches, ces produits s'offrent ou se partagent dans la tradition paysanne de l'*atero ka alao* (« donner et recevoir »). Pour reconstituer les réserves, en attendant d'aller à Madagascar ou que quelqu'un en vienne, on

se réserve du temps pour aller acheter les produits du pays qu'on peut trouver en France dans les épiceries ou supermarchés « exotiques » qui en vendent. Et, quand on ne trouve pas ce qu'on cherche, on s'adapte au piment réunionnais ou aux brèdes chinoises en les préparant « à la malgache »...

Dans l'émigration, les puristes de l'« authenticité » culinaire malgache sont d'ailleurs intraitables sur la question. Ils considèrent, par exemple, que le vrai bon *sambosa gasy* (genre de petit « chausson » triangulaire fourré aux hachis de viande et de légumes) se fabrique avec de la pâte de riz faite maison et non pas avec les feuilles emballées vendues dans le commerce. De même et à juste titre, ils soutiennent que le *romazava* est, dans son sens littéral, un bouillon (de brèdes) clair à ne pas confondre, comme le font les *Vazaha* portés à la folklorisation des cultures dominées, avec le *ro matevina* (plus riche en viandes, plus gras, plus relevé etc.). Enfin, ils préfèrent cuire le riz dans des casseroles ou des marmites plutôt qu'utiliser un *rice-cooker* de façon à obtenir du *ranovola*. Les puristes sont aussi intransigeants en ce qui concerne le caractère obligatoire des préalables rituels à toute consommation d'alcool : les premières gouttes, dès la bouteille ouverte, doivent servir à asperger l'*anjoro-firarazana* (le coin Nord-Est, celui des ancêtres).

Ainsi donc, c'est d'abord au niveau de leur vécu quotidien que les *Gasy* de France pratiquent concrètement et sans complexe aucun la malgachéité<sup>13</sup>. Mais, pour beaucoup, en lieu et place du culte du lien mythique avec le *tanindrazana* se développe maintenant un pragmatisme combinant un vécu serein des acquis inhérents aux droits de séjour ou du sol en France et un usage homéopathe de la malgachéité. La participation à des réseaux sociaux de compatriotes et à des événements malgaches fonctionne soit comme quête de convivialité, soit souvent juste comme une compensation opportuniste ou est, à la rigueur, un exercice d'ostentation en cas de réussite socioprofessionnelle. C'est à travers les réseaux que sont les espaces religieux de différentes obédiences, les multiples regroupements associatifs et les supports médias constitués et les activités et événements organisés que se discernent le plus, aussi bien dans leurs variétés que dans leur unité relative, les représentations des Malgaches de France.

### **Prier, chanter, se montrer... dans les *fiangonana gasy***

Les premières *fiangonana* (paroisses ou églises) malgaches en France se sont érigées à Paris et dans les principales villes universitaires dans les années 1960 et 1970 : auparavant, il y avait successivement des communautés chrétiennes de

---

13. Cette affirmation identitaire passe aussi depuis très longtemps par des énoncés de stéréotypes caricaturaux parfois surprenants concernant les autres groupes de population vivant en France et dont les Malgaches se démarquent. Les Antillais sont ainsi des *Takorana* (bavards, palabreurs), les Maghrébins des *Tavaratra* (gens du Nord), les Africains des *Maizina* (« foncés », « sombres », en référence à la couleur de leur peau), les Extrême-orientaux des *Ditsoka* (« dont les yeux, comme s'ils avaient reçu de la poussière, s'ouvrent à peine »), les Indiens, Pakistanais, Sri-Lankais, Tamouls et Bengalis des *Mangana* (« bleus », comme atteints de contusions) etc.

soldats et des aumôneries d'étudiants animés par des religieux français. Malgré des processus unificateurs développés dans le cadre de l'EEMA (*Ezaka ekiomenika malagasy ety An-dafy*, « Élan œcuménique des Malgaches d'Outre-mer »), le développement respectif des différentes obédiences dans un contexte de croissance de l'effectif des Malgaches en France se traduira ensuite par une multiplication des paroisses ou des « communautés » et par des séries de scissions et d'(auto-)exclusions sur la base de clivages à la fois doctrinaux – le plus souvent liés à des ambitions de notables –, clientélistes et sociétaux (notamment ethnistes) reproduisant souvent des divisions existant déjà au pays (Ackermann, 1996)<sup>14</sup>.

L'envergure de l'ensemble de cette communauté chrétienne malgache, toutes obédiences confondues, est largement surévaluée : la somme cumulée des inscrits sur les registres paroissiaux est sans commune mesure avec certaines évaluations chiffrées qui amalgament généralement déclarations de confession et pratiques effectives et régulières. Par contre, ces communautés religieuses fonctionnent efficacement, chacune avec ses spécificités, pour accueillir leurs membres (et autres) et les faire se rencontrer : au-delà des cultes réguliers, des grandes célébrations (Noël, Pâques, Ascension, Pentecôte etc.) et des rassemblements centralisés (congrès, synodes etc.), cet activisme se concrétise à travers les mouvements de jeunesse comme l'« école du dimanche » (pour les protestants), le scoutisme et les chorales, différents événements récréatifs (dîners, spectacles, bals, excursions, voyages etc.), mais aussi, de plus en plus, à travers l'action sociale. Même si elles sont parfois instrumentalisées dans des luttes de pouvoir des notables entre eux, ces multiples activités, placées sous le contrôle des autorités ecclésiales et des diacres ou équivalents, favorisent la convivialité entre compatriotes, les échanges d'informations et d'idées, le parler de la langue malgache mais aussi les constructions d'unions matrimoniales.

Pour le moment, les *Gasy* de France de confession musulmane, quant à eux, ne font pas preuve d'autant de visibilité publique : ils sont plutôt intégrés dans des entités multinationales. Leurs réseaux propres sont de constitution relativement récente et assimilés souvent à tort à ceux des Comoriens. La formalisation des réseaux de musulmans malgaches en France reste timide, néanmoins leur fonctionnement rappelle celui des autres entités religieuses : emprise des notables, clientélisme, communautés de prière, dynamisation lors des grandes célébrations (*Aïd-el-Fitr*, *Aïd-el-Kébir* etc.) et par les unions matrimoniales, etc.

La force d'attraction des *fiangonana* chrétiennes réside dans le fait qu'elles font partie (avec l'AEOM) des institutions de l'émigration où il est possible d'exercer cette activité qui enthousiasme le Malgache, où qu'il soit : chanter et, plus particulièrement, chanter en groupe. Le chant, qu'il soit accompagné ou non par des instruments musicaux ou de battements de mains, est présent à Madagascar dans tous les aspects de la vie de l'individu et du groupe. Toutes les classes d'âge ont leur type de chant propre. La plupart des activités traditionnelles sont ponctuées de chants collectifs : il en est ainsi dans les

---

14. Voir encadré « La galaxie des *fiangonana gasy* en France » en fin d'article.

travaux agricoles, dans les veillées mortuaires, dans les villages, dans les quartiers des villes, à l'occasion d'un rite ou d'un autre (*famadihana*<sup>15</sup>, circoncision etc.), dans les paroisses... Le chant est avant tout une occasion de se retrouver en groupe et de s'exprimer ensemble : là-dessus se greffe un contenu religieux, païen, agnostique ou athée selon le cas.

Rien que sur la région parisienne, on peut signaler parmi les groupes choraux réputés l'ensemble catholique parisien *Feon'Anjomara* créé à l'époque des aumôneries étudiantes, ainsi que *Fiderana* de la paroisse protestante Pentemont. Les chorales de paroisse évoluent d'ailleurs vers plus d'œcuménisme en chantant dans les fêtes des autres obédiences. Par contre, la chorale parisienne *Antsa* qui n'est rattachée à aucune paroisse est déjà « œcuménique » dans sa constitution même et elle chante aussi bien des cantiques religieux malgaches que du Bach et du Mozart et même *Nkosi Sikelel' iAfrika*, (« Dieu bénisse l'Afrique »), hymne de l'ANC (African National Congress) d'Afrique du Sud.

### **S'associer, se positionner, se montrer...**

Les Malgaches de France se retrouvent aussi beaucoup dans les structures associatives : elles sont généralistes ou spécialisées, franco-malgaches ou strictement malgaches, laïques ou à caractère confessionnel. L'AEOM, fondée en 1934 par des étudiants liés au mouvement d'émancipation nationale, est sans doute la plus ancienne parmi les associations malgaches en France. De par ses statuts, l'AEOM a vocation à rassembler les Malgaches de France sur « des valeurs d'amitié, de fraternité et de solidarité, à travers de multiples activités éducationnelles, sportives et folkloriques »<sup>16</sup> ; de ce fait, elle a pu être fréquentée aussi bien par des progressistes que par des staliniens mais aussi des ultra-nationalistes à différentes périodes. Depuis la fin des années 1980, elle doit – comme toutes les autres structures qui se sont pérennisées – tenir compte

---

15. Traduire *famadihana* par « retournement des morts » est un raccourci réducteur. Ce rituel consiste fondamentalement en nettoyage et réenveloppement des squelettes des défunts dans de nouveaux linceuls (« parce qu'ils ont froid ! »).

16. La RNS (« Rencontre nationale sportive »), par exemple, est une manifestation en principe périodique que l'AEOM a créée en 1975 « pour rassembler la communauté malgache en France et en Europe sur le thème "Amitié d'abord, compétition ensuite" » alors que les exacerbations « tribalistes » de Toamasina et Antsiranana de 1972-1973 menaçaient de se reproduire dans l'émigration. Se déroulant dans une ville différente à chaque fois et sur plusieurs jours, une RNS « classique » programme des tournois sportifs féminins et masculins et des spectacles culturels : en général, les participants représentent la « communauté » de leur ville. Un temps, les spectacles culturels ont disparu des programmations. Plus tard, des structures autres que l'AEOM ont aussi organisé des RNS : certaines ont donné lieu à de violentes bagarres ; celle qui a été organisée à Toulouse en 1996 a été le théâtre de provocations « tribalistes » lors de la remise des coupes. Signe des temps – et d'une renaissance –, les RNS 2000, organisées à Troyes, de manière unitaire, par un collectif d'associations (dont l'AEOM) et sous la coordination d'un Comité exécutif national (CEN) ont initié une nouvelle génération de rencontres où le sponsoring semble être un élément majeur.

de la croissance quantitative et des mutations de la « communauté » malgache de France qui n'est plus majoritairement estudiantine.

En effet, les modes de regroupement associatif malgache en France ont considérablement évolué. D'abord, l'association des personnes sur un ou des objectifs communs est devenue plus difficile du fait de l'exacerbation de l'individualisme comme réponse à l'impératif catégorique de « s'en sortir ». Ensuite, pour les nouveaux arrivants qui se construisent dans un monde à conquérir ou pour les deuxième et troisième générations démunies de repères malgaches, les proximités relationnelles, affectives et utilitaires ainsi que les ressorts émotionnels priment forcément sur les objectifs abstraits et lointains. Désormais, ce sont les associations spécialisées et les réseaux sociaux de clientèle qui ont un meilleur potentiel d'attraction sur les Malgaches de France.

Les associations spécialisées qui se créent, n'ambitionnent pas de devenir des structures de masse. Elles sont généralement initiées par des individualités ou des groupes d'individus focalisés sur un objectif limité, professionnel ou non lucratif, les dispensant de s'embarrasser d'une lourde bureaucratie et sont avant tout portées vers l'action concrète pour des résultats rapidement palpables. Ainsi peuvent exister aussi bien des associations pour la promotion de la culture ou de l'artisanat malgaches, que des interfaces à la création d'entreprises à Madagascar ou des associations d'aides aux bibliothèques de tel ou tel village ou de telle ou telle ville ou encore des petites structures de collecte et d'envoi de médicaments. Les motivations personnelles pour ce type d'initiative articulent le plus souvent besoins socio-économiques et besoins de légitimation de l'absence au pays par la réalisation et la réussite d'opérations « utiles ».

Les réseaux sociaux de clientèle, quant à eux, ne font que reproduire dans l'émigration les liens familiaux ou ethniques, d'amitié, de promotion scolaire ou universitaire etc. auxquels les individus, malmenés par la « crise » à Madagascar, recourent et s'accrochent et qu'ils instrumentalisent parce que les pouvoirs publics ne régulent plus grand-chose. Ils développent souvent des actions spécifiques en direction et en faveur de leurs attaches au pays. Toutefois, ces réseaux de clientèle ne fonctionnent pas tous de la même manière : les réseaux familiaux, ethniques ou de « caste » développent généralement des micro-chauvinismes, des embrigadements et des subordinations qu'on ne rencontre pas dans les autres réseaux de clientèle qui, pourtant, s'appuient aussi sur la proximité des liens entre leurs membres.

Les réseaux familiaux, ethniques ou de caste se présentent généralement comme *Terak'i...* ou *Zanak'i...*, c'est-à-dire « originaires de... », « descendants de... » : cela va des associations d'originaires de tel ou tel village ou de telle ou telle région, de membres de telle ou telle ethnie ou encore de descendants de tel ou tel ancêtre (à l'exemple de l'AFR, Association des *Rainizafimanga*<sup>17</sup> en France) à des regroupements de telle ou telle lignée d'*andriana*, voire à l'« Association des *andriana* » (à l'image du *Fianakaviambe*, la « Grande famille des *andriana* », au pays). Soucieux de la continuité des rapports sociaux

---

17. Clan puissant sous la royauté merina et, aujourd'hui encore, omniprésent dans les départements économiques centraux de l'État malgache.

et hiérarchies traditionnels dans l'émigration, les notables ethniques, claniques ou de caste expatriés favorisent la liaison entre la communauté de référence au pays et ses émigrés en poussant à la création de ces réseaux ou les récupèrent sous leur coupe quand ceux-ci ont pu se constituer « spontanément ». Anticipant des tendances centrifuges toujours possibles, ils entretiennent dans l'émigration les liens familiaux et l'idéologie coutumière par l'organisation de réunions récréatives plus ou moins régulières, d'une solidarité active de tous en cas de deuils (pour la prise en charge des funérailles et le rapatriement des morts) ou à l'occasion d'événements heureux.

Les structures militantes constituent le volet alternatif de cette mutation constatée des modes de regroupement associatif. Auparavant, l'intervention militante portait sur des secteurs spécifiques de la « communauté » : elle a été surtout caractérisée par le travail syndical respectif de l'AEOM depuis les années 1930 et de l'ATOM (Association des travailleurs d'origine malgache) dans les années 1970. Créé en 1994, le collectif d'associations KmzMF (*Komity miaro ny zon'ny Malagasy eto Frantsa*, « Comité de défense des droits des ressortissants malgaches en France ») était une initiative citoyenne et indépendante, ne recourant pas au clientélisme et fonctionnant en réseau, qui s'est consacrée strictement à traiter le problème des « sans-papiers » malgaches en France en fournissant à ces derniers une aide juridique à leur demande et en revendiquant l'établissement d'une convention franco-malgache sur les questions migratoires.

### **Faire la fête, faire de l'argent, se montrer...**

Les *Gasy* de France apprécient de se rendre aux « manifestations malgaches », familiales, associatives ou consulaires, payantes ou gratuites. On y vient et participe pour retrouver des connaissances ou s'en faire de nouvelles, pour palabrer sur les dernières nouvelles du pays et aussi pour un peu faire le point avec sa propre nostalgie. Les manifestations malgaches se sont multipliées ces quinze ou vingt dernières années où le pays a été l'objet d'une vague médiatisante accompagnant son ouverture à l'international : sans doute aussi parce que la population a sensiblement cru constituant ainsi un « marché » plus grand, d'autant qu'il s'élargit aux *zanatany* (« les étrangers nés au pays ou adoptés par lui », équivalents des pieds-noirs au Maghreb). Beaucoup d'organisations se sont professionnalisées et les annonces se sont plus médiatisées.

Les bals, déjeuners et dîners publics *gasy* sont les plus courus parce que ce sont des occasions de déguster, parler, écouter ou danser « malgache » sans retenue avec le plus grand nombre possible de personnes. Leurs prétextes sont variés : ils vont de l'action sociale ou de solidarité aux grandes célébrations rituelles du type « 26 juin » (Fête de l'Indépendance) ou Nuit de la Saint-Sylvestre. À la différence des déjeuners et dîners, les bals sont sponsorisés et fonctionnent sur de gros budgets. Ils sont animés par des *disc-jokeys* et des grandes vedettes du *show-business* malgache sous contrat comme Rossy,

Jaobjoby, Bodo etc. Ce qui s'y mange et s'y boit provient directement de Madagascar ou est fourni par des traiteurs malgaches sur la place française. Ces « soirées » sont généralement des occasions de gagner de l'argent pour tous ceux qui, de l'« organisateur » au serveur, les réalisent : il arrive même qu'une association se monte dans le but inavoué d'organiser une unique soirée censée rapporter gros.

À côté de ces machines commerciales, les bals plus discrets et plus conviviaux ont aussi leurs adeptes et se portent bien : de nombreux bals, comme ceux de l'AEOM ou des soirées familiales ou amicales, ont gardé un certain caractère « autogéré » dans la mesure où tous les participants se partagent les dépenses et les tâches. Le vrai point commun entre ces différents bals est en fait qu'on y danse surtout malgache, de l'*afindraindrao* (danse de cour, adaptation des quadrilles occidentaux) au *groove gasy* (*watsa, salegy, basesa, malesa, tosika, tsapike* etc.) en passant par le *blozy* (sorte de danse chaloupée) même si, de temps en temps, on se laisse aller à quelques slows et rocks classiques, à du hip hop, du rap, du Rn'B, du reggae, du seggae, de la techno etc.

Les manifestations culturelles tels que concerts, expositions, conférences etc. et les rencontres commerciales (foires, salons etc.) attirent des publics plus ciblés. Si les expositions (d'art, d'artisanat etc.) et les conférences (thématiques...) commencent à être moins rares, les concerts donnés par des chanteurs et musiciens malgaches, de passage ou établis en France, connaissent une très grande fréquence depuis les années 1990. Il est bien loin le temps où les « événements » musicaux malgaches étaient rares en France. C'était notamment l'époque des concerts du groupe-phare des musiques néo-urbaines malgaches Lolo sy ny Tariny, établi en France en 1982 : l'édition 1983 du Printemps de Bourges et celle de 1984 de la Fête de Lutte ouvrière traditionnellement organisée à Presles ont dû, chacune, enregistrer une brusque hausse de leur public malgache parce que « les Lolo » s'y produisaient. En ces temps aussi, on ne manquait surtout pas les concerts des musiciens malgaches de jazz installés en France comme le Trio Rahoerson, le bassiste Sylvin Marc ou le batteur Tony Rabeson. On ne se lassait pas de venir écouter pour la énième fois au restaurant-brasserie La Périgourdine, place Saint-Michel à Paris, le batteur Franck (Damasy). Des fétards invétérés comme Kanga Ramampy et Prôsy se signalaient dans des bœufs (ou *zébus* pour faire *gasy* !) interminables dans d'incroyables piano-bars parisiens et on traînait volontiers dans les couloirs de certaines stations du métropolitain parisien pour écouter Jacques Rakoto jouer de son saxophone et, après, boire un coup avec lui au bistrot le plus proche.

Dans la dernière période, les immigrés malgaches ont renoué avec les institutions consulaires devenues « plus fréquentables » à leurs yeux : jusque-là, beaucoup d'entre eux les ignoraient sciemment et ne s'inscrivaient même pas sur leurs registres parce qu'ils les considéraient comme étant des « relais de la DGID » (Direction générale de l'information et de la documentation), la police politique des gouvernements de la Seconde République. Les événements organisés et ouverts au grand public à l'Ambassade depuis les débuts de la III<sup>ème</sup> République sont plutôt appréciés favorablement quand ils essayent de mieux

faire connaître Madagascar, son patrimoine et son environnement. Quand toute la « communauté » est conviée, la *garden party* annuelle du 26 juin pour la Fête de l'Indépendance et la Fête de la Musique sont évidemment plutôt appréciées.

### **S'informer, communiquer, spéculer...**

Les médias jouent un rôle important dans la « communauté » malgache en France. La presse de Madagascar est une source d'information largement consultée en France par les ressortissants qui les font circuler entre eux. Mais, tout comme à Madagascar, le premier des médias dans l'émigration reste *ny toho-tsofina* (le « bouche à oreille ») : il constitue un canal relativement rapide de communication de données sur les actualités du pays, sur les personnalités publiques, sur ce qui concerne les Malgaches en France etc. Très souvent manipulées, soit depuis Madagascar, soit par des groupes en France (telle cette rumeur grossière qui insistait avant les législatives françaises de 1997 sur le fait que les Malgaches allaient être exemptés du renouvellement de leur titre de séjour et qu'ils n'avaient plus à se présenter en préfecture), les données transmises en chaîne par ce média relèvent du *honohono* (la rumeur) qui est à la fois un révélateur des incuries de la presse conventionnelle et un contre-pouvoir non-maîtrisable et insaisissable. Très prisé et répercuté par les Malgaches de France qui courent après toutes informations sur Madagascar tout en doutant des versions officielles, le *honohono* fait preuve d'une extraordinaire puissance de construction de la réalité.

La presse malgache en France a d'ailleurs une histoire déjà relativement longue<sup>18</sup>. Si les bulletins d'antan étaient imprimés par procédé typographique, les publications actuelles sont assistées par ordinateur ; entre-temps, il y a eu les feuilles ronéotées. L'ancrage confessionnel ou associatif continue de caractériser, aujourd'hui encore, une grande partie de la presse écrite malgache en France ; mais la dernière période a vu naître des revues et magazines professionnalisés et largement sponsorisés. Les émissions radiophoniques malgaches, quant à elles, se multiplient sur la modulation de fréquence (FM) depuis les années 1980 et gagnent en qualité et en audience. Malheureusement, ces émissions sont désormais en péril du fait des migrations prévues de la FM vers une RNT (Radio numérique terrestre) aux coûts prohibitifs et à la complexité technique qui vont pénaliser les radios libres qui accueillent ces émissions associatives ou communautaires.

Enfin, les Malgaches de France investissent largement l'Internet. D'abord, pour consulter quotidiennement la presse du pays en ligne. Ensuite, pour consacrer cet outil à Madagascar et aux problèmes malgaches, essentiellement à travers des sites commerciaux ou associatifs et des forums de discussion (ou *Serasera*). Les activistes malgaches de l'Internet en France se partagent en fait entre ceux qui vendent du « Madagascar » à tout va et ceux qui font un usage alternatif et citoyen de la Toile même si les deux mouvances ont pu se retrouver

---

18. Voir encadré « Les médias *gasy* de France » en fin d'article.

dans la dynamique qui a construit Hetsika Diaspora, « réseau mondial malgache » qui continue d'exceller à lier entre eux des groupes de compatriotes internautes de Madagascar, d'Europe, d'Amérique, d'Asie, d'Océanie etc. : en 2003, la branche française de celle-ci, Hetsika Diaspora-France, s'est constituée en structure Loi 1901 pour pouvoir travailler à fédérer-coordonner au maximum le monde associatif malgache de l'Hexagone.

### Méta-discours

Ces différents réseaux, médias et événements sont les cadres où, pour les Malgaches de France, se resituent et, éventuellement, se reformulent quelques questions récurrentes : le retour ou non au pays, le décès en émigration, la continuité des pratiques de la culture malgache en France (le *fihavanana*, le parler de la langue, la cuisine, les problèmes d'identité des deuxième et troisième générations etc.). On s'y interroge aussi sur le devenir du pays (les actualités malgaches, la permanence de l'ethnisme, le rôle de l'émigration etc.). La plupart de ces questions expriment de manière quasi psychotique des angoisses existentielles liées aussi au déracinement que l'ambiance du pays d'accueil, où 69 % de la population se déclarent racistes<sup>19</sup>, ne contribue pas à extirper.

Ces ressortissants malgaches restent généralement conscients que, « en s'exilant volontairement », ils n'échappent que très superficiellement à un carcan auquel ils restent viscéralement liés. Ainsi, dans la « communauté », les solutions variées aux problèmes se débattent-elles et se construisent-elles en tenant compte de cette complexité. Par exemple, la Mutuelle de Madagascar, organisme d'assurance et de réassurance créé en 1990 en vue de la prise en charge des frais des funérailles et du rapatriement des corps des adhérents décédés, a de plus en plus de succès « parce qu'il faut que le *taolam-balo*, c'est-à-dire les « huit os » (avant-bras, bras, fémurs et jambes), du défunt réintègre le caveau familial » : être enterré à l'étranger ou revenir dans une urne après incinération restent des issues inacceptables pour la famille au pays. Pour essayer de résoudre un problème, des solutions opposées peuvent être mises en œuvre parallèlement : ainsi, des cours d'apprentissage de la langue malgache se montent dans quelques associations à l'attention des deuxième et troisième générations, tandis que certaines églises envisagent au contraire des cultes en français pour elles.

Autre exemple : la multiplication des manifestations de possession *tromba* au sein de certains groupes d'immigrés malgaches en France traduit une recherche de solutions à des problèmes existentiels d'individus soumis au carcan traditionnel reproduit en émigration et confrontés à l'« horreur économique » libérale dans une citadelle du capitalisme. Ce sont les femmes qui sont les plus opprimées dans cette configuration. Tout comme dans les

---

19. Selon un sondage de l'Institut Louis-Harris qui corroborait le Rapport annuel (2000) sur le racisme de la Commission nationale consultative des droits de l'Homme.

expressions du *tromba* à Madagascar (Althabe, 1969), l'objectif de la « thérapie » est de mettre en exergue voire de théâtraliser la subordination par une parodie des situations et une exagération des gestes et des paroles pour pouvoir dissoudre symboliquement la « crise ».

L'avenir de Madagascar est un sujet sur lequel les Malgaches de France sont généralement intarissables. Ce n'est pas nouveau : déjà pour les anciennes générations ce thème était presque une obsession. Mais si, autrefois, les points de vue convergeaient du fait de l'unité nécessaire face à la colonisation ou pour soutenir l'indépendance obtenue, ce n'est pas le cas maintenant. Les *Gasy* de France d'aujourd'hui, émigrés issus des couches moyennes à Madagascar, aspirent bien sûr dans leur grande majorité au développement de leur pays et pensent qu'il faut éradiquer l'extrême misère dans laquelle est plongé leur peuple – alors qu'une petite minorité de nantis s'enrichit de plus en plus et que les nouvelles technologies de l'information et de la communication approfondissent la fracture sociale existante (Bessis, 1998) –, l'analphabétisme qui remonte, le recul de la forêt, les méfaits du tourisme sexuel etc. Étalaé à la face du monde par les médias internationaux, ce désastre leur est encore plus insupportable, les culpabilise sinon les révolte. Mais les nuances dans les positionnements apparaissent très vite dès que sont abordées les questions relatives à ce qui a pu produire l'impasse actuelle et à ce qu'il faudrait faire pour s'en sortir.

Dans un pêle-mêle, on incrimine comme responsables du malheur présent de Madagascar l'orientation « socialiste révolutionnaire et malgachisante » des années 1970, le revirement (ultra-)libéral de la fin des années 1980 qui se renforce de plus belle aujourd'hui, la corruption clientéliste et généralisée de l'État et des appareils politiques, le cynisme des bailleurs de fonds, des puissances étrangères alliées et des organismes et ONGs internationaux, « qui auraient tout intérêt à ce que la situation pourrisse au maximum pour justifier leur emprise sur la politique malgache », l'incapacité congénitale des bourgeois nationaux à devenir de véritables capitaines d'industrie attelés à relever le pays au lieu de le mettre en coupe réglée, la rapacité des investisseurs étrangers qui investissent la place, la dérive politicienne des hiérarchies religieuses, la trop grande prégnance de la tradition sur les mentalités, les schémas de développement dictés par l'étranger et n'intégrant ni les valeurs malgaches ni l'intérêt national, les clivages réels ou artificiels entre Malgaches etc. À chacun sa vérité, qui est souvent un *a priori* inhérent à un vécu non ou mal digéré ou au contraire à quelque intérêt particulier invouable.

L'éventail des réflexions pour se sortir de cette impasse est généralement fait de délires idéologiques reproduisant souvent des thèmes de la surenchère politicienne à Madagascar et qui vont de l'identitarisme sectaire à l'adaptation à la « pensée unique » (ultra-) libérale. D'un côté, on prétend que le développement est affaire de « cohérence » avec une identité (nationale ou régionale) à raviver : certains « théorisent » ainsi une « nation merina », d'autres la transformation du fief, dont ils participent en tant qu'élite, en « État » habilité à contracter directement avec les traitants étrangers. De l'autre côté, on défend l'idée que le pays doit intégrer la mondialisation capitaliste sans

biaiser : autrement dit, en bonne langue de bois libérale, privatiser, s'ouvrir aux capitaux étrangers et déréglementer à tout va. Entre ces délires, ceux qui ont gardé un peu du sens des réalités malgaches pensent que, en prenant acte de la mondialisation en cours, le pays doit chercher à se construire et maîtriser son destin en valorisant ses ressources physiques et humaines, sa culture et son identité et en réduisant les inégalités.

Ces prises de position sont rarement suivies d'engagements dans l'action : seulement quelques initiatives individuelles de commerce avec l'Asie du Sud-Est et quelques tentatives de *start-up* par des adeptes de la *New economy* sont connues. Tout se passe en fait comme si, dans les polémiques sur le devenir de Madagascar, on était dans une configuration de *kabary* : on se jette des schémas et des projets à la face uniquement pour construire et re-construire du lien, d'autant que tout cela reste idéologique. D'ailleurs, quelque position qu'ils soutiennent, la plupart des *Gasy* de France priorisent leur réussite individuelle en émigration qu'ils légitiment comme étant leur contribution au développement du pays. Impuissance et lassitude devant un processus qui les dépasse ou culpabilité d'avoir fui la misère malgache pour sauver leur peau ? On se perd en conjecture.

### Schizophrénie

Les pratiques en émigration de la culture malgache et l'obsession de la question du devenir de Madagascar ont avant tout des relents de nostalgie. Et la nostalgie n'est plus ce qu'elle a été. Elle ne peut en effet structurer aucune véritable identité commune entre les générations. Entre l'engouement parental pour le *ravitoto*, les bals « tenue correcte exigée » ou les chants et danses folkloriques et l'attrait des plus jeunes (nés ou ayant seulement grandi en France) pour le McDonald's, le hip hop, la techno ou les musiques néo-urbaines malgaches. Entre les rengaines des 30-40 ans et des plus âgés sur leur vécu de la corruption et de la misère au pays et l'absence (ou l'insuffisance) de repères malgaches chez les deuxième et troisième générations.

En tout cas, les pratiques de la culture malgache (aussi bien la langue que les obligations ou les rites) ne peuvent qu'évoluer sensiblement en émigration parce que, pour exister, elles doivent s'adapter aux spécificités de la vie française. Ainsi, le *fihavanana* en émigration n'a-t-il plus ce caractère incontournable qu'il a à Madagascar : il peut être complètement occulté dans les stratégies de vie et de liens sociaux des gens qui, parfois, ne s'y soumettent que pour ne pas se faire mal voir (par exemple, quand il y a un décès dans la famille élargie) et y recourent éventuellement de manière opportuniste et intéressée (dans le cadre l'*atero ka alao* ou pratique du « donner et recevoir »).

En fait, plus généralement, l'immigré malgache flirte souvent avec une sorte de schizophrénie. Il peut passer d'une attitude adaptative, a-critique ou fascinée, qui lui fait mimer la France « beauf » et « battante » (et ainsi s'identifier paradoxalement à l'ethnocentrisme occidental) à des réflexes de défenseur puriste de son héritage socioculturel. Tantôt, il va reproduire à son compte les

poncifs paternalistes véhiculés par l'Occident, dès avant la colonisation, sur la « paresse », l'incompétence, la versatilité ou la corruptibilité des Malgaches. Tantôt, dans un discours puriste il dénoncera, par exemple et à juste titre, la façon détestable, minorisante qu'ont les *Vazaha* de désigner Madagascar par le diminutif « Mada » (comme ils disent aussi « Zimba » pour Zimbabwe) alors que le terme consacré depuis les années 1930 dans l'émigration est quand même « Dago ».

Mais les positionnements des puristes sont généralement intenable : ainsi dénoncent-ils le film très esthétique *Quand les étoiles rencontrent la mer* (1998) de Raymond Rajaonarivelo comme une entreprise de déformation-dénigrement de la réalité et de la culture malgaches parce que ce « cinéaste émigré » montrerait une société barbare qui soumet à la mort ou, au mieux, exclut les affaiblis, les minorités, les gens différents. Déposé devant un parc à bœufs juste après qu'il soit né sous une lune défavorable, un nourrisson survit au piétinement des zébus mais reste estropié, d'où son nom *Kapila* ; *Kapila* chemine dans la vie en puisant ses ressources dans les écosystèmes existants et en s'alliant aux éléments (la terre, le feu, l'eau etc.) et finit par avoir raison de l'adversité et par trouver une porte vers la mer, cet infini qu'il quête. Ce conte philosophique libertaire, surréaliste et écologiste met clairement en exergue les potentialités émancipatrices de l'individu face à l'injustice, face aux systèmes préétablis. Mais, s'il était prévisible que ce film mette en difficulté les idéologues intégristes de l'« identité » malgache, il a aussi déstabilisé les tenants du type d'individualisme issu de la misère malgache des années 1980-1990, voire 2000, qui est loin d'être réellement émancipateur par rapport à la famille et à la tradition comme l'a été celui qui a accompagné le mouvement populaire de mai 1972. Car cet individualisme d'aujourd'hui est très inconséquent et fait que le groupe tout comme l'héritage socioculturel gardent finalement toute leur prégnance : les illustrations qui suivent sont assez révélatrices.

### **Autolimitations**

Malgré leurs problèmes évidents, et plus ou moins durables, d'adaptation et même si nombreux parmi eux vivent dans l'insécurité juridique en matière de droit de séjour ou connaissent les affres du chômage, les *Gasy* constituent en France une « communauté » réputée discrète, peu visible, presque silencieuse, même si, ces dernières années, chacun aura au moins entendu parler de bagarres dans des bals, d'un mort en garde à vue dans un commissariat de la Région parisienne, d'une femme découverte en état avancé de décomposition dans son logement à Marseille, de SDF (« sans domicile fixe ») qui vont de squares en squats ou en couloirs de métro à Paris et des procès médiatiques des « domestiques » malgaches défendues par le Comité France contre l'esclavage moderne. Cette relative discrétion procède à la fois de l'impact de cette éducation traditionnelle qui recommande à un *vahiny* (étranger) – comme l'est

le Malgache en France – de rester à sa place pour être intégré socialement en retour et du type d'individualisme qui règne dans la « communauté ».

Mais, plutôt que d'une « communauté » discrète, il faudrait parler d'individus qui, pris un à un sur leur lieu de résidence ou de travail, extériorisent rarement leurs colères ou leurs désaccords « parce qu'il ne faut pas faire de vagues », « parce que nous ne sommes pas chez nous » : *tano ny azo fa sarotra ny mila* (« préservons les acquis car il est difficile d'en obtenir d'autres ou plus »), répète-t-on à satiété. C'est un fait que beaucoup parmi les *Gasy* de France sont appréciés pour leurs compétences dans les secteurs d'activité et niveaux souvent élevés de hiérarchie professionnelle où ils exercent : provenant généralement des couches moyennes aisées, les Malgaches qui quittent leur île ont des atouts notables pour s'imposer scolairement puis professionnellement dans le pays où ils émigrent. Mais les nombreux ingénieurs, médecins, enseignants, informaticiens, chercheurs scientifiques malgaches qui exercent en France intériorisent tout autant que leurs compatriotes secrétaires, vendeurs, coursiers ou vigiles les exactions sournoises ou caractérisées qu'ils subissent dans le cadre de leur activité. Stratégies gagnantes en termes d'« intégration » formelle peut-être, mais il faudrait en apprécier le prix à payer sur le plan psychologique.

En fait, le plus souvent, ce sont des schémas d'« autolimitation » qui se mettent en œuvre plutôt que des stratégies de conquête ou, encore moins, des mutualisations de ressources car les individus ne veulent envisager que les court et moyen termes pour se préserver face à la jungle de la guerre économique pour laquelle ils se savent ou s'estiment *a priori* démunis : *mibôlaka* (« faire de l'argent » (*vola*) en argot) consiste ainsi à s'adonner à des emplois (éventuellement informels ou au noir) de survie (serveur, fille au pair, livreur etc.) et dont on se contente<sup>20</sup>. Il y a l'exemple de ces Malgaches de France qui ont investi depuis quelques années la filière coursiers-livreurs après que le gardiennage industriel (une véritable sinécure pour les étudiants à une certaine époque, la mienne) et les sex-shops, où ils étaient très nombreux se sont fermés à eux ; ils y sont très appréciés et quelque potentiel économique s'y est constitué, mais peu d'entreprises malgaches se construisent vraiment à partir de cette dynamique. Les coursiers-livreurs malgaches se maintiennent dans leur grande majorité dans le statut de « louageur », convaincus de se faire, à terme, marginaliser par des grands groupes ayant une énorme capacité d'investissement en moyens et pouvant fonctionner avec des prix plus compétitifs qui satisfont des clients qui cherchent systématiquement à réduire au plus bas les coûts qu'ils veulent supporter pour le transport de leurs colis et marchandises. Encore une fois, *tano ny azo fa sarotra ny mila*, « préservons les acquis... ».

---

20. Voir note 11.

En définitive, dans la « communauté » malgache de France, il y a des identités plutôt qu'une identité commune : à la rigueur, celles-là seraient éventuellement constitutives de celle-ci. L'ethnicité et l'origine régionale, mais aussi différentes formes plus urbaines de sociabilité participent aux définitions d'identité. La multi-appartenance à des réseaux sociaux semble d'ailleurs se développer, même si certains regroupements ethniques-familiaux restent quasi automatiques parce que vécus comme « naturels ». Les discours sur soi-même, sur l'autre (malgache en France) mais surtout sur le pays et sur le rapport de soi à lui portent alors souvent l'empreinte du ou des réseaux de référence et d'attache. Enfin, les institutions établies – paroisses, associations, mais aussi émissions radiophoniques et journaux malgaches ainsi que forums sur l'Internet – jouent un rôle actif dans les constructions d'identités et de discours dans l'émigration et sont aussi des lieux et véhicules puissants de leur expression.

Les visions individuelles ou collectives que les Malgaches d'*Andafy* – héros positifs ou désabusés, anti-héros avec ou sans programme – ont d'eux-mêmes et de Madagascar restent fantasmatiques : ce ne sont que « méta-discours » tant que la dialectique entre le discours et le réel ne s'opère pas pleinement. Elles expriment, selon les cas, du pathos, des illusions, des ambiguïtés, des paradoxes ou des fausses certitudes. Elles traduisent un balancement entre permanences et ruptures des repères culturels et allégeances sociales reproduits en émigration. Au pays malgache, exprimer ces nuances ou ces faiblesses est, jusqu'ici, difficilement imaginable ; l'« exil volontaire », par contre, ouvre des espaces de possibles à l'individu et, partant (peut-être), au collectif à ses différents niveaux.

De fait, pour ne pas rester un marché de dupes, la synergie pour le développement<sup>21</sup> tant souhaitée entre le pays et sa diaspora a tout intérêt, au-delà des séductions mutuelles d'usage, à être construite dans le cadre d'une sorte d'« espace public d'intercompréhension » (Habermas, 1981[1987]) où, sans contrainte ni anathèmes conformément à l'éthique communicationnelle, carcans socio-culturels et bien-pensances pourront être confrontés au réel.

## Bibliographie

- ACKERMANN F., *Les communautés protestantes malgaches en Région parisienne*, mémoire de maîtrise, Université Paris 7, 1996.
- ALTHABE G., *Oppression et libération dans l'imaginaire. Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*, Paris, Maspero, 1969.
- BESSIS R., *La vitesse des réseaux en terre malgache*, Paris, EHESS, 1998.
- HABERMAS J., *Theorie des kommunikativen Handelns* (Bd.1 : *Handlungs-rationalität und gesellschaftliche Rationalisierung* ; Bd.2 : *Zu Kritik der funktionalistischen Vernunft*), Frankfurt a M, 1981. [*Théorie de l'Agir*

21. Le pays est, à mon avis, fondé d'attendre de sa diaspora au moins un transfert cohérent de compétences complémentaires à l'existant et un flux d'investissement financier conséquent (dans le cas du Mali, par exemple, l'apport financier de la communauté malienne de France, pourtant composée majoritairement de travailleurs peu qualifiés donc de bas salaires, est supérieur à l'aide publique française !).

- communicationnel* (vol. 1 : *Rationalisation de la société* ; vol. 2 : *Pour une critique de la raison fonctionnaliste*), trad. franç., Paris, Fayard, 1987].
- RABEHERIFARA J.-C., « Les réorganisations centrales de la régression vers l'ethnisme contre la démocratie. L'exemple de Madagascar », in *Charte européenne*, n° 2, 1993.
- RAKOTOSON M., *Elle, au printemps*, Paris, Sépia Poche, 1996.
- RANDRIAMAROLAZA L.-P., « Respecter le Droit sans oublier la Justice. Les fourches caudines de la transition démocratique à Madagascar », in M. Esoavelomandroso & G. Feltz (dir.), *Démocratie et développement*, Paris, Karthala, 1994.
- RANDRIANJA S., *Le Parti communiste de la Région de Madagascar (1936-1938)*, Fianarantsoa, Foi et Justice, 1989.
- RASOLONIAINA B., *Les Malgaches de Paris : Le malgache, le français et la langue métissée*, Paris, INALCO (CEROI), 1995.

### La galaxie des *fiangonana gasy* en France

Les catholiques malgaches de France sont organisés en 14 « communautés » (de ville) regroupées dans la FKMP (*Fiangonana katolika malagasy eto Frantsa*, « Union fédérale des communautés catholiques malgaches de France » ou UFCCMF). Ils sont moins marqués par les conflits internes et les divisions ethniques du fait que le catholicisme fonctionne suivant une structure hiérarchique strictement centralisée et que, à Madagascar, il s'est surtout implanté dans les franges dominées de la population plus portées, en pratique, à l'unité entre elles.

Les protestants malgaches sont répartis entre :

- la FPMA (*Fiangonana protestanta malagasy ety An-dafy*, « Église protestante malgache en France »), constituée en 1959 mais légalisée seulement en 1963, regroupant des luthériens et des réformés, composée aujourd'hui de 22 *tafo* (paroisses dans le langage de cette mouvance) sur toute la France et autonomisée en 1996 ;

- la FMP Wagner (*Fiangonana malagasy protestanta*, « Église protestante malgache ») qui regroupe des réformés ayant rompu avec la FPMA en 1978 mais se disant plus proche de l'ERF (« Église réformée de France ») que de la FJKM (« Église de Jésus-Christ à Madagascar »), l'église-mère à Madagascar ;

- la FPKM Montrouge (*Fiangonana protestanta kristiana malagasy*, « Église protestante chrétienne malgache »), créée en avril 1985 d'une scission de la FMP Wagner et aspirant à être reconnue comme la FJKM-Paris ;

- l'ELMF (« Église luthérienne malgache en France »), issue d'une scission d'avec la FPMA et inaugurée le 20 juin 1993.

Les démarcations de type ethnique ou castéique sont de plus en plus fréquentes chez les protestants malgaches de France : la paroisse FPMA parisienne Pentemont serait composée à 95% de Merina et la paroisse FMP Wagner serait investie par les *andriana* etc. Ces démarcations traduisent de véritables stratégies de rassemblement sectaire et d'entrisme appuyées sur le racolage, le clientélisme et le développement de l'endogamie ethnique, clanique ou de caste. Beaucoup de protestants originaires des régions côtières ou descendants d'anciens esclaves désertent certaines paroisses malgaches à cause de cette mainmise merina ou *andriana* et préfèrent fréquenter les temples français.

L'autre fait nouveau aujourd'hui est que la FPMA et l'ELMF ont en leur sein des fondamentalistes organisés issus du *Fifohazana* (« Mouvement de Réveil »), branche à part entière de la FFPM (*Fiombonan'ny fiangonana protestanta eto Madagasikara*, « Fédération des églises protestantes de Madagascar ») au pays. Les revivalistes, mal acceptés par la majorité des protestants malgaches de France (notamment par les réformés) mais implantés dans beaucoup de *tafo* de province, excellent dans une intense activité sociale, confinent les paroissiens dans des pratiques rigoristes (soirées dansantes et spectacles « impies » sont mal vus), contrôlent désormais la paroisse FPMA parisienne Pentemont et commencent à peser sur les instances synodales centrales. Depuis quelques années, les revivalistes tentent d'imposer la création à Gardanne (dans le Sud de la France) et à Pourru-Saint-Rémy (dans le Nord) de *toby*, camps de formation de « bergers » et de pratique d'exorcisme sur les malades, selon le modèle d'Ankaramalaza à Madagascar.

D'autres groupes chrétiens, de taille plus modeste, sont établis en région parisienne : la « Communauté adventiste malgache » dispose de deux paroisses (Paris et Issy-les-Moulineaux), la vingtaine d'autres groupes provinciaux d'adeptes fréquentant les paroisses françaises existantes ; les anglicans malgaches forment, à Paris, une branche de la paroisse Saint-Georges de rite liturgique *High Church* (plus proche du catholicisme de ses origines) tel qu'il est pratiqué à Madagascar.

[Note rédigée en 2002 (Source : Ackermann, 1996)]

### Les médias gasy de France

L'histoire de la presse malgache en France a sans doute commencé avec le mensuel catholique *Ry Tanora Mpino* (« Jeunes croyants ») édité à partir de 1920, puis le bimestriel, catholique aussi, *Zoky* (« Aînés ») à partir de 1936. Bien plus tard, on trouve les publications anciennes, *Samy isika* (« Entre nous ») et *Takela-baovao* (« Feuilles de nouvelles »), de l'AEOM. On remarque dans les années 1970-1980 la parution régulière du *Bulletin de l'APARSMAD* (Association pour l'avancement de la recherche scientifique à Madagascar). Cette presse d'immigrés malgaches a compté un petit trublion sympathique, le périodique satirique et critique des années 1980 *Gisa Avo vava* (dont la traduction libre serait « L'Oie Grande Gueule » ou « L'Oie râleuse »), avec un jeu de mot sur *Gasy* et *Gisa*, et dont la philosophie était proche de celle du *Canard enchaîné*. En 1990 s'est créée l'éphémère *Lettre mensuelle sur Madagascar* (LMM), mensuel d'information et d'analyse qui a fini par servir de tremplin politique à quelques dirigeants de la mouvance d'opposition *Hery velona* (« Forces vives ») qui se sont auto-proclamés « porte-parole de la diaspora ». Vers 1994, une autre fraction *Hery velona* de France sort le mensuel *Madagasikara Info* qui cessera de paraître en 1996-1997.

À la virulence politicienne (néo-)libérale de certaines publications de la première moitié des années 1990 a succédé une orientation plus informative et plus réflexive des journaux, bulletins et revues faits par des Malgaches en France. C'est ainsi que le trimestriel francophone *Madagascar Magazine* se consacre aux échanges économiques, commerciaux, culturels et touristiques. Le bimestriel protestant *Vatsy* (« Viatique », organe de la FPMA depuis 1976), le catholique *Olom-Baovao* (« Homme nouveau », organe de l'UFCCMF), *Antso* (« Appel », organe de l'AEOM) ainsi que des publications de Malgaches de province, comme *I.N.V ?* (pour « *Inona ny vaovao ?* », « Quoi de neuf ? ») à Bordeaux, sont des journaux à la fois de liaison et d'analyse. De son côté, le *Bulletin de liaison du KmzMF* s'adresse à l'ensemble de la « communauté » pour livrer des informations sur les difficultés administratives de séjour que rencontrent les Malgaches en France et contribuer à la réflexion sur leurs résolutions possibles. Enfin, on trouve des sélections de la presse écrite au pays dans le bulletin de l'ambassade de Madagascar en France.

Des émissions radiophoniques sont faites par des Malgaches pour les Malgaches sur les bandes FM. Citons notamment les émissions malgaches de *Radio Gazelle* à Marseille et de *Radio Soleil* à Toulouse, l'émission « Ravinala » sur *Fréquence Pluriel-Lyon* ainsi que « Fenêtres sur Madagascar » sur *Radio Enghien-98Mhz* et « Les Échos du Capricorne » sur *RFPP - Radio Fréquence Paris-Plurielle-106.3* dans la région parisienne. Ces émissions sont en malgache et/ou en français, diffusent des musiques malgaches, donnent des nouvelles du pays, traitent des questions culturelles, proposent des débats, annoncent les événements malgaches en France, font participer les auditeurs et donnent même, dans certains cas, des recettes de cuisine.

Signalons quelques sites web d'information développés par des Malgaches de France : [www.echoscapricorne.org](http://www.echoscapricorne.org) (pour l'émission radiophonique parisienne « Les Échos du Capricorne »), [www.radiopluriel.fr/spip/Ravinala/](http://www.radiopluriel.fr/spip/Ravinala/) (pour l'émission lyonnaise *Ravinala*), [www.madagascarmagazine.com](http://www.madagascarmagazine.com) (pour *Madagascar Magazine*), <http://gazety.malagasy.org> (pour *Gazety*), [www.croissance.com](http://www.croissance.com) (« Le carrefour des entrepreneurs et de la diaspora malgache »), [www.madaplus.fr](http://www.madaplus.fr) (« Journal des actualités et événements malgaches »), [www.madagate.com](http://www.madagate.com), [www.sobika.com](http://www.sobika.com) (« le site des Malgaches dans le monde ») etc.

Signalons aussi quelques forums développés par des *Gasy d'Andafy* : [serasera.org](http://serasera.org), [serasera.com](http://serasera.com) et [HETSIKA-DIASPORA@yahoo.com](mailto:HETSIKA-DIASPORA@yahoo.com) (accès réservé aux membres dans tous ces cas).

[Note initialement rédigée en 2002 et mise à jour par la suite]

DEUXIÈME PARTIE

**MÉDIATEURS DU RELIGIEUX  
EN CONTEXTE DE MUTATIONS**



## 8

# **Rabai, à la croisée des chemins : l'engagement missionnaire au combat pour la libération des esclaves (côte est-africaine, 1840-1907)**

Marie Pierre BALLARIN\*

Ces lignes sont le fruit des premières réflexions autour d'un terrain nouveau que je viens d'investir : la région de Mombasa sur la côte kenyane. Elles sont loin de présenter un travail abouti, mais sont les prémices d'une analyse plus longue que je souhaite mener sur le site de Rabai à la charnière du passé missionnaire et de l'histoire de la lutte contre l'esclavage dans la zone de l'océan Indien Occidental. Dans le même temps, nous sommes au cœur de l'ethnographie mijikenda méconnue en France et pourtant si riche du point de vue de l'anthropologie culturelle et qui s'inscrit profondément dans le local. En ce sens, cette démarche se situe dans la lignée de l'enseignement de Françoise Raison-Jourde, qui a été mon professeure depuis la première année d'université et qui a dirigé ma thèse de doctorat sur les reliquaires royaux de l'Ouest sakalava à Madagascar<sup>1</sup>.

Rabai, à 30 km de Mombasa, est une des premières implantations de la mission anglicane CMS (*Church Missionary Society*) dans ce qui est l'actuel Kenya et a, de fait, représenté un centre important de diffusion du christianisme en Afrique de l'Est. Elle a été créée en 1845 par le Dr Krapf, missionnaire luthérien, sur l'un des sites originels d'installation des populations côtières mijikenda, de langue bantou, dont l'ancrage identitaire est concrétisé par les formations forestières *kayas* considérées comme sacrées. En même temps que son action de propagation du christianisme, la CMS a recueilli des esclaves venus du lac Malawi et du Tanganyika qui faisaient, dans l'océan Indien, l'objet d'un commerce contrôlé par l'élite de Mombasa et de Zanzibar. Les implantations de la mission ont ainsi servi de refuge aux populations serviles qui travaillaient dans les plantations des grandes familles omanaises du sud au nord de la côte. Ces esclaves réfugiés et/ou libérés ont « fait souche » dans plusieurs endroits : à Rabai et à Frere-Town. Frere-Town, aujourd'hui en zone

---

\* IRD – CIM, *Fort-Jesus Museum, Mombasa*.

1. M.-P. Ballarin, *Reliques royales à Madagascar. Sources de légitimation et enjeu de pouvoir*, Karthala, Paris, 2000, 463 p.

suburbaine de Mombasa, a été créée en 1873, à la suite de la signature du traité entre Sir Bartle Frere et le sultan Saïd Bargash de Zanzibar pour abriter les esclaves libérés par les patrouilles des navires britanniques. Rabai et Frere-Town marqueront durablement l'histoire de la côte kenyane car elles ont accueilli ces populations qui se sont adaptées de manière satisfaisante. Celles-ci sont encore de nos jours identifiables et parfois se revendiquent comme des communautés distinctes car elles ont pratiqué l'endogamie, encouragée par les missionnaires, surtout à Frere-Town.

### **Rabai à la croisée des chemins**

Rabai a une histoire qui intrigue : première implantation de la mission anglicane en Afrique de l'Est, refuge de populations d'origine servile et emplacement de cinq forêts *kayas*. Malgré les intermariages, deux groupes semblent toujours se distinguer aujourd'hui : l'un lié à la mission, dont l'ascendance est en partie servile, et l'autre qui a en charge la préservation des *kayas*. Les historiens qui ont écrit sur la région et sur Rabai sont peu nombreux ; chacun prenant ce pour quoi il était venu. Fred Morton, l'un des pionniers, est le premier à avoir réfléchi sur le site, montrant à quel point son passé était riche, mais, dans le même temps il ne s'est intéressé qu'au combat de la libération des esclaves au travers de la relation souvent houleuse entre missionnaires de la CMS, entre eux d'abord, ensuite avec les grands propriétaires terriens d'origine omanaise et les premiers colonisateurs britanniques. Il est cependant le seul à avoir réalisé une première analyse de la société de Rabai dans son ensemble entre 1873 et 1907 en utilisant à la fois des sources archivistiques et des enquêtes orales lors d'un terrain effectué au début des années 1970. L'autre aspect qui a été mis en exergue jusqu'à présent est l'œuvre de Krapf et Rebmann, les fondateurs de la mission de la CMS de Rabai, points-phares de la mémoire germanique en Afrique de l'Est. Dans l'ensemble, peu d'attention a été prêtée à la société aravai originelle et peu a été écrit sur la culture mijikenda, partiellement connue grâce au travail de l'équipe de Fort-Jesus des *National Museum of Kenya* et de chercheurs tels que Thomas Spear (1978) et Justin Willis (1993)<sup>2</sup>. L'apport de J. Willis est fondamental dans le sens où il a su montrer que les Mijikenda n'ont pas représenté un groupe ethnique unifié mais qu'il s'agit bien d'une appellation créée sous la colonisation, destinée à catégoriser les deux principaux groupes côtiers. Quelques années auparavant, Thomas Spear a offert une vision plutôt ethno-centrique, tout en montrant qu'il ne s'agissait pas d'une société vivant en vase clos mais au contraire qu'elle a été prise dans un système d'échanges économiques et politiques sur le long terme depuis au moins le XVI<sup>e</sup> siècle. D'un point de vue plus anthropologique, les recherches sur la société Giriama de David Parkin ainsi que celles plus récentes de Linda Giles et de Monica Udvardy ont su montrer la complexité de

---

2. Cf. bibliographie.

l'organisation sociale et rituelle de ce groupe, pris dans l'ensemble plus large de la culture mijikenda.

Selon leurs traditions orales, les Mijikenda qui incluent les Agiriama, Akambe, Arihe, Aravai, Achonyi, Adigo, Aduruma, Adzihana et Akauma, seraient venus d'un territoire mythique, Singwaya (Sud Somalie) et se seraient établis dans la région au cours du XVI<sup>e</sup> siècle afin de faire face à la menace d'un groupe de pasteurs venu du Nord. Le mythe Singwaya révèle les enjeux autour de l'ethnicité et les rapports que ces groupes ont entretenus avec les Swahili, leurs voisins, ainsi que la distinction forte entre une zone urbaine active et un arrière-pays considéré comme arriéré<sup>3</sup>. Originellement, les Mijikenda se sont installés dans six emplacements fortifiés sur des collines boisées ou *kayas* dans le dessein de contrer ce danger en provenance du Nord. Trois autres *kayas* ont été ajoutées après. Cet ancrage autour de neuf *kayas* a défini chacun des neuf groupes qui ont créé les Mijikenda. Thomas Spear a produit la première contribution scientifique sur ces *kayas*, aujourd'hui considérée comme une référence en histoire orale. Il a mis l'accent sur l'importance des *kayas* comme référents identitaires majeurs, argumentant sur le fait que chacun des neuf groupes avait sa propre *kaya*. Or les recherches menées par le CFCU (*Coastal Forest Unit for Conservation*, créé en 1992 par les *National Museums of Kenya*) ainsi que les travaux de Justin Willis ont permis d'identifier environ une cinquantaine de *kayas*. Par la suite, au XIX<sup>e</sup> siècle lorsque les conditions de vie se sont pacifiées, les Mijikenda ont commencé à s'installer en dehors des forêts. Les implantations originelles furent maintenues comme lieux sacrés et places funéraires. Les aînés des lignages, « *elders* », se constituèrent en groupe dans le dessein de préserver ces lieux et, à chaque groupe mijikenda, fut attribué un site ancestral.

Dans le même temps, des règles strictes furent mises en place afin de garantir la sacralité des forêts concernées : coupe de bois et de végétation interdite, habitudes vestimentaires particulières, accès réservés aux « *elders* » notamment dans les endroits à haute valeur magique où sont conservés, enterrés, les *fangos*, charmes protecteurs de la communauté, enfin, création de circuits bien gardés. La délimitation entre terre d'usage et terre sacrée est ainsi devenue pertinente. Aujourd'hui, les *kayas* sont toujours l'objet de cérémonies traditionnelles comme les rituels de pluie et de bonne harmonie de la communauté. À Rabai, le cycle cérémoniel annuel est toujours actif et le conseil des anciens se tient tous les lundis délibérant sur les problèmes rencontrés par les habitants en même temps que pour le bien-être de la communauté dans son entier.

D'autre part, le territoire de la mission en elle-même comporte aujourd'hui les éléments suivants qui ont été classés monuments historiques, au même titre

---

3. C'est une question sur laquelle se sont heurtés T. Spear et J. Willis. A. Robic (2008), dans son master d'histoire sur l'apport du missionnaire Krapf sur le site de Rabai, a réalisé une mise à jour historiographique utile à ce sujet.

que les cinq forêts *kayas* de Rabai<sup>4</sup> : St. Paul's church, Krapf et Rebmman's Cottages, la première église, l'Isaac Nyundo Primary School, le Krapf Memorial Secondary School et enfin le cimetière, près de l'église, divisé en deux parties, l'une pour les missionnaires européens, l'autre pour leurs collègues africains. C'est cependant sur l'histoire de la fondation de la mission et l'engagement de ces membres dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle que je souhaite m'attarder ici. L'investissement des missionnaires, africains ou européens, à Rabai a été profond. En 1895, l'un d'entre eux écrit : « I do thank God for giving me this village work. I do not think (if it were a question of choice) I could have chosen any work I would rather do than this »<sup>5</sup>. Nous verrons comment ils se sont consacrés non seulement au travail d'évangélisation, mais également au combat contre la traite et ont souvent subi les foudres de la part des marchands d'esclaves autant que de leurs propres autorités.

### Rabai et la question des esclaves

#### *La fondation de la mission*

La mission de Rabai a été fondée par deux missionnaires luthériens employés par la *Church Missionary Society*, anglicane, Johan Ludwig Krapf et Johannes Rebmman en 1846<sup>6</sup>. Auparavant Krapf œuvre en Abyssinie (Éthiopie) dans le but de convertir les populations Galla, mais subit la pression de l'Église orthodoxe d'Éthiopie. En 1844, après s'être marié en Égypte avec une jeune missionnaire du nom de Rosine, il arrive à Mombasa après un court séjour à Zanzibar et se rend à Rabai, dans l'espoir d'établir une mission parmi les populations de l'intérieur, réputées « sauvages » par les premiers Européens... les *Wanyka*, connues aujourd'hui sous le nom de Mijikenda. L'histoire dit qu'il fut accueilli chaleureusement par Jindwa, l'aîné du groupe d'anciens (*elders*) en charge des *kayas*, malgré la crainte des *Wanyka* devant ce « blanc » (*mzungu*), pris pour un fantôme. Jindwa l'autorisa à installer la mission en dehors et loin de la *kaya* Mudzimuvya qui était alors toujours habitée à l'époque. C'est autour d'elle que se bâtit le Rabai moderne.

Krapf se retrouve très vite seul car il perd sa femme et leur enfant, victimes de la malaria. Leur tombe sur le site du *Krapf Memorial*, toujours visible à Nyali, quartier résidentiel de Mombasa, est un lieu de mémoire important, sous l'autorité des *National Museums of Kenya*, non seulement pour la CMS mais

- 
4. Le 7 juillet 2008, 11 *kayas* ont été inscrites sur la liste du *Patrimoine Mondial de l'Humanité* de l'UNESCO dont trois situées à Rabai.
  5. Archives de la *Church Missionary Society* (CMS), Birmingham, *Letter Book*, octobre 1895, p. 13.
  6. Krapf a laissé un héritage important en matière de linguistique et d'ethnographie. Il a travaillé sur une grammaire du kiswahili et fut le premier à transcrire l'anglais en kiswahili. Il fit de même pour l'Ancien Testament. Voir J. L. Krapf, 1860, 1882, et CMS, CA 5 0 16, « Excursions to the country of the Wanika tribe at Rabbai, and visit of the wakama people at Endila », 29 janvier 1845 et suivantes.

également pour les autorités allemandes qui participent à son entretien. Johannes Rebmann le rejoint en 1846 et ensemble ils travailleront à l'expansion de la mission, avec un succès très mitigé au début. Rebmann et Krapf vont, non seulement œuvrer pour la CMS, mais également gagner une réputation de grands explorateurs. Le premier « découvre » le Mont Kilimanjaro en 1848 ; le second le Mont Kenya. En 1855, Krapf, malade, quitte Rabai, laissant seul Rebmann qui y restera vingt ans entouré d'un petit groupe de chrétiens. Ils auront ouvert la première école missionnaire d'Afrique de l'Est et construit une des premières églises à Rabai en 1848 qui abrite aujourd'hui le *Krapf Memorial museum* retraçant l'histoire de l'arrivée de Krapf, l'implication de la mission dans l'histoire anti-esclavagiste et mettant en valeur certains aspects de la culture, très riche, d'un point de vue ethnographique, des Mijikenda. L'histoire de la mission est de fait entièrement liée à celle des *kayas* et c'est, en partie, ce double héritage (voire triple si l'on considère son importance dans le combat pour la libération des esclaves), qui fait aujourd'hui de Rabai un lieu extrêmement intéressant.

Au même moment, autour de 1848 le révérend William Salter Price et sa femme établissent en Inde une mission à Nasik, à environ 150 km de Bombay, sous l'autorité de la CMS. Bombay est l'un des endroits phares de la campagne britannique anti-esclavagiste. Dans les années 1830, des Africains pris par les croiseurs britanniques sur les navires des traitants parcourant l'océan Indien occidental, la Mer Rouge et le Golfe Persique, ont été envoyés dans les Indes Britanniques (200 en 1835) et placés dans des familles ou institutions charitables de Bombay. Sir Bartle Frere y est alors gouverneur et voit en eux un réservoir d'interprètes et d'assistants qui serviront à explorer la côte est africaine. Un « village chrétien » naît ainsi, sous l'impulsion de Price, et devient un asile pour ces jeunes africains libérés de l'esclavage. Il sera connu sous le nom de « l'orphelinat de Nasik ». Les rescapés sont éduqués, instruits religieusement et reçoivent une formation technique (notamment dans la construction et la menuiserie). De fait, dans les années 1860, lorsque la mission de Rabai est sur le point de fermer car les populations *aravai* n'adhèrent pas au christianisme, Rebmann reçoit l'apport de deux étudiants de Price, William Henry Jones et Ishmael Semler, dans le but d'aider le révérend Johan Rebmann, usé et aveugle. Quatre autres « Africains de Bombay », George et Priscilla David, Polly et Andrew William les rejoindront ; l'œuvre évangélicatrice prendra ainsi un nouvel essor.

#### « Watoro na mateka » à Rabai

Avec l'amplification de la campagne anti-esclavagiste, Mombasa et la zone côtière deviennent des points d'attache importants. En 1873, Sir Bartle Frere négocie le traité avec le sultan Bargash (« The Frere Treaty ») et invite le révérend Price à venir établir à Mombasa un village chrétien pour accueillir les esclaves libérés. Frere-Town est créée en 1873 et prend en charge des Africains

repris par les navires de la *British anti-slavery Naval Patrol*<sup>7</sup>. Cette station se distinguera ainsi car elle sera réservée aux populations libérées par les Anglais tandis que d'autres, tels que Rabai ou *Fuladoyo* près de Malindi<sup>8</sup> plus au nord, abriteront plus de *runaways* (des échappés des plantations) qui feront l'objet d'attaques des propriétaires souhaitant reprendre leurs esclaves. De fait, J. Willis et Morton ont bien montré que les esclaves pris en en charge par les missionnaires n'ont pas formé une communauté unifiée mais composée de deux types de populations d'origine servile : les *runaways* ou *watoro* qui auront fui les plantations des grandes familles omanaises Busaidi et Mazrui à Gasi, Mombasa, Takaungu, Malindi, Lamu. Et ceux qui auront été libérés sur les bateaux britanniques, les *mateka*. Les missionnaires s'emploieront à les abriter dans des endroits différents en fonction de leur statut de *watoro* ou de *mateka* : Rabai, Fuladoyo, Ribe, Mazeras, Frere-Town...<sup>9</sup>.

À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, Rabai comporte ainsi une communauté importante, très spécifique, esclaves, « les gens de la mission » ou *wamisheni*, que l'on peut décomposer en trois groupes. En 1888, sur environ 1200 esclaves vivant à Rabai, près de 900 sont formés de fugitifs, les *watoro*, pour la plupart venus des plantations des Busaidi et des Mazrui et nés en esclavage, souvent musulmans. Les *mateka* forment la deuxième composante. Principalement originaires du lac Malawi et du sud du Tanganyika, ce sont ceux qui ont été libérés par les navires britanniques. La troisième est celle des « Africains de Bombay » qui ont constitué une communauté de 28 couples à Rabai et qui est la plus éduquée, parlant anglais et kiswahili se distinguant ainsi des autres groupes. Morton estime qu'autour de la Première Guerre mondiale, une personne sur cinq dans les environs immédiats était un *wamisheni*. Ils formeront une communauté, distincte des groupes locaux *aravai*, particulière et installée sur les terres données par la Mission. Ils ont adhéré massivement au christianisme fréquentant assidûment l'église, plaçant leurs enfants dans les écoles missionnaires et se faisant baptiser. Ils seront artisans, paysans, marchands, serviront dans le gouvernement colonial britannique. Ceux nés sur les plantations des Omanais ont conservé un certain nombre de leurs traits culturels antérieurs, notamment l'islam (il y a aujourd'hui plusieurs mosquées à Rabai). D'autres ont continué d'observer nombre de pratiques de leur terre d'origine comme des rituels de puberté et des danses tout en embrassant la culture

---

7. Morton, 1990, p. 26-27, 111, 118.

8. Fuladoyo est une station missionnaire créée par un Giriama converti du nom de Koi qui a donné vie à l'établissement missionnaire et accueilli de nombreux *watoro* qui ont vécu dans des conditions extrêmement précaires. Dans l'ensemble, les *runaways* sont perçus comme un groupe de fugitifs, parfois dangereux, ayant intégré des bandes de mercenaires. Ils seront indésirables dans les établissements directement sous la protection de la CMS comme Rabai ou Frere-Town. Des fouilles archéologiques sont en cours.

9. Rabai sera négligé lorsque Frere-Town prendra de l'ampleur car plus saine et encadrant mieux les populations libérées. La communauté de « Frere » aura un comportement plus endogamique que les *Wamisheni* de Rabai, ce qui est encore très visible de nos jours. Enquêtes en cours, H. Kiriamia et M.-P. Ballarin.

mijikenda de Rabai<sup>10</sup>. La capacité d'adaptation de cette population aux groupes autochtones s'est réalisée par le fait que les intermariages ont été nombreux et que beaucoup d'hommes ont pris des femmes dans les clans *aravai*. « Today many persons who call themselves « Arabai » are descended from ex-slaves », écrivait Fred Morton dans les années 1980. C'est encore vrai aujourd'hui et la plupart des familles dont un ancêtre est venu par l'esclavage des *wamisheni* sont connues<sup>11</sup>.

Tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, les *Wamisheni* se sont mélangés aux populations *Aravai* et sont allés dans le sens de l'intégration malgré des altercations dans les moments difficiles (grandes famines autour des années 1894-1895, attaques de la mission par les propriétaires d'esclaves, relations parfois conflictuelles avec les *elders*) et ont resurgi de façon conjoncturelle à l'époque coloniale, notamment dans les années 1940. Un clivage est patent entre groupes « éduqués » et *Arabai* : les premiers sont alors appelés les nouveaux venus « *Whenda Kudza* » par les seconds, les « *Vihumbo* » ou locaux<sup>12</sup>. De fait, l'héritage de la CMS est lourd à Rabai.

### **L'engagement missionnaire : William Jones et Miss Ackerman**

#### *L'élan abolitionniste de William Jones*

L'arrivée des six « Africains de Bombay » à Rabai a un impact très important sur le développement de la mission notamment avec William Jones, lui-même rescapé, qui prendra à cœur la libération d'autres esclaves et recueillera de nombreux esclaves fugitifs. Son investissement a durablement marqué la mission qui a connu un franc succès dans les années 1880 contribuant à la formation de la communauté des *Wamisheni*. D'abord sous l'autorité de plusieurs missionnaires européens, dont Binns qui est une figure importante de la CMS à Mombasa ayant beaucoup œuvré pour Frere-Town, mais avec

10. F. Morton soulignait cela dans « Children of Ham » (1990). Lors d'enquêtes effectuées plus récemment, ces pratiques culturelles et culturelles restent en mémoire comme appartenant à « ceux qui sont venus d'ailleurs ». M.-P. Ballarin, enquêtes à Rabai, 2006-2007.

11. Les enquêtes menées en 2007 à Rabai ont révélé que ceux qui se considèrent comme autochtones estiment que les *Wamisheni* ont profité de ce que la mission leur a donné l'éducation et la terre ce qui a désavantagé la communauté *aravai* originelle.

12. Interview de Fredrich Fukwe, 27 mars 2006, Rabai. Cf. aussi Morton, 1990. Fredrich Fukwe est le fils de Befuke, *elder* courtisé par les gouvernements post-coloniaux. Lui-même est un chrétien, engagé auprès de l'église, mais continue de s'impliquer dans les enjeux liés à la préservation des *kayas*. En 2001, suite à l'expiration du bail de 99 ans sur lequel repose la terre de la mission, un des *kayas elders*, Bendaza Mutsovi, a demandé le retour de cette portion de terre à la communauté. L'administration de l'église a refusé et le conseil de l'église, dont Fredrich Fukwe fait partie, a demandé l'extension du bail auprès du « *Land Commission* » de Nairobi. Cette institution n'a pas répondu jusqu'à aujourd'hui et la mission demeure avec environ quatre acres autour de l'église. C'est une solution du « fait accompli », en faveur ni de l'administration de l'église ni de la communauté des *kayas*, mais des usagers de cette terre, qui sont issus des familles serviles et considérés désormais comme les propriétaires légaux.

lesquels il a entretenu des relations difficiles. Il restera seul entre 1884 et 1888 en charge de la mission et saura composer avec soin avec les populations *aravai* qu'il respecte : allié de sang avec plusieurs groupes, parlant le *kirabai* et s'ouvrant ainsi les portes des *kayas*. Les croyances mijikenda et l'acceptation de l'islam vont coexister tout au long de son ministère agissant en cela différemment des pasteurs européens. Enfin, il fait de Rabai le refuge des « *runaways* » contre le souhait de ces supérieurs hiérarchiques et des autorités britanniques qui ont tout fait pour éviter les conflits avec les marchands d'esclaves et les grands propriétaires terriens puisque l'esclavage sera légal dans les domaines du Sultan (la région de Mombasa est alors sous l'autorité du sultan de Zanzibar) jusqu'à son abolition en 1907<sup>13</sup>.

Né Yao dans la région du lac Malawi, William Jones fut vendu à Kilwa et envoyé à Zanzibar. Par la suite, il fut transféré à Bombay par l'Oman où il est recueilli par un couple ayant établi un orphelinat pour jeunes garçons. À la mort de son bienfaiteur, il est pris sous l'aile d'un missionnaire de la CMS, Gottfried Deimler, ami de Krapf et Rebmann avec Ishmael Semler, un garçon ayant suivi le même parcours. Ils se marièrent tous deux à des jeunes femmes *galla*, esclaves libérées elles aussi. Mis au service de Rebmann, vieillissant et aigri à Rabai, il préfère rejoindre les UMCA de Zanzibar. En 1868, il est de retour à Mombasa pour la CMS et sert d'intermédiaire entre la mission et les populations mijikenda mais, touché par la mort de sa femme, il démissionne et part en Inde. Lorsqu'il revient six années plus tard, c'est au moment où le révérend Price lance le projet Frere-Town. En 1876, il est assigné à la mission de Rabai sous la direction d'Henri Binns. Il se consacre aux populations serviles libérées ce qui lui vaut une grande admiration de la part de Fred Morton. Frere-Town concentre alors toute l'attention des missionnaires européens tandis que Rabai sera laissée dans les mains d'Africains, secondés par de jeunes femmes, comme Maria Ackerman sur laquelle nous reviendrons. À partir de 1882, Jones est en poste à Rabai. À partir de 1884, il a l'entière responsabilité de la mission. Il est apprécié par ses supérieurs pour son investissement personnel et ses qualités de prêcheur. L'évangélisation des Mijikenda repose sur ses épaules. Sous son influence, la mission grossit rapidement. De 1884 à 1888, le nombre de chrétiens baptisés quadruple passant de 510 à 2 090. Croissance qui est attribuée entre autres au mouvement d'esclaves libérés recueillis à Frere-Town puis envoyés à Rabai afin de coloniser la terre. Les gens de la mission s'installent ainsi sur une grande portion de terre non utilisée par les *Aravai*, occupant toujours le sommet des collines de Rabai. L'action de Jones auprès des populations locales a contribué au succès de la mission qu'il considérait comme son domaine : arbitrant les querelles, s'initiant aux clans *aravai* et respectant les pratiques culturelles des *kayas*.

---

13. À partir de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, les Busaidi font de Zanzibar leur base politique en même temps qu'ils développent les plantations de girofliers et participent activement au commerce de traite. Ils créent ainsi un vaste empire commercial. Les Mazrui sont aussi des Omanais contrôlant Mombasa pour le compte du Sultanat de Mascate mais ils perdent le pouvoir lorsque les Busaidi prennent le contrôle de la région.

Le problème est venu du fait qu'il contrevint aux règles de la CMS qui refusait l'accès de la mission aux *runaways*, échappés des plantations côtières, souvent armés et considérés comme dangereux.

En octobre 1888, l'*Imperial British East Africa Company* (IBEACO) est établie sous la férule de George S. Mackenzie à Mombasa, alors sous l'autorité de la dynastie Busaidi de Zanzibar. L'arrivée du Britannique, qui se heurte à la colère des propriétaires d'esclaves de la côte, privés de cette main-d'œuvre servile et en tenant responsables les missionnaires, oblige les autorités de la CMS à se pencher sur la question de ces *runaways*. Le révérend Price ne cache pas alors sa surprise lorsqu'il réalise, qu'à son insu, William Jones a recueilli, baptisé, confirmé une population d'environ 400 échappés des plantations. Il découvre alors que très peu d'anciens esclaves sont nouveaux sur le sol de Rabai, qu'ils sont installés sur des portions de terre depuis longtemps et qu'en aucun cas ils ne veulent partir. Face à leur détermination et au danger que représente l'implosion de la mission, Price et Mackenzie décident de répertorier chacun d'entre eux. Des 1 421 noms enregistrés, 907 sont « *runaways* » ; 656 vivent à Rabai. Les négociations avec les propriétaires aboutissent à leur compensation financière. Ils acceptent, en échange, de signer un certificat renonçant à toute revendication. Le premier janvier 1889, à Rabai, l'IBEACO délivre 1 421 certificats de liberté devant l'église de Rabai (la seconde construite en 1887), événement qui fait partie de la mémoire collective aujourd'hui<sup>14</sup>. Malgré cela et jusqu'à l'abolition de l'esclavage en 1907, la compagnie britannique poursuivra cette politique et se contentera de ne pas froisser les grandes familles propriétaires d'esclaves continuant par ailleurs d'employer elle-même des populations serviles dans sa découverte de l'Afrique de l'Est<sup>15</sup>, notamment sous le consul-général, Arthur Hardinge, de l'*East African Protectorate* qui succède à l'IBEACO en 1895.

William Jones, déçu et blessé, devra quitter Rabai après que, peu à peu, les autorités de la CMS lui aient enlevé tout pouvoir sur la mission. En 1898, il démissionne se sentant abandonné. Pour lui, les missionnaires « blancs », comme il les appelle, n'ont pas compris le combat mené pour les esclaves libérés : « The natives have seen that, and have come to the conclusion that this white man has no interest in their being at Rabai where they have been settled peacefully all these years. The church sad though it is to speak of it ; is left empty. Ô Lord, have mercy upon us... »<sup>16</sup>. Pour Morton, le départ de Jones a profondément affecté l'engagement chrétien des gens de Rabai. Il estime qu'en 1888 et 1900, l'effectif des chrétiens chute de 1 887 à 644 et qu'un certain nombre de cultes locaux réapparaissent à ce moment-là, notamment ceux liés à la médecine traditionnelle et aux pratiques qualifiées de « sorcières » selon les

14. « The slave masters were compensated with a total of £ 3 500 of which £ 1 300 was paid by the IBEAC, £ 800 contributed by the British Treasury, while the *Church Missionary Society* through Mr. Fowell Buxton paid £ 1 200 and the *United Methodist Free Churches* gave £ 200 » (Morton, 1990, p. 116).

15. Sur ce point voir Morton, Cooper, Strobel.

16. CMS, G3 A5/13, W. Jones, 9 mai 1899. Citée par Morton, 1990, p. 96. Archive également vue pendant la mission de 2007 effectuée à Birmingham.

mots de Miss Ackerman, attachée à la mission auprès de W. Jones. « Often the beginning of going here is when some sickness comes they go off into a heathing village for medecine which is given with a great deal of witchcraft combine and they forget entirely God alone has the ower to heal »<sup>17</sup>.

*Miss Ackerman : un cœur pur à Rabai*

Miss Ackerman est une jeune missionnaire de la CMS figure attachante à observer sur laquelle malheureusement nous disposons de peu d'informations. Elle nourrit alors une grande admiration pour le prêcheur qu'est Jones<sup>18</sup> et s'engage auprès de lui dans son combat pour les esclaves fugitifs, protestant contre le traitement infligé par la Compagnie puis le Protectorat aux « *runaways* ». Elle s'intéresse de près à la société *aravai* et prend en note de nombreux détails sur la culture, la religion, la relation homme-femme, tout en manifestant sa foi et œuvrant pour la mission. On perçoit chez elle une certaine naïveté et un cœur pur. Son attachement pour Rabai, qu'elle appelle « My african home », est sincère<sup>19</sup>. Elle épouse la cause d'anciens esclaves, notamment lorsque Rabai est amputé d'une bonne partie de sa population mâle, employés massivement par le gouvernement britannique comme porteurs pendant la construction de la liaison ferroviaire vers le lac Victoria. Certains *Wamisheni*, qui sont restés proches de la mission, forment alors un groupe « européannisé » et parlant kiswahili alors que la langue locale est le *kirabai*. Maria Ackerman et William Jones seront isolés peu à peu par les autorités de la CMS à Mombasa, notamment par le *Frere-Town Finance Committee*, présidé par Binns.

Lorsqu'elle évoque « sa terre africaine » en 1897, elle revient de congé après avoir été renvoyée en Europe pour cause d'anémie, probablement prétextée du fait de sa sympathie pour l'élan abolitionniste. Or il semble que cela soit la version acceptable d'un problème qui est double : dans la correspondance qu'elle échange avec ses supérieurs, les apparences donnent à penser qu'elle soit tombée amoureuse d'un de ses garçons de maison (son « *lad* ») du nom de Samuel Bartholomew, ce qui pose bien évidemment un gros problème aux autorités de la mission peu encline à accepter de telles unions. Déplacée, pour cette raison officielle, de Rabai et postée à Mombasa, elle sera chargée, entre autres, de ramener à la chrétienté des jeunes femmes, baptisées mais revenues aux pratiques culturelles swahili, et notamment en embrassant l'islam. Sa conduite provoque des remous et, dans une lettre adressée à Baylis, le révérend en poste à Rabai se plaint du comportement de Miss Ackerman envers les hommes (africains entendons ici)... On lui reproche, à partir de 1898, d'avoir une relation avec Samuel qu'elle semble connaître depuis au moins 1896<sup>20</sup>. Elle

17. CMS, G3 A5/106, Miss Ackerman, *Journal*, 15 mars 1897.

18. CMS, G3 A5/11, Miss Ackerman, *Journal*, 24 mars et 9 juillet 1895.

19. CMS, G3 A5/339, Miss Ackerman, *Journal*, 9 novembre 1897.

20. CMS, G3 A5/307, Miss Ackerman, *Journal*, 12 septembre 1896. Elle a d'autre part souhaité l'amener avec elle en Angleterre, ce qui lui a été refusé. « Suggests that Samuel Bartholomew, a Native baptized lad, should visit England during the time the writer is far

lui paraît effectivement très attachée : le 27 septembre 1896, elle assiste à son baptême, admirative devant le jeune homme :

« Such a happy Sunday, in the afternoon just a few adults were baptised, among them two very dear lads, one for whom I have been praying sincerely for some time past, and God has answered prayer ; he has a strong character and the making of a grand man ; the Bartholomew's mother was baptised and has taken my name ; she has such a sweet dear old face, very tall and thin and beams with smiles, may the light from Heaven ever shine upon them and may the all be real followers of Jesus Christ until their lives end. I feel as though my cup was running over in having such joy today. When Bartholomew saw his mother baptised I wish you could have seen his face of joy as he wiped a tear of thankfulness away, he has a tender heart, may he keep it always so by God's Grace »<sup>21</sup>.

Lorsqu'elle est en poste à Mombasa, ils correspondent régulièrement et elle lui offre un perroquet. Il enseigne à ce moment à l'école des garçons de Rabai et la rejoint parfois à Mombasa. Elle s'insurge car la famille de Samuel le force à se marier à une dénommée Alice et que, selon elle, il est bien trop jeune (apparemment il a environ 17 ans)<sup>22</sup>. C'est à ce moment qu'elle est renvoyée en Angleterre pour anémie mais est de retour à Rabai en novembre 1897 : « Dear M. Baylis, [...] you will be glad to hear I have come back to Rabai « My African home » and my joy is unbounded [...] to come back here than ever to see my loved friends... ».

La polémique reprend en 1898 où les accusations se font plus précises. La missionnaire en charge de la *Ladies' house* de Mombasa se plaint de son comportement envers les hommes et les garçons. On lui reproche de faire du thé aux jeunes hommes à 10h et de harceler le foyer de Samuel. Maria Ackerman affirme de son côté que le jeune homme n'aime plus sa femme et que celle-ci est jalouse d'elle. Pour le révérend en poste, miss Ackerman a perdu la raison :

« I feel quite sure that had I received or gone to their houses as miss A has done to boys I should have received a strong caution the first time, upon continuing the same or have been dismissed. I was quite ignorant of many things mentioned at the F.C. by different members about Miss A's conduct. If the harm which the P.C. is trying to avoid, by separating engaged couples, is freely done by a single lady missionary, what is to be done »<sup>23</sup>.

Elle sera retirée de la mission et son journal, qu'il a été possible de suivre depuis son arrivée à Rabai depuis la fin de l'année 1890, s'arrête net au printemps 1898. Pour ses supérieurs, son investissement personnel à Rabai est allé bien trop loin.

---

home on furlough ». Cette mention est précisée dans un des *Precis book* (1898) inventariant toute la correspondance entre les missionnaires et leurs supérieurs hiérarchiques.

21. CMS, G3 A5/325, Miss Ackerman, *Journal*, 27 septembre 1896.

22. CMS, G3 A5/291, Miss Ackerman, *Journal*, 12 septembre 1897.

23. CMS, G3 A5/179, Mr Smith au révérend Baylis, 6 octobre 1898,

## Conclusion

La fin du séjour de Miss Ackerman à Rabai peut paraître anecdotique mais, pour R. Morton, cela va bien plus loin qu'une seule remise en ordre suite à une conduite déviante. Pour les autorités missionnaires, l'écarter est un moyen de combattre son trop fort élan abolitionniste ainsi que celui de William Jones<sup>24</sup>. Miss Ackerman, comme W. Jones, ont apporté un souffle nouveau, différent des standards missionnaires du XIX<sup>e</sup> siècle, et, en cela, sont des figures intéressantes à aborder. Les *Wamisheni*, éduqués et encadrés par les missionnaires, ont adhéré massivement au christianisme, propageant leur foi, tout en manifestant une volonté de s'intégrer aux groupes locaux. Beaucoup d'entre eux, lettrés, ont par la suite bénéficié d'une certaine réussite sociale par le biais de leur emploi dans l'administration coloniale anglaise puis kenyane après l'Indépendance. Ce qui est encore plus juste pour Frere-Town où aujourd'hui cette communauté est très visible et se revendique comme étant l'unique héritière du site historique<sup>25</sup>. À Rabai un métissage important, contrairement à Frere-Town qui a eu une politique plus exclusive, a permis dans l'ensemble leur intégration, mais de nombreux conflits d'usage ont surgi, révélant des crispations identitaires dans les rapports entre descendants d'esclaves et groupes *aravai* originels, menaçant la préservation des *kayas* aujourd'hui. Les *Wamisheni* sont toujours considérés comme étant « les autres » ou « those who came from abroad », ceux venus d'ailleurs... Enfin, s'ajoute la conversion des jeunes générations aux mouvements évangéliques en pleine expansion sur la côte est-africaine. À Rabai, coexistent la mission anglicane, l'islam et la mouvance « *Born Again* », récemment installée, prêchant près de l'église à l'heure du déjeuner, qui fait des adeptes et inquiète les anciens des *kayas*. Même si les tensions et clivages perçus ne sont sans doute pas aussi simplistes, ils sont présents et sous-jacents dans les rapports sociaux et révèlent la confrontation de ces multiples héritages. Ces interactions justifient de fait une meilleure connaissance du contexte historique né de la libération des esclaves, qui implique la région entière de l'océan Indien occidental et, dans le même temps, une appréhension de l'insertion dans le local de ces « étrangers » au cours du XX<sup>e</sup> siècle. Il faut d'une part analyser comment les « nouveaux venus » se sont affirmés identitairement, notamment par l'adhésion au christianisme et/ou par la préservation de certains traits de leur culture d'origine (comme certains rituels originaires du Tanganyika qui sont encore perceptibles). D'autre part, il s'agit de comprendre quelles ont été les résistances perçues du côté des populations mijikenda non seulement dans leur souci de conserver leur propre culture (à Rabai, les anciens qui ont en charge les *kayas* sont vus comme des « irréductibles ») mais aussi de

---

24. Morton, 1990, p. 168

25. Les trois éléments symboliques que revendiquent la communauté des « Frere » aujourd'hui sont : l'église, construite par les esclaves libérés à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle ; la cloche qui servait à appeler au service, rythmer la journée et à avertir en cas de danger et le cimetière où sont enterrés les membres des familles pris en charge par les missionnaires, toujours identifiables.

défendre leur territoire face aux multiples pressions qu'ils ont subies tout au long du siècle dernier.

Aujourd'hui, je m'ancre un peu plus en terre kenyane sans oublier Madagascar. Cette ouverture est une belle opportunité professionnelle mais aussi humaine. La complexité et la richesse que je perçois au travers de l'étude du site de Rabai, que je n'ai encore fait qu'effleurer, me rappelle ce qu'a su apporter Françoise Raison-Jourde pour la connaissance des Hautes Terres de Madagascar en termes d'emboîtement d'une histoire missionnaire et politique, que ce soit au niveau local ou à l'échelle d'un État, celui du Royaume de Madagascar articulée à une vision de l'intérieur prêtant attention aux cultes locaux, liés aux ancêtres à l'échelle familiale et lignagère et à la perception sensible de leurs acteurs. D'un autre côté, on perçoit les négociations multiples qu'ont connues et que parfois connaissent encore des hommes et femmes christianisés et occidentalisés, pensant que ces pratiques rituelles restent localisées en milieu rural et sont d'un autre temps, observées seulement par une certaine catégorie de gens de condition modeste ou aux origines floues et/ou indéterminées, comme les descendants d'anciens esclaves<sup>26</sup>. La question de l'ascendance servile est fondamentale, que ce soit à Madagascar ou en Afrique de l'Est, mais doit être comprise différemment selon qu'elle a été mise en relation directement avec les implantations missionnaires et/ou qu'elle fait partie intégrante du système de pouvoir local. Par exemple l'histoire des missions chrétiennes sur la côte ouest de Madagascar peut être un élément de comparatisme intéressant avec ce qui se passe à Rabai lorsque les esclaves libérés sont accueillis et pris en charge sur le site. K. Boyer-Rossol<sup>27</sup> montre qu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les missionnaires norvégiens installés à Morondava sur la côte ouest de Madagascar recueillent les témoignages des esclaves makoa, originaires du Mozambique, émancipés, notamment celui de Kalamba, un des premiers évangélistes makoa de Morondava dont le pasteur Aas a recueilli le récit de vie. K. Boyer-Rossol estime à juste titre que ce texte représente une source majeure pour l'étude des itinéraires des ancêtres venus « d'au-delà des mers », eux aussi venus d'ailleurs. Dans le même temps, notamment à Rabai et Frere-Town dans l'actuel Kenya, ces évangélistes ont formé une élite chrétienne qui rappelle de beaucoup celle constituée par la *London Missionary Society* des Hautes Terres de Madagascar et sur laquelle F. Raison-Jourde a beaucoup travaillé. On peut également mettre en regard ce qui se passe dans cette zone de l'océan Indien occidental avec l'apport des Méthodistes sur la Gold Coast (A. Hugon) ou d'une façon plus générale des missionnaires en Afrique de l'Ouest (B. Salvaing) qui rendent compte des motivations et du quotidien des missionnaires, de leur attitude face aux populations locales, face à l'esclavage,

---

26. M. Rakotomalala, S. Blanchy & F. Raison-Jourde, 2001.

27. K. Boyer-Rossol, in D. Nativel & F. V. Rajaonah, 2007. Cette jeune chercheuse évoque ici la traduction d'un ouvrage du pasteur L. Aas, *Oplevelser og indtryk...*, Stavanger, 1919, p. 166-181. Dans le même ouvrage, nous pouvons citer également l'article de N. J. Gueunier qui traite du système des « engagés », esclaves libérés mais subissant une traite déguisée, dans le nord-ouest de la Grande Île, et pris en charge par les Spiritains.

face à la question du genre etc. Rabai, aujourd'hui, est toujours à la croisée de ces chemins.

### Bibliographie

- COOPER F., *Plantation Slavery on the East Coast of Africa*, New Haven and London, Yale University Press, 1977, 328 p.
- GILES L. L., « Sociocultural Change and Spirit Possession on the Swahili Coast of East Africa », in *Anthropological Quarterly*, LXVIII, n° 2, 1995, p. 89-110.
- HERLEHY T. & MORTON F., « A Coastal ex-Slave Community in the Regional and Colonial Economy of Kenya : the Wamisheni of Rabai, 1880-1963 », in S. Miers & R. Roberts (eds.), *The End of Slavery in Africa*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1988, p. 254-281.
- HUGON A., *Un protestantisme africain au XIX<sup>e</sup> siècle. L'implantation du méthodisme en Gold Coast (Ghana) 1835-1874*, Paris, Karthala, 2007, 404 p.
- KIRIAMA H., « Excavations at Kaya Bate : an Ancient Mjikenda Settlement », in J. Kinahan & J. Kinahan, *The African Archaeology Network Research in Progress*, coll. Studies in the african Past-5, Dar es Salaam, Dar es Salaam University Press, 2006, p. 167-181.
- KRAPF J. L., *Travels, Researches and Missionary Labours in Eastern Africa*, Londres, Trübner and Co, Paternoster Row, 1860, 566 p.
- , *A Dictionary of the Swahili Language*, London, 1882.
- MBOTELA J. J., *The Freeing of the Slaves in East Africa*, London, Evans Brothers Limited, 1956, 120 p.
- MIERS S. & KOPYTOFF I., « African Slavery' as an Institution of Marginality » in S. Miers & I. Kopytoff (eds.), *Slavery in Africa*, Madison, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1977, p. 3-81.
- MORTON F., *Children of Ham. Freed Slaves and Fugitive Slaves on the Kenya Coast, 1873 to 1907*, San Francisco, Boulder, CO, 1990, 241 p.
- NATIVEL D. & RAJAONAH F. V. (dir.), *Madagascar et l'Afrique. Entre identité insulaire et appartenances historiques*, Paris, Karthala, 2007, 485 p.
- PARKIN D., « Medicines and Men of Influence », in *Man*, New series, III, n° 3, Sept. 1968, p. 424-439.
- RAISON-JOURDE F., *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Karthala, 1991, 840 p.
- RAKOTOMALALA M., BLANCHY S. & RAISON-JOURDE F., *Madagascar : les ancêtres au quotidien. Usages sociaux du religieux sur les Hautes Terres malgaches*, L'Harmattan, Paris, 2001, 529 p.
- ROBIC A., *Johann Ludwig Krapf et Johannes Rebmann à Rabai. Forêts sacrées africaines et stations missionnaires*, mémoire de Master 1 Histoire, spécialité Afrique contemporaine, Université Paris I, 2008, 98 p.
- SALVAING B., *Les missions chrétiennes et leur environnement au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, L'Harmattan, 1995, 344 p.

- SHERIFF A., *Slaves, Spices and Ivory in Zanzibar. Integration of an East African Commercial Empire into the World Economy, 1770-1873*, London / Nairobi / Dar es Salaam / Athens, Ohio Press, 1987, 297 p.
- SPEAR T., *The Kaya Complex : a History of the Mijikenda Peoples of the Kenya Coast to 1900*, Nairobi, Kenya Literature Bureau, 1978, 223 p.
- STROBEL M., « From Lelemama to Lobbying. Women's Association in Mombasa », in N. J. Hafkin & E. G. Bory, *Women in Africa. Studies in Social and Economic Change*, Stanford, California, Stanford Univ. Press, 1976, p. 183-211.
- , *Muslim Women in Mombasa 1890-1975*, New Haven and London, Yale University Press, 1979, 250 p.
- UDVARDY M., « The Lifecourse of Property and Personhood : Provisional Women and Enduring Men among the Giriama of Kenya », in *Research in Economic Anthropology*, XVI, 1995, p. 325-348.
- WILLIS J., *Mombasa, the Swahili, and the Making of the Mijikenda*, Oxford, London, 1993, 231 p.
- WILLIS J. & MIERS S., « Becoming a Child of the House : Incorporation, Authority and Resistance in Giriama Society », *Journal of African History*, n° 38, 1997, p. 479-495.
- ZIMBA B., ALPERS E. A. & ISAACMAN A. (eds.), *Slave Routes and Oral Tradition in Southeastern Africa*, Maputo, Filsom Entertainment, Lda., 2005, 335 p.



## Christianisme et société dans l'Est d'Antananarivo au XIX<sup>e</sup> siècle : les baptêmes à la paroisse d'Ambohipo (1865-1876)

Gabriel A. RANTOANDRO\*

C'est en travaillant sur le R. P. Marc Finaz que je suis tombé sur un registre de baptêmes de l'ancienne paroisse d'Ambohipo (à l'est d'Antananarivo), portant la date de 1865<sup>1</sup>. Le lieu concerné autant que la date même du document m'ont immédiatement intéressé. D'abord le lieu, Ambohipo, ancien *vohitra*<sup>2</sup> historique de l'Imerina associé par les traditions historiques à Andrianampoinimerina, convoité par les jésuites et concédé à eux en 1862 par Radama II. Le moment est tout aussi significatif : on est au début de la fondation des temples et paroisses sur les Hautes Terres centrales, au lendemain de la montée au trône du même souverain, contexte extrêmement favorable dont les missions protestantes et catholiques entendent profiter pour mettre en œuvre une politique d'expansion à travers les « campagnes de l'Imerina »<sup>3</sup>. L'occupation

---

\* Université d'Antananarivo, Faculté des Lettres, Département d'Histoire.

1. Registre conservé dans les archives du Vicariat Général d'Antananarivo (Andohalo) qui, dans l'inventaire, est indiqué « Ambohipo, Registre de chrétienté », courant de 1865 à 1900, mais le document même porte le titre original : « *Ambohi-Po ou plutôt Ampateza. Registre de baptêmes, 1865* » (écrit à la main). Il s'agit d'un registre de grand format, différent par son contenu de celui consulté et utilisé par P. Lupo (1978), qui couvre la période suivante. Je m'appuie par ailleurs sur ce travail qui concerne un ensemble régional plus vaste. Pour des raisons diverses, je n'ai pu utiliser dans le présent article que les actes allant de 1865 à 1876 bien que le document couvre également les premières années de la période coloniale. Outre le registre indiqué, les témoignages d'époque, d'une grande utilité, dont ceux du R. P. Finaz, sont déposés dans le même fonds d'Andohalo.
2. Litt. colline, monticule, et par extension, site d'habitat. Ce concept, davantage que celui de village, nous semble mieux approprié pour les lieux décrits ici. Certes l'effectif limité de la population et un espace restreint les rapprochent, mais les *vohitra* malgaches abritent de surcroît une société relativement homogène, formée d'individus liés entre eux par des appartenances lignagères communes et hiérarchisées sur le plan statutaire.
3. Expression servant à désigner, dans les documents missionnaires de l'époque, aussi bien la périphérie immédiate d'Antananarivo que les régions éloignées, devenues des enjeux de la compétition entre missions.

d'Ambohipo par les jésuites et, un peu plus tard, sa transformation en une paroisse<sup>4</sup> s'inscrivent dans ce contexte précis.

Si l'on peut s'interroger sur le choix de ce faubourg de la capitale pour l'implantation du catholicisme en Imerina, on a surtout des raisons de s'interroger sur les chances de succès de l'entreprise, mais particulièrement sur les motivations des habitants pour embrasser cette confession. Les hommes qui vont officier à Ambohipo ne s'y trompent pas, lorsqu'ils évaluent les difficultés car il s'agit d'un lieu symbolique et d'un foyer actif de cultes ancestraux. Mais ce choix, tout comme celui d'autres *vohitra* de campagnes plus éloignées de la capitale s'explique sans doute en partie par les origines des missionnaires qui y ont œuvré<sup>5</sup>. Sur un autre plan, l'attitude des sociétés locales ne manque pas d'intérêt ; on en a une certaine idée pour l'ensemble de l'Imerina, à la faveur de la fondation des premiers temples d'Antananarivo. C'est ainsi qu'on découvre un mode de regroupement des fidèles autour de personnalités, aux origines connues, appartenant à quelques familles puissantes, qui exercent alors « un patronage tantôt individuel, tantôt collectif »<sup>6</sup>. Qu'en est-il de la société des *vohitra* dépendant de la paroisse d'Ampahateza-Ambohipo ? Dans quelles conditions adhèrent-elles en partie au catholicisme ?

### Une région chargée d'histoire

Le baptême, « sacrement dont l'effet est d'effacer le péché originel et de rendre chrétien »<sup>7</sup>, revêt d'autant plus d'importance à Ambohipo que cette colline comme celle d'Ankatso et d'Ambohidempona se sont singularisées par la vitalité des cultes ancestraux d'une part, des croyances *vazimba* d'autre part. Certains souverains du XIX<sup>e</sup> siècle accroissent le prestige d'Ankatso en lui octroyant un statut particulier ; ceci est illustré par exemple au temps de Ranavalona I<sup>ère</sup> (1828-1861) par l'interdiction d'accès au public du site et, sous Radama II (1862-1863), par le refus d'une concession aux jésuites. De son côté, Ambohipo a abrité autrefois le célèbre palladium royal *Soratra*.

Les raisons du choix d'Ambohipo dépassent à coup sûr ce que le R. P. A. Boudou (1940, II, p. 387) présente comme le désir d'« y faire des cultures rationnelles, et d'en donner l'exemple et le goût aux indigènes et de se procurer des vivres », et ensuite de créer un lieu de retraite pour les missionnaires en poste en Imerina. On saisit certes une dimension de l'action missionnaire « qui

4. La paroisse forme « une circonscription ecclésiastique où s'exerce le ministère d'un curé, d'un pasteur », caractérisée par une certaine unité de vie et un espace homogène du fait des relations sociales qu'entraîne la proximité. Pour la période contemporaine, la question de la paroisse est brièvement abordée par le R. P. A. Razafinjsalama (1977). Les premières manifestations, au XIX<sup>e</sup> siècle, restent donc à étudier. La construction de l'église catholique d'Ambohipo remonte à l'année 1869, cf. R. P. de Veyrières, 1912.

5. Ces hommes partis vers l'outre-mer, notamment vers l'Afrique, seraient issus des campagnes, et même « souvent des campagnes les plus archaïques », cf. F. Raison-Jourde, 1975, p. 5-19.

6. F. Raison-Jourde, 1991, p. 343-344.

7. Définition du *Larousse Universel*.

ne se pense plus comme un baptême systématique des populations, mais comme effort de conversion appuyé sur un apport de civilisation ». C'est ce que les jésuites tenteront de mettre en œuvre dans leur « concession » d'Ampahateza.

S'agissant du site d'Ambohipo, on ne peut ignorer le schéma adopté en Europe, et apparemment transporté dans les pays d'évangélisation, d'Afrique et d'Asie : celui d'une propagation de « la ville à la campagne, par des processions, des semaines de prière avec prédications, confessions, puis communions collectives »<sup>8</sup>. En effet, à Ambohipo, situé à la périphérie de la capitale, on est dans le monde rural, « lieu d'obscurité », habité par un « peuple ignorant » et « superstitieux »<sup>9</sup>, pour reprendre les termes des missionnaires du XIX<sup>e</sup> siècle.

Ambohipo fait partie de ces lieux dont les noms sont si familiers pour le commun des gens, qu'on ne soupçonne guère qu'ils ont une longue et riche histoire. Autrefois petit *vohitra*<sup>10</sup> de l'Imerina, Ambohipo n'est, au début de la colonisation, qu'un village d'une quarantaine de maisons, s'élevant à proximité de la mission catholique. L'ancien Ambohipo ne ressemble pas à celui d'aujourd'hui<sup>11</sup>. Il est devenu un gros bourg abritant une importante population dont une bonne partie fréquente une paroisse active<sup>12</sup>, mais récente (elle date des années 1970-1980). Cette agglomération passerait difficilement pour un « village ».

---

8. F. Raison-Jourde, 1975, p. 10. On verra plus loin que les processions organisées pour les catholiques d'Antananarivo eurent Ambohipo pour théâtre.

9. F. Raison-Jourde, 1975, p. 10.

10. Le concept de *vohitra* (lieu d'habitat généralement perché) nous semble ici plus approprié, car c'est la résidence d'une communauté certes restreinte, mais homogène, liée par une histoire commune, voire une certaine homogénéité sociale. Dans le cas d'Ambohipo, la présence d'une population servile importante, d'origines diverses, apporte une nuance à cette acception, sans toutefois l'écarter. L'arrivée de nouveaux venus (esclaves, en majorité) ne modifie guère l'ordre social préexistant.

11. Signalons avant tout que l'ancien Ambohipo, remarquable par sa position au milieu des marais, fut choisi et choyé par le souverain Andrianampoinimerina (1794-1810) (qui l'aurait baptisé : Ambohiponimerina) et devait lui servir de retraite. L'actuel Ambohipo s'organise autour de la cité construite au lendemain de l'Indépendance par la société immobilière SEIMAD. Depuis, Ambohipo est devenu une agglomération assez importante comptant des citadins de longue date, mais aussi des migrants des provinces, venus à la suite d'affectations dans le fonctionnariat (les occupants de la cité), ou à la faveur d'un cursus universitaire (étudiants qui ont pu se loger à Ambohipo après avoir quitté les cités universitaires, lesquelles abritent elles-mêmes une population considérable). Le noyau originel de l'ancien *vohitra*, situé en contrebas de la colline, est perché sur un monticule, autrefois le siège d'un *rova* (résidence royale), où semble avoir résidé un « chef », ou *Lehibe*, titulaire de XI honneurs ; il domine la vallée de l'Ikopa et, au-delà, la plaine qui prolonge dans cette direction le Betsimitatatra, dont elle fait partie. Ampahateza, concédé par Radama II aux jésuites en 1862, jouxtait ce village et devait accueillir par la suite une « chapelle » qui sera la première paroisse d'Ambohipo. Il existe encore de nos jours un petit édifice identifié par les occupants d'Ampahateza comme l'ancienne chapelle, mais qui porte la date de 1863, alors que le R. P. de Veyrières donne celle de 1869 pour l'érection de la chapelle.

12. La nouvelle église, construite au sommet de la colline, est située à l'écart de l'ancienne chapelle.

Les lieux sont chargés d'une histoire que rapportent longuement les *Tantara ny Andriana*. Chacun des *vohitra* environnants détient encore des éléments de cette histoire, tout au moins ceux parfois significatifs de son statut ou de ses fonctions passées<sup>13</sup>. Quoique entouré d'une série de petits villages qui ont tous gardé les mêmes noms de nos jours, Ambohipo n'était pas très peuplé, mais il jouissait d'une grande importance politique. La royauté y tenait car elle fait partie des collines « sacrées » de l'Imerina. Relevant du territoire des *Voromahery*<sup>14</sup>, Ambohipo abritait une population relativement hétérogène comportant une majorité de personnes asservies et de dépendants, parmi lesquels devait se recruter une part non négligeable des premiers baptisés du XIX<sup>e</sup> siècle. Ici, comme dans les autres *vohitra* proches, après avoir été dominant, le protestantisme connaît une nette régression, ce qui aurait causé le transfert du temple à Ambohibato, au sommet de la colline. Le « chef prédicant (protestant), vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, était un *borozoany* analphabète d'Alasora »<sup>15</sup>.

À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le paysage aux alentours d'Ambohipo était bien plus « rural » que ne le laisse supposer la proximité avec Antananarivo, dont elle est séparée par un large espace non habité. Il est marqué par une topographie heurtée du fait d'un certain nombre de *vohitra*. Le R. P. de Veyrières en offre une excellente description : « C'était d'abord, au premier plan, le lac d'Ambohipo et la rivière d'Ikopa, puis, par delà le lac, plusieurs ceintures de collines et de montagnes sur lesquelles sont échelonnés des villages assez coquets, entourés de verdure : Ambohibato, Ambohipo, Alasora, Ambohimanambola, Ambohibato (*sic*), village des pleureuses de la cour<sup>16</sup>, Mahatsinjo, Mahitsy, Ambohipeno<sup>17</sup>, Ambohimahatsinjo, Betafo. Plus à l'est, la colline et le village d'Ankatso, au nord, Andraisoro, au nord-ouest, Ambohidempona. À l'ouest et au sud-ouest, les hauteurs d'Ambohibato et d'Ambohipo arrêtent la vue ; mais si l'on quitte un peu les régions basses du lac pour monter vers Ambohidempona, on aperçoit Mahazoarivo, Ambohimandra, Ambatoroka, Tananarive et la région du nord. La vue autour de la capitale, sur le flanc est de la montagne est un spectacle magnifique »<sup>18</sup>. Ce monde de *vohitra* et de hameaux porte des noms souvent encore peu connus ; il est

- 
13. À ce jour, seule une petite monographie, écrite au début du siècle dernier par un prêtre jésuite qui a servi à Ampahateza, Paul de Veyrières (1912), présente l'histoire de la mission d'Ambohipo.
  14. C'est-à-dire le groupe des conquérants de l'Imerina *Atsimo*, formé de corps recrutés parmi les principaux groupes lignagers de l'Avaradrano qui ont apporté leur soutien à Andrianampoinimerina.
  15. R. P. de Veyrières, 1912, p. 164. Le premier temple protestant se trouvait à Ambohipo *Taloha* (Ancien Ambohipo), d'où il fut transféré à Ambohibato, puis à Ambohitrakely.
  16. Femmes chargées de pleurer les défunts de haut rang, soit parce qu'ils sont princes et/ou princesses, soit parce qu'ils ont des fonctions politiques élevées : souverains, dignitaires du royaume, etc.
  17. Ambohipeno, ancien village où l'arme à feu est censée être apparu pour la première fois en Imerina, constitue un centre important ; il est d'ailleurs remarqué assez tôt par les jésuites qui y fondent, en 1872, une mission et une église.
  18. R. P. de Veyrières, 1912, p. 13.

majoritairement peuplé de dépendants, gens des rizières et de la glèbe. Ceci révèle des visages de la société merina des environs d'Antananarivo au XIX<sup>e</sup> siècle. C'est le choix des jésuites qui est ici à l'origine de la mission catholique, davantage qu'un appel venant de l'ensemble des habitants ou, comme ailleurs, de quelque groupe social donné<sup>19</sup>. En fait, c'est un monde en train de se construire dans une plaine dont l'aménagement reste à faire qui a suscité l'intérêt des jésuites.

Le R. P. de Veyrières dit explicitement que c'est Ankatso qui fut initialement convoité par les pères fondateurs : « On avait d'abord songé à Ankatso, mais les habitants d'Ankatso qui gardaient les troupeaux de bœufs royaux avaient là leurs rizières. Puis, à quelques minutes du village était la fontaine célèbre, où les gens du palais venaient chercher l'eau destinée aux souverains. Dans ces conditions, il était difficile à Radama de concéder à des Européens, des terres dont la valeur est aussi symbolique. Il fallut se contenter d'un domaine situé à peu de distance d'Ankatso, au lieu-dit, Ampahateza. À la date du 1<sup>er</sup> septembre 1862, le journal du R. P. Boy porte ces mots : « le Roi nous a donné Ambohipo, la Reine a refusé de donner Ankatso »<sup>20</sup>. Chacun de ces lieux avait pourtant une forte signification pour la royauté, mais la première de ces deux collines appartenant personnellement à Radama II, il lui parut moins risqué de la concéder.

Le centre de gravité du site ainsi offert aux jésuites était d'abord à Ampahateza<sup>21</sup>, non tout à fait au sommet de la colline, mais à mi-hauteur. Dans les textes d'époque, notamment ceux des jésuites, il porte cependant la dénomination d'Ambohipo (*vohitra*, et *fo*)<sup>22</sup>. Très souvent, les écrivains eux-mêmes précisent : « Ambohi-Po ou plutôt Ampateza »<sup>23</sup>. Ce n'était, vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, qu'« une agglomération d'une quinzaine de maisons assez misérables ; quelques-unes même tombent en ruines »<sup>24</sup>. Le village se trouvait « enclavé dans le domaine que Radama II avait donné à la mission catholique et ce fut l'occasion de beaucoup de difficultés »<sup>25</sup>. Celles-ci ont pour origine l'exécution de l'acte de donation car, dans l'esprit des jésuites, le territoire qui leur avait été concédé s'étendait bien au-delà du seul *vohitra* d'Ampahateza, courant sans interruption depuis cet endroit jusqu'à Ambohidempona, où sera plus tard construit l'Observatoire. Les habitants – dans les textes, les « Noirs » –

19. À Androhibe, les Pères jésuites sont venus, « sur les instances des *andriana* » et, au départ, c'est l'un d'entre eux, nommé Ramaindambana, qui hébergea les religieux qui y officèrent (Manuscrit des archives du Vicariat Général, « Ambohitsoa », écrit par le R. P. Finaz).

20. R. P. de Veyrières, 1912, p. 12.

21. Il porte encore le même nom composé de *fahitra* (parc) et de *teza*, plus malaisé à définir. Le premier sens de *teza*, peu attesté en Imerina, désigne en pays betsileo, une statue en bois, sculptée. Adjectif (*mateza*), il peut signifier aussi quelque chose de durable.

22. On sait qu'Ambohipo est l'abréviation d'Ambohiponimerina ; à l'époque, l'habitude d'abréger ce toponyme est donc déjà bien en usage.

23. Cf. Registre ; il est même signalé une fois un « Ampateza, où est l'église ».

24. R. P. de Veyrières, 1912, p. 129. Nous reproduisons en fin de texte, une photographie de ce bâtiment, peint en rouge, à la mode des missionnaires du XIX<sup>e</sup> siècle. Sur la façade principale est écrit : « Chapelle Sacré-Cœur 1862 ». Voir photo n° 1.

25. R. P. de Veyrières, 1912, p. 129.

qui y auraient eu leurs rizières<sup>26</sup> s'opposèrent à la prise de possession avec une vigueur telle, que la Mission dut renoncer à tout occuper pour se contenter de la « concession d'Ambohipo ».

C'est à Ampahateza que fut bâti le premier édifice qualifié de « chapelle ». Tel que le décrit le R. P. de Veyrières, c'était « un grand hangar qui avait longtemps servi d'église le dimanche, et de deux autres pièces pouvant servir de chambre ». C'est sur les fondations de ce hangar que « le R. P. Souche avait construit l'église en 1867 et en 1868 »<sup>27</sup>. Dans cet édifice et dans le parc où il est implanté eurent lieu tous les ans, à partir de 1872, « les processions du Saint Sacrement ». Six mille personnes y assistaient, sans compter les deux ou trois milles curieux venus pour voir le spectacle »<sup>28</sup>.

Ambolokandrina, second lieu évoqué par les sources, donnait à l'époque l'impression d'appartenir à une campagne très pauvre, peu gâtée par la nature. « Il se compose de deux hameaux séparés par une centaine de mètres ; le moins important s'appelle Ambolokandrina *Kely*<sup>29</sup>. C'était, comme Ampahateza, un village de serfs royaux »<sup>30</sup>. Cet espace porte un peu partout la marque des anciens souverains de l'Imerina, parce qu'on y gardait les bœufs royaux, ou parce que quelque puits servait aux besoins du palais<sup>31</sup>. Tout comme à Ampahateza, le dénuement semble caractériser le village : « Lorsque la mission reçut le domaine d'Ambohipo, écrit le R. P. de Veyrières c'était un terrain nu, desséché, produisant à peine quelques mauvaises graminées : sol tellement pauvre qu'un village voisin porte le nom d'Ambolokandrina, parce qu'il n'y a pas plus de végétation que de cheveux sur le front »<sup>32</sup>.

Il est utile de donner une idée du milieu social de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Héritage de l'histoire : une société originale, formée en majorité de descendants d'anciens « serfs royaux » (les *Tsiarondahy*), de quelques familles de libres, *andriana* et *hova*, qui y vivaient en compagnie de leurs esclaves, venus parfois de régions éloignées<sup>33</sup>. Il s'agit de propriétaires dont on peut encore de nos jours repérer les biens dispersés ici et là, notamment autour d'Ankatso,

26. Quoiqu'il n'y ait guère de nos jours d'espace propice à la riziculture, entre Ambohipo et Ambohidempona, c'est bien le motif invoqué à l'époque.

27. R. P. de Veyrières, 1912, p. 57.

28. R. P. de Veyrières, 1912, p. 57.

29. Si on peut assimiler cette localité à l'actuel Ambolokandrina, le second hameau que l'auteur lui-même ne cite pas pourrait être Antsahamamy, déjà attesté au XIX<sup>e</sup> siècle, et situé tout près d'Ambolokandrina.

30. R. P. de Veyrières, 1912, p. 136.

31. Il n'y existe plus la trace d'un puits, ni d'un ancien parc ; seul subsiste un ancien enclos en terre battue (*tamboho*), occupé en son milieu par une maison en ruines et par une sépulture qui ne sert plus ; mais tout cela témoigne d'une occupation ancienne.

32. R. P. de Veyrières, 1912. Ambolokandrina forme de nos jours un *fokontany* composé d'Ankatso, Antsahamamy, Avaratr'Ankatso et Andranovory qui jouxte l'Université. C'est le lieu du plus juteux trafic de médicaments de contrebande que la capitale connaisse, ce qui donne une idée de son importance. On y compte de nos jours pas moins de trois édifices religieux dont deux très correctement construits : le temple adventiste et celui du *Fiangonana Loterana Malagasy* (FLM).

33. Les registres qui donnent systématiquement les statuts des baptisés, signalent les esclaves (« *ankizy* de ..... »), mais aussi l'identité des maîtres. Parfois, il est indiqué : *Betsileo*.

d'Ambolokandrina et d'Ambohipo *Taloha*. Des groupes importants d'esclaves y vivaient également ; leurs propriétaires résidaient vraisemblablement dans la capitale ou ailleurs, laissant à leurs dépendants le soin de veiller sur leurs biens.

Quelques hameaux de la plaine de l'Ikopa sont aussi touchés par la paroisse ; ils le sont parfois à la faveur de la parenté entre leurs habitants et ceux des villages précédemment évoqués (notamment Ambohipo). Quelques-uns sont décrits dans les documents avec une certaine précision sur le plan géographique et humain. Citons Ampasika<sup>34</sup>, village peu peuplé mais intéressant à plus d'un titre, composé, selon notre source, d'un « groupe de cases », « au-delà du fleuve (Ikopa) », « dans les rizières »<sup>35</sup>. On est ici au cœur du monde rural merina, caractérisé par une organisation sociale fortement intégrée grâce aux statuts sociaux, par une économie basée sur la riziculture, donc sur une mise en valeur soignée, mais proche de la capitale et donc du pouvoir, qui suit de près les comportements des sujets. Il faut cependant situer ce village par rapport à Ambohipo, dont il semble procéder, mais aussi en fonction de ses activités, et des liens avec la fameuse « colline royale ».

Des *vohitra*, parfois un peu plus éloignés d'Ambohipo et d'Ankatso, sont également concernés par les activités de la paroisse<sup>36</sup>. On voit enfin se faire baptiser à la paroisse, des hommes et des femmes d'autres quartiers de Tananarive et des environs qui, pour des raisons particulières, choisissent de recevoir le sacrement à Ambohipo ou d'y présenter leurs enfants et leurs dépendants.

### La conquête des *vohitra* et des hommes

À travers chaque liste, on note souvent une assez nette diversité des villages d'origine des baptisés, avec cependant des *vohitra* privilégiés du fait de la proximité de l'église ou des liens de parenté ou de dépendance.

Voici la répartition par village des 18 adultes baptisés le 20 août 1871 :

Ampasika .....	2
Ambohipo .....	2
Ankatso .....	4
Mahatsinjo (Alasora) ....	5
Alasora .....	5

34. Dans le registre, parfois Antsoka/Ampasika, ou encore Ampasika/Alasora ; voir note suivante et carte insérée dans le présent article.

35. Cf. Registre ; un village répondant au nom d'Ampasika, existe encore de nos jours sur la route (*Vahilava*) qui mène vers Alasora, et au milieu des rizières.

36. Il s'agit d'Andraisoro, Alasora (Amboanonoka), Ambatoroka, Tsiadana, ou encore Vohitr'Itsiaadana, Mahazoarivo et Mandroseza. On repère enfin des localités comme Ambohimanarina, Betsizaraina.



Il arrive aussi que les prêtres donnent le sacrement à des gens d'un seul *vohitra*, ce qui confère aussi bien aux adhésions qu'à l'événement une portée particulière<sup>37</sup>. Au premier abord, on saisit ainsi que l'implantation à Ampahateza semble affecter principalement les hameaux proches ; or, l'observation sur l'ensemble de la période témoigne d'une aire de recrutement beaucoup plus étendue. Elle a permis de dresser le tableau suivant donnant la répartition des baptisés par *vohitra* ou par village :

#### Répartition des baptisés par *vohitra* ou localité de résidence

<i>Vohitra</i>	Nb.	<i>Vohitra</i>	Nb.	<i>Vohitra</i>	Nb.
Alasora	11	Ampahateza	15	Betsizaraina	1
Amboanonoka	3	Ampasika	28	Fiadanana	42
Ambodivoanjo	2	Andraisoro	13	Mahazoarivo	8
Ambohimandroso	1	Ankadibao <sup>38</sup>	1	Mandroseza	5
A/himanandraisoa <sup>39</sup>	8	Ankadievo	1	Ma[ha]tsinjo	5
Ambohimanarina	1	Ankatso	26	Tamboho 1 et 2	5
Ambohimiandra	3	Antanifotsy	1	Tanamalaza	1
Ambohipeno	3	Antsoka <sup>40</sup>	3	Tananarive	1
Ambohipo	83	Atsimondrano	1	Tanjombato	1
Ambolokandrina	7	Betsileo <sup>41</sup>	2	Non indiqué	94

Source : Registre des baptêmes d'Ambohipo.

Au total, sont cités 25 *vohitra* ou hameaux et cinq localités difficiles à identifier par leur seule dénomination. Malgré le nombre élevé de baptisés dont la résidence n'est pas mentionnée (94 sur 376), on verra qu'il est possible d'imaginer qu'ils viennent vraisemblablement des environs. Ceci ne modifie guère la répartition générale à travers les secteurs qui forment la région. Relire les données en essayant de regrouper les lieux cités selon leur proximité permet de saisir des phénomènes originaux et de reconstituer des ensembles ayant une cohérence.

Dans la répartition, Ambohipo fournit la plus grande proportion des baptisés (83 individus). Si l'on y ajoute les lieux très proches (Ampahateza, Ambolokandrina, « Tamboho 1 et 2 »<sup>42</sup>, Ankatso et Mandroseza), on obtient un sous-ensemble qui occupe le premier rang en termes de fidèles. La proximité de

37. Lorsqu'un groupe d'individus, originaires d'un même village (comme c'est le cas le dimanche 24 janvier 1869, pour huit personnes d'Ankatso), se font consacrer un dimanche, c'est tout le village qui est au courant, sinon concerné, en raison des liens de parenté ou d'alliance qui unissent fréquemment une bonne partie des habitants. On devine l'affluence des villageois lors d'un événement qui devient « familial ».

38. Peut-être Ankadimbahoaka.

39. Parfois orthographié : Manandraisoa, village situé par le registre « au-delà d'Alasora », et qui existe encore de nos jours sous ce nom.

40. Associé à Alasora (ex. Antsoka-Alasora).

41. Allusion à un lieu habité par des Betsileo (« chez les Betsileo »), soit un hameau, soit un quartier. Les occupants sont vraisemblablement des esclaves capturés au XIX<sup>e</sup> siècle ; on sait que ces derniers sont assez nombreux dans différentes régions de l'Imerina.

42. Il ne s'agit pas de hameaux mais de propriétés ceintes de clôture, qui, d'après le registre, sont situées assez près d'Ambohipo et d'Ampahateza ; voir plus loin.

la « Chapelle », appelée plus tard « l'Église », synonyme d'une plus grande familiarité entre missionnaires et habitants, explique sans doute ce phénomène, mais d'autres facteurs ont pu également entrer en jeu, dont des facteurs « politiques »<sup>43</sup>.

Outre ce premier groupe, Alasora et les environs forment un second ensemble. Les villages des alentours (Ampasika, Amboanonoka, Antsoka, Ambohimanandraisoa et Mahatsinjo, Ankadievo) fournissent un groupe de chrétiens qui, sans être nombreux, peuvent constituer le noyau dur d'une première communauté catholique. C'est d'abord le travail de persuasion des missionnaires qui a permis l'expansion dans cette direction ; en effet, ceux-ci s'y rendent fréquemment, entretenant régulièrement des rapports avec la population. Or, on s'aperçoit assez vite que des liens de parenté unissent les habitants de ces localités et certains habitants d'Ambohipo/Ampahateza ont entraîné des propriétaires et leurs dépendants. Dans le principal village concerné, Ampasika ou Antsoka/Ampasika, situé « dans les rizières, au-delà de la rivière Ikopa », résidaient deux sœurs de Rainiketaka, Chef d'Ambohipo, qui, avec leurs *ankizy*, formaient des petits noyaux familiaux assez dynamiques<sup>44</sup>. Ce groupe offre, au total, 31 baptisés, soit, dans la zone proche d'Ambohipo, davantage que tout autre secteur après Ambohipo. Plus généralement, à Antsoka/Ampasika, les esclaves vivant avec leurs maîtres sont nombreux à se faire baptiser avant ces derniers, et avec leurs enfants. Le cas de ce hameau, dont on ignore l'origine, mais dont la plupart de la population est *andevo*, s'avère donc intéressant. Sans être un village d'esclaves, Ampasika est surtout occupé par les dépendants de familles d'Ambohipo dont certains membres vivent sur les lieux pour veiller sur les activités rizicoles.

On parvient ainsi à la conclusion que c'est à la manière d'une tache d'huile que les adhésions se sont étendues. Celles-ci ont commencé par les alentours d'Ampahateza puis, jouant à la fois de la proximité et des liens entre les habitants, la jonction se fait avec la plaine de l'Ikopa, où les rizières en contrebas d'Alasora occupaient une main-d'œuvre servile, susceptible de se convertir. À leur tour, de proche en proche, les villages des environs d'Alasora (Ambohimanandraisoa, Ambohidrazaka, Mahatsinjo) sont touchés.

Quelques *vohitra* historiques forment le groupe suivant (20 baptisés). Parmi ces sites, Andraisoro, ancienne résidence de quelques riches lignages *andriana* et *hova* de l'époque<sup>45</sup>, ayant aménagé d'immenses propriétés entourées de *tamboho* et construit de somptueux tombeaux en pierre de taille. C'est de ces domaines que sortent précisément certains élus ; Rainimaro « gardien du *tamboho* de Philibert Rainifiringa XIII hrs »<sup>46</sup>, et paroissien d'Ampahateza, fut baptisé à Ambohipo. Plus éloigné, Fiadanana d'où viennent 42 baptisés ne manque pas non plus d'intérêt, puisque Radama I<sup>er</sup> avait une résidence à

43. Par exemple, la volonté de résister au pouvoir.

44. Voir plus bas.

45. C'est probablement pour cela que les religieux appellent ce *vohitra* : *tany fotsy* (sic), plus correctement *tany fotsy*, en raison du statut d'hommes libres de ses occupants (le terme *fotsy* ou blanc désignant ces derniers).

46. Honneurs, c'est-à-dire, grade militaire. Sur ce personnage, voir plus loin.

proximité du village<sup>47</sup>. De plus, parmi les personnes figurant dans le registre, certaines se rattachent à Ravaozokiny, fille aînée de Rasendrasoa, épouse d'Andrianampoinimerina et originaire d'Ambohidrabiby. Dans ce cas, c'est tout un groupe de dépendants qui se font baptiser, suivis par leurs maîtres. Fréquentent également la chapelle des habitants des petits bourgs de l'est ou du sud de la capitale (Ambohimandra, Mahazoarivo, Tanjombato). Pour des raisons qui restent à expliciter, des personnes résidant beaucoup plus loin d'Ambohipo (Ambohimanarina, Betsizaraina, Antanifotsy) viennent aussi dans cette paroisse. Plus énigmatique est l'indication « chez les Betsileo », rencontrée ici et là, qui peut autant signifier la dénomination d'un groupe d'esclaves (d'origine *betsileo*) que le lieu ou quartier où résident ces derniers.

Au début des années 1870, un des acteurs du travail missionnaire résume ainsi l'œuvre accomplie : « Peu à peu, les populations d'Ampahateza, d'Ambolokandrina, d'Ambohipo, d'Alasora se laissèrent gagner à la religion catholique. C'étaient des gens simples, faciles, égarés malheureusement par les pratiques superstitieuses de leurs ancêtres »<sup>48</sup>.

Le premier élan fut donné, lorsqu'un petit groupe de chrétiens baptisés dans l'une des paroisses de la capitale (Ambodinandohalo, Ambohimitsimbina, Ambavahadimitafo), mais résidant dans l'un des *vohitra* des environs émergea. Ces personnes jouèrent le rôle de parrains et de marraines.

C'est avec l'aide de ces néophytes et par l'intermédiaire de quelques familles que la conquête du secteur d'Ambohipo s'est accomplie, et ce d'abord à partir d'un certain nombre de personnes qui se distinguaient par leur statut et leur situation au sein de la société locale. Les premiers baptêmes eurent lieu à Ampahateza, en 1865<sup>49</sup>, deux ans après ceux d'Ambodinandohalo (15 août 1863)<sup>50</sup>. Le 5 juin, furent, en effet, baptisés par le P. Layat, « à la Chapelle d'Ambohipo », deux jeunes gens : « Alphonse Marie Mamonjy, âgé d'environ 10 ans, fils de Rasalama, la mère, demeurant à Ambohipo, et de Victor Joseph Lita, âgé d'environ 12 ans, fils de Razafy, sœur de la précédente, demeurant dans le *tamboho* à l'Ouest de la ferme »<sup>51</sup>. Rien n'est signalé sur leur statut,

47. Fiadanana se trouve en effet à proximité de Soanierana où Radama I<sup>er</sup> avait un palais.

48. R. P. de Veyrières, 1912, p. 50.

49. Auparavant, les actes concernant des habitants d'Ambohipo et des environs avaient pour cadres Ambodinandohalo et Ambavahadimitafo où, périodiquement, se célébraient des baptêmes. Le nombre de ceux-ci diminua progressivement avec le temps.

50. D'après le R. P. Boudou, il s'agit des premiers baptêmes officiels pour les catholiques.

51. Ce *tamboho* (solide clôture en terre crue) pourrait être l'un des enclos s'élevant entre Ampahateza et Ambolokandrina. En ce dernier lieu se trouve, par exemple, de nos jours, une petite propriété entourée d'un *tamboho*. Plus loin, il est ajouté dans le registre, « 1<sup>er</sup> *tamboho* », pour le différencier d'un « second » qui jouxte la « ferme ». Un haut mur en terre rouge encore intact est contigu sur son côté ouest de l'ancienne concession, constituant une limite avec la propriété voisine (voir Photo n° 3). C'est probablement à ce *tamboho* que fait allusion le registre d'Ampahateza. Le R. P. de Veyrières évoque enfin ce *tamboho*, puisqu'il écrit : « Le mur de l'ouest est encore debout et sert de clôture pour le verger » (1912, p. 57).

contrairement aux mentions qui figurent dans les actes des années suivantes<sup>52</sup>. Pourtant, on découvre au fur à mesure des éléments d'un grand intérêt. Ainsi, ce *tamboho*, auquel se rattache le jeune Victor Joseph Lita, abrite la résidence d'un certain Andriananja, fils d'un « *andriana* déchu »<sup>53</sup>. On rencontre souvent les noms des deux jeunes qui, devenus adultes, sont des parrains à l'occasion de différents sacrements.

Quelque temps après 1865, le P. Callet eut à baptiser deux couples : un premier d'esclaves et un second de *Tserondahy*<sup>54</sup>. Le couple d'esclaves appartenait au « chef d'Ambohipo », Rainiketaka XI hrs<sup>55</sup> qui lui-même n'est pas encore catholique. Les nouveaux adhérents n'étant pas unis chrétiennement, « les mariages eurent lieu après le baptême »<sup>56</sup>. S'ils oubliaient d'être pointilleux sur la situation matrimoniale des adultes, qui pouvaient plus tard se faire baptiser, les prêtres se souciaient, au contraire, de leur avenir de catholiques, en les invitant à fonder des familles conformes au modèle chrétien. Plus tard, apparaîtront les termes de « légitimes » ou « illégitimes » qualifiant certains parents ou catéchumènes, preuve de l'introduction progressive des principes du christianisme dans l'édification d'une nouvelle communauté. Imposés à des ménages formés d'individus de statuts différents, libres ou asservis, ces concepts devaient certes produire des changements dans les habitudes de l'époque, mais révèlent surtout des phénomènes caractéristiques des statuts sociaux du XIX<sup>e</sup> siècle.

Mais, en 1865, on est seulement au début des activités missionnaires ; cette année huit baptêmes seulement ont été enregistrés. Par la suite, le nombre des baptisés augmente, mais à un rythme différent d'une année à l'autre, comme l'illustrent les données ci-après :

- 
52. Seules les mères sont indiquées ; cependant, on signale plus tard que Victor Lita est « aide-de-camp » (allusion à un rôle au sein de la communauté, et non à une fonction militaire), et que sa mère s'appelle Razafimbola (abrégé en Razafy). Les deux adolescents, de pères apparemment inconnus, pourraient être de statut servile.
  53. Un *andriana* « devenu *zaza very* ». *Very* est synonyme de perte de la liberté donc d'asservissement.
  54. Serviteurs royaux, dont des représentants ont été, du temps d'Andrianampoinimerina, installés à Ambohipo et à Ambolokandrina. Des descendants de ces derniers y résideraient encore, sans trop chercher à se déclarer comme tels.
  55. « *Ankizy* du chef d'Ambohipo », chef dont le nom n'est pas cité, mais qui est constamment présent par la suite. Personnage sur lequel on connaît cependant peu de chose, sinon que toute sa parentèle est implantée dans différents *vohitra* autour d'Ampahateza. Le lieu en question devait être le siège de l'ancien *rova* d'Andrianampoinimerina, inclus aujourd'hui dans une propriété privée.
  56. Le livre du R. P. de Veyrières précise que c'est l'un de ces deux couples qui reçut la première communion du P. Delbosc, le 12 juin 1868 (1912, p. 49).

Année	Nombre de baptisés	Année	Nombre de baptisés
1865	8	1871	41
1866	2	1872	15
1867	1	1873	4
1868	64	1874	7
1869	60	1875	28
1870	132	1876	9

Pendant une décennie environ, 371 personnes ont reçu le sacrement du baptême à Ambohipo ; la moyenne de 37 par an reste modeste. Mais on relève de grandes disparités entre les années. Les chiffres des trois premières années ont été particulièrement faibles (onze baptêmes de 1865 à 1867), témoignage des timides débuts de la paroisse. À l'époque, les églises d'Ambodinandohalo et d'Ambohimitsimbina devaient encore continuer à attirer les tout premiers adhérents, face à une « chapelle » de la périphérie à peine connue. C'est surtout entre 1868 et 1870 que l'on compte le plus grand nombre de baptisés (132 pour la seule année 1870). À l'occasion de certaines fêtes du calendrier chrétien, un nombre exceptionnellement élevé de gens se font baptiser, comme le 4 septembre 1870, où le R. P. Ailloud bénit 54 personnes. Les données sont également significatives d'une communauté en construction, ne se développant pas encore à la faveur de naissances, mais grâce essentiellement à la force de persuasion des missionnaires qui suscite des adhésions. C'est le moment où le nombre des nourrissons présentés au baptême est peu élevé ; ce sont en majorité des adultes venus du protestantisme qui demandent le sacrement.

Cependant des individus de tous statuts et de tous âges figurent parmi les baptisés : *andriana* et *hova*, donc des hommes libres, mais aussi des *mpanompo* ou des *ankizin'olona* (des serviteurs, des esclaves). On compte certes des enfants n'ayant pas encore l'âge de raison (*zaza tsy mbola vory saina*) ou d'autres « sans père »<sup>57</sup>, mais on a surtout affaire à des adultes et même à des personnes d'un âge très avancé. La vieillesse, la maladie, parfois la « perte de la raison » reviennent assez souvent dans la présentation des personnes qui ont reçu le baptême. Voici quelques exemples. Rainingiory, un enfant « gravement malade », fait partie de la seconde vague des baptisés de juin 1865. En novembre 1869, Sœur Athanase a ondoyé « le petit enfant de Rambarevo d'Ambohipo. Elle le croyait sur le point de mourir et il est bien portant maintenant ». Peu de temps après, « Marosambaina étant dans la campagne à Ankazobe »<sup>58</sup>, a ondoyé en danger de mort une femme malgache mère de famille, appelée Ramaholy, et lui a donné le nom de Magdeleine. J'ai vu cette personne peu après. Elle était hors de danger ». En juillet 1870, le R. P. Layat déclare avoir « ondoyé » à Ambohimanandraisoa (Alasora) « un enfant malade, âgé d'environ 6 mois », et au mois de novembre, dans le même village, « un vieux

57. Seul le nom de la mère est porté sur le registre.

58. Lieu-dit entre Ankadindratombo et Ambohimanambola, de nos jours, entouré de rizières et traversé par une nouvelle route. Quelques familles catholiques, dont les lointains ancêtres y ont déjà vécu, y résident toujours.

lépreux » auquel fut donné le nom de François-Xavier. Il arrive même souvent que le sacrement soit administré, alors que l'intéressé ou le conjoint, ou encore les parents (pour des enfants) ont déjà adhéré au protestantisme. Si, pour un malade, l'espoir d'une guérison n'est pas toujours clairement avoué, il reste implicite et justifie, en tout cas, la conversion. Une « vieille protestante très malade d'Ambohimandraisoa » demande le sacrement ; le curé le lui donna, le 8 octobre 1870, et elle « promit d'être bonne catholique et de se faire instruire si le bon Dieu lui rend la santé ». « Tous ses parents, protestants, ont été bien aise qu'elle ait reçu le baptême ». Sur ce sujet, les communautés malgaches et les missionnaires ont des points de vue différents. Pour ceux qui administrent le baptême, « ondoyer » un individu, à l'article de la mort, c'est tenter de sauver son âme. Le geste est en conformité avec les croyances catholiques. Pour les candidats au baptême et leurs proches, obtenir la bénédiction à un moment critique relève d'une thérapie ; on en attend la guérison.

Ainsi, pour les habitants des *vohitra* en question, marqués par la présence de lieux de culte traditionnel, lier religion et thérapie c'est ne pas s'éloigner des pratiques ancestrales. Ceci expliquerait, au moins en partie, les premières adhésions au catholicisme. Or, sans propager cette idée, les missionnaires de l'époque n'ont rien fait pour en empêcher la diffusion<sup>59</sup>.

### Familles et société devant le baptême

Dans les usages de l'époque, adhérer à une religion c'est, certes, adopter à une foi, mais c'est autant, sinon davantage se mettre en harmonie avec la société, s'inscrire dans une hiérarchie socio-politique. À Ambohipo, les jésuites proposaient une nouvelle confession qui, non seulement, entraînait en compétition avec le protestantisme, mais qui ne bénéficiait pas non plus des faveurs du pouvoir. La population se trouve ainsi entre deux confessions : le protestantisme et le catholicisme. Françoise Raison-Jourde évoque les motivations du choix qui, outre maintes circonstances susceptibles d'avoir favorisé les adhésions, soulève « le désir d'afficher une résistance »<sup>60</sup>.

Cet état de fait qui pouvait être un obstacle sérieux à la conversion avait par ailleurs un avantage : le catholicisme avait le privilège de la nouveauté. D'après le R. P. M. Finaz, dans les campagnes de l'Imerina, où la population était vivement intéressée par la nouvelle religion, les premiers missionnaires eurent autant à lutter contre les « superstitions » et les croyances locales, qu'à affronter

59. Par contre, dans toute une série de brochures récentes, en malgache, largement répandues, l'EKKAR (*Eglizy Katolika Romana*) s'efforce de persuader les chrétiens du contraire.

60. Dans un passage, intitulé « une résistance politique masquée des cadres sociaux anciens : les catholiques », elle évoque par exemple des cas où les catholiques très minoritaires, tentent « d'échapper à l'intégration à l'État qui se traduit par la corvée et l'impôt sous Andrianampoinimerina, puis la conscription sous Radama I<sup>er</sup> et Ranavalona I<sup>ère</sup> » (F. Raison-Jourde, 1991, p. 609 et suivantes).

les foudres de Rainimaharavo<sup>61</sup>. Ambohipo, situé à peu de distance du *Rova*, ne pouvant échapper au regard des inquisiteurs « méthodistes », ne fit donc pas exception ; à cause des petites misères que les pères chargés de la paroisse eurent à endurer, ceux-ci crièrent aux manipulations exercées par le pouvoir « protestant »<sup>62</sup>.

Comme cela se fait couramment dans la religion catholique, les familles proposent aux Révérends Pères d'Ambohipo d'administrer le baptême à des enfants ; pourtant ces derniers ne sont pas les seuls, ni d'ailleurs les plus nombreux à recevoir ce sacrement. On compte parmi les candidats aux baptêmes des adolescents et des jeunes de tous statuts, hommes ou femmes dans la fleur de l'âge, de très vieilles personnes, ayant déjà perdu la mémoire (« *very saina* »), ainsi que des malades en quête de guérison.

Les pères procèdent de manière assez pragmatique dans leur entreprise de conversion, en partant d'une personne donnée. À Ampahateza, dans la famille d'un notable que les religieux qualifient de *Lehibe* ou « Chef », c'est l'*ankizy* (esclave) Ralesa, qui, le 18 juin 1865, se fait baptiser en premier, sous le nom de Jean-Marie. Le « Chef » lui-même, Rainiketaka XI hrs<sup>63</sup>, est à la tête d'une grande famille que l'on découvre progressivement à travers le registre. Il a trois sœurs qui résident à Ambohipo et à Ampasika : Anatolie Rafara, Laurentine Ratsarasikina et Rafaravavikely. Avec sa femme, Jeanne Raseheno, il a une nombreuse progéniture, dont cinq filles baptisées en 1868, un garçon (Albert Kotomanga) en 1869 et Marie ondoyée en 1870. Dans l'adhésion au catholicisme des membres de la famille, c'est Laurentine Ratsarasikina, « commandante des femmes », qui semble avoir exercé le rôle moteur. Ayant elle-même reçu le sacrement en 1868, quelque temps après l'un de ses *ankizy*, elle pousse au baptême ses autres esclaves, y compris ceux qu'elle vient d'acheter<sup>64</sup> ; par la suite, elle incite ses propres enfants à se faire baptiser. L'effet d'entraînement s'exerce au-delà du secteur d'Ambohipo, puisqu'en octobre 1869, on procède au baptême d'un enfant dont le père et la mère résident à Ambohimarina<sup>65</sup>, et dont « le père est un parent du chef d'Ambohipo ».

61. Le Jésuite rapporte maints incidents illustrant les désagréments des contrevenants, qui ont eu la malencontreuse idée de solliciter la visite des missionnaires catholiques. Pour Rainimaharavo voir note 62.

62. Ce sont les esclaves, nommés « les noirs d'Ambohipo », qui remettaient régulièrement en cause l'appropriation des lieux par la mission catholique et déstabilisaient les jésuites. D'ailleurs, les intéressés ne s'y trompaient pas, lorsqu'ils incriminaient les propriétaires. Les R. P. de Veyrières et A. Boudou, s'en font l'écho dans leurs ouvrages ; le premier avoue, par exemple, que c'est Rainimaharavo qui, « vendu aux protestants... voulait entraver notre œuvre par tous les moyens », enleva en 1869, à la mission la propriété de la moitié des terres concédées par Radama II (R. P. de Veyrières, 1912, p. 44).

63. On ignore le statut de ce personnage ; sans doute s'agit-il d'un *andriana* ou d'un *hova* tirant son ascendance des conquérants du temps d'Andrianampoinimerina, désignés ensuite par le nom de *Voromahery* ?

64. Le 11 avril 1876, elle fait baptiser Denyse Poraka, une « *ankizy* nouvellement achetée ».

65. Gros bourg situé à une dizaine de km, au nord-ouest d'Antananarivo.

Les registres permettent aussi de sortir de l'anonymat certaines familles. Ainsi, Jean-Marie... et Marie Athanase Razaho, « légitimement mariés », font baptiser tous leurs enfants : Ignace Faralahy Manga, Manankoraisina, Ignace, Camille Kotovao et Augustin Kotomanga.

### *Les esclaves avant les maîtres*

Il ne s'agit nullement d'une simple inversion syntaxique de l'expression courante « maîtres et esclaves ». La question insidieuse, qui se pose dès le départ, est celle du rapport entre la conversion des maîtres et celle de leurs dépendants. Y a-t-il eu un effet d'entraînement par l'exemple ? Ou, comme le suggérerait un *a priori* commun, les *andevo* ne se sont-ils pas, tout simplement, laissés persuader par des baptiseurs en quête de nouveaux fidèles ?

Il faut cependant fortement nuancer ce point de vue, car le baptême dans la confession catholique n'a pas concerné exclusivement des esclaves. Il fut d'abord donné à des grands du Royaume de Madagascar à l'article de la mort<sup>66</sup> et à d'illustres personnages comme Victoire Rasoamanarivo, belle-fille de Rainilaiarivony<sup>67</sup>. En outre, pour des considérations particulières, notamment politiques, certains Merina de rang élevé se sont fait baptiser.

Toujours est-il que, d'après le registre de chrétienté d'Ambohipo, des esclaves ont souvent reçu le baptême avant leurs maîtres. On en a parfois tiré la conclusion qu'à défaut de pouvoir convertir les catégories supérieures de la société (*andriana, hova et mainty*), les missionnaires se sont contentés d'agir auprès du groupe qui leur restait, celui des dépendants. Par exemple, parmi « les fruits des premières semailles »<sup>68</sup>, c'est-à-dire les premiers baptisés par groupes, cités par Adrien Boudou pour 1863, on compte 17 esclaves, le 15 août, et 19 autres, accompagnés de sept hommes libres le 1<sup>er</sup> novembre. Apparemment, les adhésions ont fait bon ménage avec les statuts sociaux merina, qui sont de nature inégalitaire ; il a seulement fallu prendre des précautions, en baptisant séparément des gens de statuts différents<sup>69</sup>. Les indications portées sur le registre d'Ambohipo, fréquentes au début, constituent probablement un compromis, concédé aux autorités, en échange de l'autorisation de baptiser.

Le nombre des esclaves (35) dont le statut est indiqué et la proportion élevée d'individus pour lesquels le statut manque sont les faits saillants des bilans faits par les pères. Ceci nécessite cependant un complément d'explication. Parmi les personnes au statut non précisé figurent sans doute des *andriana*, des *hova* et des *mainty*, mais surtout un grand nombre d'esclaves<sup>70</sup>.

66. A. Boudou, 1940, II, p. 29.

67. Voir plus bas.

68. A. Boudou, 1940, I, p. 498. Cela concerne d'ailleurs aussi les mariages, contractés exclusivement entre esclaves.

69. A. Boudou signale le baptême de 17 jeunes filles de statut libre (c'est leur statut de libres qui est le plus important), le 15 août 1863, le même jour que des esclaves : « elles furent baptisées le matin et les esclaves le soir, peut-être parce que les coutumes ancestrales exigeaient la séparation des castes. Les missionnaires ne pouvaient guère, du premier coup, braver les préjugés séculaires » (A. Boudou, 1940, I, p. 498).

70. Pour la majorité d'entre eux, par exemple, seule la mère est signalée.

Qu'ils soient libres ou asservis, enfants ou adultes, il reste cependant à élucider la véritable motivation de ceux qui rejoignirent la communauté chrétienne d'Ambohipo. Ce fait revêt sans doute autant d'importance pour les uns que pour les autres. Dans une perspective comparatiste, je dirai d'abord quelques mots sur les adhésions à l'église d'Ambodinandohalo, dans la capitale. La paroissienne Victoire Rasoamanarivo<sup>71</sup>, belle-fille du Premier ministre, s'est probablement convertie par conviction personnelle. Quant aux esclaves, les propriétaires proposèrent bon nombre d'entre eux au sacrement du baptême par les jésuites qui avaient alors bonne presse auprès de Radama II. Dans ce cas précis, il s'agissait plus pour des maîtres de faire plaisir à leur souverain que de la volonté de se convertir de la part de leurs esclaves. Qu'en est-il des premiers baptisés d'Ambohipo ?

Pour désigner les dépendants, les responsables des registres ont eu recours à tous les termes en usage : « esclave de... »<sup>72</sup>, *mpanompo*, *ankizy*, et « *andevo* de.... ». Ils semblent d'ailleurs en connaître parfaitement le sens et la portée ; ils n'hésitent pas non plus à mentionner le (ou les) maître(s). Ainsi, le 24 janvier 1869, le R. P. Callet baptise « Tendramanana Euphrasie, jeune fille esclave de Firmin Ramarolahy » et « Mampiadana Victoire<sup>73</sup>, jeune fille esclave de Pierre Raleimampingia ». Nous disposons de quelques indices en ce qui concerne le rôle du maître dans l'admission au sacrement de leurs serviteurs. En effet, certains propriétaires tiennent à s'impliquer dans le baptême de ces derniers : en décembre 1872, Véronique, du village d'Ankatso, demande le baptême pour l'une de ses *mpanompo* (esclaves), Sikinera (âgée de onze ans), dont elle est la marraine. Parfois, c'est le propriétaire qui, personnellement, « instruit » à la religion catholique un dépendant adulte<sup>74</sup>. Quelquefois, les pères procèdent au baptême soit d'enfants qui vivent séparés de leurs parents, soit d'adultes d'une même famille qui habitent des *vohitra* différents. Il est clair que ces personnes asservies résident auprès de maîtres distincts.

« Anatolie Rafara, baptisée aujourd'hui, m'a dit que Tiasoa, son *ankizy vavy* de 13 ou 14 ans, que j'avais inscrite pour le baptême, avait été baptisée à Ambodinandohalo par le R. P. Jouen, du temps de Rasoherina, sous le nom de Iansalama ». Certains esclaves ont donc été baptisés en dehors de la paroisse d'Ampahateza, et même avant que celle-ci ne soit fondée.

71. Remarquée pour sa conduite exemplaire au XIX<sup>e</sup> siècle, pour avoir apporté son appui aux initiatives et aux activités des missionnaires catholiques, et intercédé auprès du pouvoir dans ce sens, elle fut béatifiée par le Pape Jean Paul II, en 1989. Un mausolée en sa mémoire est érigé devant la Cathédrale d'Andohalo (Antananarivo).

72. En français dans le document.

73. « *Mampiadana* », la docilité et la serviabilité, est un nom fréquemment attribué à des esclaves.

74. R. P. Callet signale : « J'ai ondoyé dans la campagne de Marosambay, un de ses esclaves, aveugle et avancé en âge, sous le nom de Charles Andriamanana. C'est un Betsileo. Martine, sa maîtresse, l'avait instruit et j'avais complété dans mes trois visites, ses instructions autant que possible ; vu son défaut de langue, mais non d'intelligence ». L'instruction est exigée de toute personne adulte qui décide de se faire baptiser ; elle a alors le statut de « catéchumène ».

Comme pour les hommes libres, des circonstances imprévisibles peuvent aussi amener des esclaves au baptême. De passage à Ambohipo, un maître présente un esclave au père jésuite : « Le 5 octobre (1869), écrit ce dernier, j'ai ondoyé Rainiketaka, esclave de Ramanana, sous le nom de Joseph. Il était dangereusement malade à Ambohipo où son maître et lui avaient séjourné momentanément à cause d'un *fanompoana*<sup>75</sup> de la Reine. Ils sont de Tsimahabeonby (*sic*), au Sud-Est ».

Les actes de baptême aident aussi à la connaissance de quelques familles d'esclaves dont on saisit ainsi certains comportements et traits caractéristiques. Prenons le couple Rainijofa et Eudoxie Reninijofa, résidents d'Ampasika<sup>76</sup>. Comme bon nombre de dépendants, ils sont dépourvus d'ascendants<sup>77</sup> et appartiennent visiblement à des maîtres distincts<sup>78</sup>. De différents lits, ils ont eu un grand nombre d'enfants (neuf au total), d'âges très divers, qu'ils ont tenu à présenter successivement au sacrement (à partir de 1869). Le registre permet d'en reconstituer la liste<sup>79</sup>. C'est seulement, lorsque presque tous leurs enfants ont reçu le baptême, qu'à leur tour, le 4 septembre 1870, ils se font ensemble baptiser. On assiste ici à la formation, par le biais du baptême et de l'adhésion au catholicisme, d'une famille nucléaire.

Rangivika Bernard, déclaré *deka*<sup>80</sup> des jésuites d'Ambohipo, et son épouse Renimanindry Suzanne reçoivent le baptême le même jour (11 avril 1869). Rakizo, la mère du premier, et son père, Jean-Pierre, domiciliés à Fiadanana, sont des *ankizy* de Ravaozokiny<sup>81</sup>, avec laquelle le couple a continué à entretenir quelques rapports, dans le cadre de la paroisse<sup>82</sup>. Rangivika Bernard et Renimanindry Suzanne eurent quatre enfants baptisés à différents âges : Benjamine (le 11 avril 1869 à onze ans), Kotokely Stanislas (le 4 septembre 1870 à 12 ans), Rasima Cécile (le 20 août 1871) et Victor (le 23 avril 1876 à seulement un mois). Là encore, un noyau familial s'est consolidé par le biais de la vie religieuse, dans une structure sociale qui, elle, reste inchangée. Ce modèle semble cependant loin de concerner tous les esclaves baptisés qui, dans leur

---

75. Corvée due au souverain par les hommes libres, qui peuvent se faire aider ou remplacer par leurs dépendants, comme c'est le cas ici.

76. La pratique consistant à prendre le nom d'un enfant (ici, Jofa Isidore), souvent désiré, et en tout cas ayant une place à part parmi les enfants d'un couple, est courante à l'époque. Les parents deviennent alors père et mère de : .... (*Raini...* et *Renin...*).

77. Dans le registre, sans père ni mère.

78. La propriétaire de Reninijofa (une certaine Anatolie, sans doute Rafara) est signalée incidemment.

79. Il s'agit de : Imora Lambert (20 décembre 1869), Kotokely Valentin (*id.*), Rainimamonjy Antoinette (13 fév. 1870), Raivo Rosalie fille de Rainijofa seul (*id.*), Soanirina Victorine (*id.*), Idaba Marthe (*id.*), Jofa Isidore (*id.*), Ratiaray Marie, fille de Reninijofa seule (19 oct. 1870), Bodo Brigitte (21 déc. 1872).

80. Titre sans doute, davantage significatif d'une fonction auprès des pères d'Ampahateza que d'un statut.

81. Fille d'Andrianampoinimerina, par Rasendrasoa, qui devait donc être très âgée à l'époque.

82. Par exemple, le couple s'implique dans les baptêmes d'autres dépendants de la même propriétaire.

grande majorité, ne sont signalés qu'à titre individuel, en particulier un grand nombre d'enfants, souvent baptisés sans indication de leurs pères.

Sur un plan plus général, comme les esclaves formaient une proportion considérable de la population, il est normal que le plus grand nombre de baptisés aient été recrutés parmi eux. Leur statut de dépendants fait cependant que l'ombre des maîtres plane dans leur adhésion au christianisme. En effet, ces derniers encouragent ou, tout au moins, donnent leur bénédiction. On ignore malheureusement s'il y eut, de la part des propriétaires, des refus de laisser baptiser leurs esclaves.

#### *Les femmes au premier plan*

Le décompte à partir des actes donne une première répartition selon le genre des individus ayant reçu le baptême à la paroisse d'Ambohipo entre 1865 et 1876.

Femmes	Hommes	Total
197	174	371

Le déséquilibre à l'avantage des femmes (54 % contre 46 %) n'est pas assez important pour autoriser une conclusion définitive. Surtout, il perdrait sa signification si l'on ne tente pas d'analyser le rôle des uns et des autres aussi bien dans les adhésions que dans le sacrement. D'après les actes, un certain nombre de femmes, régulièrement présentes dans la paroisse, assument par exemple le rôle de « marraines ». L'une d'entre elles, la « commandante des femmes », Laurentine Ratsarasikina, a sous ses ordres des « lieutenantes »<sup>83</sup>. Souvent signalées par leurs prénoms (Anatolie, Eugénie, Laurentine, Marie, etc.), elles jouissent d'une notoriété locale. Fait significatif : situant leurs ouailles ou leurs villages d'origine, les pères en charge de baptêmes citent plus volontiers les femmes que les hommes (« village de Laurentine R. ... » ou « d'Anatolie R. ... »). Le rôle d'impulsion de ces dernières se manifeste davantage encore dans le cadre des familles.

Les femmes se font fréquemment bénir bien avant leurs conjoints, à la suite de quelques-uns de leurs enfants. Elles encouragent leurs dépendants à se diriger vers les fonts baptismaux. Au bout du compte, les actes permettent de connaître tous les membres d'une famille ou d'une parentèle, entraînés un à un vers le sacrement. Dans une famille de sujets libres, c'est une femme, Augustine, qui conduit au baptême, en août 1868, un de ses fils, Tavy Lucius, puis en avril 1869, trois autres enfants<sup>84</sup>. Dans une famille de dépendants, Augustine Razafitsara d'Ambohipo, esclave d'Anatolie Rafara, en ménage avec

83. Il s'agit d'une organisation de chrétiens d'Ampahateza, chargée du fonctionnement de la communauté et de la vie de la paroisse.

84. L'aînée Mélanie Rasoanoro, une adulte célibataire, un garçon, Casimir Ihasimbola, de 14 ans, et Honoré Kotovao, un nourrisson « qui n'est pas encore en âge de réfléchir » (*tsy vory saina*). L'esclave Bozy, dont les parents sont indiqués (Rainitiaray et Augustine) fut baptisée sous le nom de Delphine le 11 avril 1869.

Alexis Rainimanga, se fait baptiser le 2 août 1868, avant de présenter successivement au sacrement, jusqu'en 1876, cinq de ses enfants, à différents âges<sup>85</sup>. À la suite d'une « femme de caractère », c'est toute une famille de dépendants qui s'est ainsi construite et stabilisée, sur le modèle chrétien.

Le 29 mai 1870, cinq personnes, exclusivement des femmes, se présentent devant le père qui, en l'honneur du saint du jour, leur donne à toutes, le nom de « Marie ». Quelques personnalités se distinguent. Voici Joséphine Razafimbola, habitante d'Ambohipo ; d'abord signalée comme la « mère de Victor », elle est mariée à Joseph Marie Rainingory Andriananja, dont elle eut deux enfants : Henri Ngorilahy et le dénommé Victor Masondahy Alberic, baptisés à Ampahateza. Sur un tout autre plan, l'histoire a retenu ce fait intéressant. Une femme visiblement connue, se faisant appeler « Marianne », servait de temps en temps de marraine dans les sacrements dispensés à Ampahateza. Il s'agit de l'une des premières catholiques de Tananarive, « une des vieilles demeurant à Ambodinandohalo », précise un manuscrit attribué au P. Finaz. Ayant ainsi pris appui sur des femmes, le catholicisme a pu aisément toucher les familles, y compris celles des notables des différents *vohitra*.

#### *Adhérer pour résister?*

Le protestantisme était, depuis le règne de Radama II (1861-1863), assez bien représenté dans les *vohitra* de l'Est de l'Imerina. Était-il pour autant solidement implanté ? La vision des jésuites qui font état des réalités sur le terrain, en fait douter fortement. Le R. P. Finaz, auteur d'un corpus fourni sur les campagnes de l'Imerina, décrit un protestantisme à la fois « idolâtre », superficiel et hérétique par certains côtés<sup>86</sup> qu'il faut par conséquent corriger, par un travail de fond, auprès de la population. Le contexte, de toute évidence, favorable à des reconversions, semble donner raison aux jésuites.

S'il n'est pas étonnant de découvrir parmi ceux ayant reçu le baptême catholique des néophytes, il est plus surprenant de trouver des protestants. Le 12 mars 1871, le P. Laffont note : « J'ai baptisé en notre église, un petit garçonnet encore à la mamelle. La mère est Protestante, de Fiadanana ; elle s'appelle Ratavy et me l'a apporté elle-même ». L'enfant s'appelle Joseph Itay, et son parrain Étienne Rainimboa<sup>87</sup>. À Fiadanana que le registre signale par endroits, résident des esclaves de certains descendants d'Andrianampoinimerina, également convertis au catholicisme ; le village abrite une population servile relativement importante. Parfois, c'est à un enfant de parents protestants et communiant que l'on administre le sacrement. Presque tous les adultes qui se font baptiser, viennent de la « religion officielle », dont le bastion local est

85. Le lien du mariage avec le dénommé Rainimanga Alexis s'est noué après la naissance d'un enfant issu d'un autre lit.

86. Ces termes sont du jésuite qui parle, en outre, d'« un christianisme de pure commande, un christianisme politique, un drapeau arboré pour les besoins de la cause », cf. manuscrit intitulé « Le culte des idoles et le christianisme à Madagascar », Archives du Vicariat Général d'Antananarivo.

87. Registre de baptêmes, fol. 21, acte n° 283.

Ambohibato, au sommet de la colline d'Ambohipo, où fut aussi reconstruit le temple. C'est « la citadelle du protestantisme », assure le R. P. de Veyrières, qui signale au passage un fait intéressant : un peu partout en Imerina, la religion de la Reine était en perte de vitesse ; seules quelques familles la suivaient encore, lorsqu'on transféra l'édifice en ce lieu<sup>88</sup>. La désillusion par rapport à une religion, dont l'adhésion a été obtenue davantage par la contrainte que par la foi, semble être la raison des abandons constatés à travers l'Imerina, mais particulièrement ici.

Des membres des groupes d'hommes libres et même des parents, alliés ou conjoints de notables locaux, demandent le baptême. Relevons le nom de « Monique Raseheno, femme de Laurent Razimba, et fille de Ratsihirivanina XI vtr<sup>89</sup> », officier *hova* de Mahazoarivo (baptisée le 4 septembre 1870). Angèle Reninifiringa, épouse de Philibert Rainifiringa XIII hrs, résidant dans une propriété (*tamboho*) d'Andraisoro, probablement baptisée, auparavant et ailleurs que dans la paroisse, tout comme son conjoint, est une chrétienne fervente, marraine de plusieurs appelés. Ces derniers, « sans père ni mère », sont visiblement des dépendants, peut-être même des esclaves de la maison. Au moins deux familles de libres d'Ampahateza et d'Ambolokandrina, *hova* et *andriana* occupant des *tamboho* (enclos)<sup>90</sup>, ont embrassé le catholicisme.

Sans avoir reçu le sacrement à la paroisse, certains membres de la communauté catholique de la capitale participaient également à la vie d'Ampahateza. Louis Rarivo, « notre maître d'école », ou encore Paul Rafiringa, « un des chrétiens les plus notables de Tananarive », se rendent parfois dans cette paroisse où ils parrainent des personnes à baptiser<sup>91</sup>. Inversement, on imagine que vu le nombre encore limité de personnes ayant reçu le baptême, et pouvant donc servir de parrains ou de marraines, ceux d'Ampahateza qui ont été baptisés devaient assumer ces rôles dans d'autres paroisses.

Comme évoqué plus haut, on se laisse aussi « ondoyer » pour des motifs plus utilitaires, par exemple afin de guérir. D'Ampasika, village au milieu des rizières, au pied de la colline d'Alasora, est venu un homme : « il était protestant, tous les siens catholiques, se voyant très malade, il a voulu être catholique aussi, promettant de suivre notre religion ». C'est dans ce même village qu'habitait l'une des sœurs du « chef d'Ambohipo », dont la famille et les esclaves ont adhéré au catholicisme, ce qui n'est probablement pas fortuit. On fait parfois baptiser un enfant, dont « la mère est déjà protestante », annonce

88. « Le temple protestant qui se trouvait il y a peu de temps au milieu du village d'Ambohipo, fut transporté près d'Ambohibato, lorsqu'il n'y eut plus que trois ou quatre familles protestantes à Ambohipo. Il est à Ambohitrakely, en bas et au Sud-Ouest d'Ambohibato. », le « chef prédicant » serait, vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, « un *borozoany* d'Alasora, analphabète » (R. P. de Veyrières, 1912, p. 164). Le terme *borozoany* désigne le simple citoyen civil, par opposition au militaire.

89. *Vtr* : abréviation de « *voninahitra* » qui signifie honneurs.

90. Dans le registre, Tamboho 1 et 2.

91. Plus tard, ces personnages vont jouer un rôle très actif au sein du laïcat catholique tananarivien, voir P. Lupo, 1978.

de la prochaine affiliation de celle-ci à la communauté des catholiques. Souvent, c'est un adulte d'un âge mûr (70 à 80 ans) qui, du protestantisme, passe au catholicisme.

Les groupes sociaux semblent ainsi avoir adopté des stratégies particulières dans leur adhésion à la confession catholique. C'est que dans la pratique, la paroisse, élément d'un projet d'évangélisation, n'a pas cherché à tout prix à créer localement une communauté de chrétiens, au sens où l'on entend cette expression sous d'autres cieux, mais à encourager les adhésions<sup>92</sup>. Les « paroissiens », au sens strict, n'étaient constitués que par des adhérents d'Ambohipo et d'Ampahateza ; peut-être aussi que des *vohitra* proches (Antsahamamy, Ankatso et Ambolokandrina) ont pu participer à une vie religieuse au quotidien, encore embryonnaire entre 1865 et 1876. Lors des cérémonies collectives annuelles (comme la procession pour la fête du Saint Sacrement), Ampahateza est le théâtre d'assemblées plus importantes. Les chrétiens d'Ampahateza, encore peu nombreux parmi les autres habitants, sont alors associés à l'ensemble de la communauté catholique d'Antananarivo dont un grand nombre de membres vient participer à ces manifestations. À première vue, celles-ci semblent trop occasionnelles pour créer dans le village, un véritable ferment dans les relations sociales.

Les cérémonies de baptême donnent aussi lieu à des phénomènes qui méritent notre attention. Le parrainage introduit, dans les cercles des parents, des gens souvent étrangers à la famille et, parfois, de statuts différents. Le fait de prendre en charge des personnes dès la plus tendre enfance n'est pas sans intérêt sur le plan social et culturel. Certes en cette période de début d'évangélisation, on baptise aussi des adultes. Mais on préfère en général administrer le baptême à des enfants, et souvent plutôt à des nourrissons, en vue d'une intégration pratiquement à la naissance. Ce phénomène nouveau n'est pas sans poser quelque problème. L'argument selon lequel le catholicisme est une « religion réservée aux enfants » a servi pour dissuader les candidats à la conversion. Le porte-parole de Rainimaharavo y eut recours en s'adressant à ceux qui, dans l'Ambodirano (Ambohitsoa-Morarano), ont choisi cette confession : « Laissez aux enfants la prière catholique et priez avec nous. Vous devriez avoir honte d'être confondus avec les enfants »<sup>93</sup>. Doit-on y voir l'explication de la lenteur des adhésions et le fait que fréquemment dans les familles les baptêmes des enfants précèdent ceux des parents ?

---

92. Le R. P. A. Razafintsalama explique que les agents de l'évangélisation n'ont cherché qu'à « bâtir là où la population était la plus concentrée ou socialement la plus significative. C'est ainsi qu'entre 1862 et 1872, on vit ériger tour à tour les paroisses d'Andohalo, de Mahamasina, d'Ambavahadimitafo et d'Ambohimitsimbina » (Razafintsalama, 1977, p. 365). Il est utile d'ajouter Ampahateza à cette liste.

93. Pour intimider l'*Andriana* Razakamady, qui s'est converti, Rainimaharavo dépêche un « porte-parole (un certain Ralaitirofo) pour lui transmettre ces paroles rapportées par le R. P. Marc Finaz, et citées par A. Boudou, 1940, II, p. 66.

## Conclusion

L'implantation des jésuites à Ambohipo-Ampahateza, après la création des premières paroisses dans les quartiers de la Ville Haute, (Ambodinandohalo, Ambohimitsimbina, Ambavahadimitafo), correspond à leur volonté d'aller vers la population de la périphérie rurale. Elle nous permet de mesurer d'abord la réaction de celle-ci, à travers un secteur particulier, celui des hameaux et *vohitra* de l'est de Tananarive, où les pratiques ancestrales sont très vivaces. D'une certaine manière, la tentative a valeur de test pour l'ensemble de l'Imerina. L'adhésion au catholicisme par le baptême des habitants de cette région, durant la première décennie d'existence de la paroisse d'Ambohipo (1865-1876), sans être massive – environ 400 âmes en une dizaine d'années – revêt des caractéristiques fort révélatrices de la situation socio-culturelle de l'Imerina de l'époque. Elle a pour cadre une « société d'ordres », composée de gens aux statuts strictement hiérarchisés, libres (*andriana*, *hova*, et *mainty*) et non libres (*andevo*), et pratiquant un esclavage typique, qui marie production et domesticité.

L'administration du baptême dans la région d'Ankatso-Ambohipo nous montre comment le catholicisme, qui fait concurrence au protestantisme, d'une implantation fragile, est perçu et accepté. Lente, la progression du catholicisme ne rencontre – du moins à l'époque – de résistances ; bien au contraire, les choses semblent se passer sans grand heurt. Par l'aspersion d'eau, qui rappelle un rituel connu, par l'espoir de guérison qu'il suggère et par l'intégration sociale qu'il favorise, le baptême catholique ne semble pas transporter les nouveaux adhérents dans un univers différent de celui auquel ils sont habitués, ni les confronter à des pratiques qui leur seraient totalement étrangères. De leur côté, les rapports au protestantisme présentent des aspects intéressants. Certes, les cas de conversion à une autre confession ne sont pas rares, et l'on voit des adultes libres se faire rebaptiser. De façon plus générale, la désaffection à l'endroit d'une confession trop liée au pouvoir est si manifeste qu'elle ne peut être ignorée<sup>94</sup>.

Mais surtout les adhésions reproduisent un schéma alors courant dans la société tananarivienne où les premiers baptisés viennent des milieux serviles. Même si les données ne sont pas exhaustives, on peut effectivement dire que la plupart des baptisés de la paroisse d'Ambohipo-Ampahateza se recrutent chez les esclaves. Comment expliquer ce phénomène ? Dans les *vohitra* concernés, on a noté une grande diversité de situations. Les jésuites se sont certes attelés à un travail de persuasion, à partir d'Ampahateza d'abord, en s'adressant en priorité à des membres des catégories sociales qu'ils pouvaient toucher le plus

94. L'ancien temple d'Ambohipo, où officiait au XIX<sup>e</sup> siècle le pasteur Maralahy, d'origine servile, est longtemps resté dans l'anonymat ; comptant surtout des descendants d'*andevo* parmi les paroissiens et situé par ailleurs dans une zone peu fréquentée (à Ambohitrakely), au pied de la colline, il finit par être abandonné dans les années 1980, après avoir été occupé par des sinistrés. Le temple actuel récemment construit au sommet de la colline d'Ambohipo doit sa prospérité à l'affluence de fidèles installés de fraîche date dans le quartier : fonctionnaires, étudiants et migrants divers.

facilement. Confrontés, tout comme les missionnaires britanniques, aux problèmes de la vie quotidienne, ils nouèrent des relations avec des personnes en quête d'un travail. Les employés de la mission (« cuisiniers », « jardiniers », « aides-de-camp », « ouvriers des frères »), formés en majorité d'*ankizin'olona* (d'esclaves de particuliers) ont fourni le premier groupe de convertis. Ont-ils été baptisés, avec l'assentiment de leurs propriétaires ? Cela semble probable, et d'ailleurs, les pères Finaz, Callet ou encore Ailloud connaissaient bien ces derniers et entretenaient avec eux les meilleurs rapports. En dehors d'Ampahateza, les choses ont dû se passer autrement. Les maîtres, souvent présents, à l'exemple de ceux d'Ankatso ou d'Andraisoro, étaient entourés d'un nombre assez important de dépendants.

Plus généralement, Ambohipo-Ampahateza a servi de lieu de repli pour tous ceux qui, dans Antananarivo et l'Imerina, n'étaient pas satisfaits par la religion « officielle » et étaient en quête d'une autre forme de spiritualité. Rien n'est dit explicitement, mais le fait que, depuis Andraisoro, Mahazoarivo et Fiadanana, et même de lieux plus éloignés (comme Ambohimananarina), des familles de rang élevé (*andriana*, *hova* et *mainty*), ont préféré se faire rebaptiser dans le catholicisme constitue un indice. Tout au moins, il témoigne d'une insatisfaction, sinon d'une volonté de résister à un ordre politique dont l'emprise s'exerce à travers le temple protestant édifié à Ambohipo *Taloha*, au cœur du village, avant son déplacement à Ambohibato. D'après les jésuites, dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, la « religion d'État » semble en nette régression au profit d'une adhésion progressive au catholicisme. L'ascendance des nouveaux convertis n'étant pas connue, la situation est cependant loin d'être aussi nette que dans d'autres régions de l'Imerina. Par exemple, dans l'Ambodirano où le R. P. Marc Finaz a activement œuvré, des Tsimahafotsy, dont on connaît les liens avec les *Andrefandrova*<sup>95</sup>, adoptent majoritairement le catholicisme ; de leur côté, les *Andriana* se sont partagés entre catholiques et protestants<sup>96</sup>. Ajoutons qu'à Androhibe, toujours dans le même *toko* (district), c'est un *Andriana* qui fit appel au R. P. Finaz et lui offrit une maison dans laquelle il put célébrer la messe au commencement de son œuvre. Face à cette situation, la réaction « officielle » fut énergique : des notables qui ont hébergé les missionnaires furent convoqués.

À Ampahateza, le problème de l'implantation de la mission catholique s'étant posé autrement, c'est par l'intermédiaire de certains « Noirs » (désignant les esclaves chez les jésuites) que la déstabilisation apparut. La donation faite par Radama II fut en partie « révoquée » par le gouvernement, à la suite de réclamations émanant d'un certain nombre d'habitants « au sujet de quelques

95. Donc des adversaires des Andafiavaratra, dont le Premier ministre est le chef. À l'époque, la compétition bien connue entre les deux groupes rivaux se traduit par des prises de position collectives, que les jésuites eux-mêmes ont souvent suscitées.

96. Un manuscrit du R. P. Finaz, libellé « Ambohitsoa », aborde ce sujet, et explique la similitude entre certains *vohitra* de l'Ambodirano. Des notables *andriana* ont clairement manifesté leur volonté de se démarquer du protestantisme, en adhérant au catholicisme et en faisant appel aux jésuites. C'est le cas d'Androhibe, d'Ambohitsoa et d'autres villages de moindre importance ; voir, G. A. Rantoandro, in Ratongavao, 2005, II, p. 175-238.

parcelles de rizières »<sup>97</sup>. Les jésuites n'y virent qu'une chose : on voulait entraver leur « œuvre par tous les moyens »<sup>98</sup>. Ainsi, le catholicisme se trouve au cœur des enjeux politiques de l'époque, y compris dans une petite localité comme Ambohipo-Ampahateza, où les adhérents n'étaient pas très nombreux, et où la population ne donnerait pas lieu de craindre, de la part du pouvoir, des adhésions massives.

Quel changement peut, enfin, introduire le catholicisme dans une région où socialement les dépendants sont majoritaires ? Un moyen de construction familiale pour les esclaves, ou de résistance pour les « cadres sociaux anciens » de cette partie de l'Imerina ? C'est l'analyse des phénomènes, tels qu'ils se présenteront dans le dernier quart du siècle qui permettrait de répondre à une telle question.

### Bibliographie

- BEMILAMINA C. J., *Étude historique du christianisme à Antananarivo : la paroisse catholique d'Ambohipo, de 1938-1960*, mémoire de maîtrise, Département d'Histoire, Université d'Antananarivo, 2006, 134 p. multigr., annexes, hors-texte.
- BOUDOU A., *Les Jésuites à Madagascar au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Beauchesne, 1940, 2 vol., 543 et 569 p.
- COLIN E. & SUAOU P., *Madagascar et la mission catholique*, Paris, Sanard et Derangon, 1895, 323 p.
- Firaketana ny Fiteny sy ny zavatra malagasy. (Dictionnaire encyclopédique malgache)*, Antananarivo, par le pasteur Ravelojaona, entrée « Ambohipo », éd. 1937, p. 370-371.
- HÜBSCH R. P., *Histoire œcuménique, Madagascar et le christianisme*, Paris et Antananarivo, Karthala et Ambozontany, 1993, 515 p.
- LUPO P., *Le catholicisme à Madagascar, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. I., Les laïcs, Documents, 1883-1886*, Tananarive, 1977, 298 p., multigr.
- , « La communauté catholique d'Antananarivo entre 1883 et 1885. Documents pour l'histoire religieuse de Madagascar », in *Omalay sy Anio*, n° 7-8, 1978, p. 317-353.
- RAINITOVO, *Antananarivo Fahizay, na fomba na toetra amam-panaon'ireo olona tety tamin'izany*, Tananarive, Imp. FFMA, 1928, 116 p.
- RAISON-JOURDE F., « Le siècle des Missions », in *2000 ans de christianisme*, vol. VIII, Paris, 1975, p. 5-19.
- , « Ethnographie missionnaire et fait religieux au XIX<sup>e</sup> siècle. Le cas de Madagascar », in *Revue Française de Sociologie*, XIX, 1978, p. 525-549.
- , « Mission L.M.S. et mission jésuite face aux communautés villageoises merina. Fondation et fonctionnement des paroisses entre 1869 et 1876 », in *Africa*, LIII, n° 3, 1983, p. 55-72.

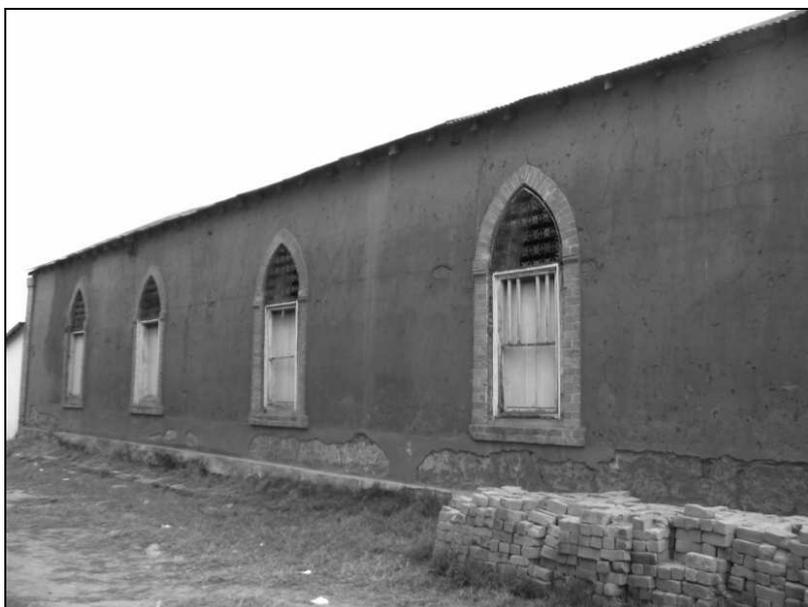
97. R. P. de Veyrières, 1912, p. 44 ; c'est Rainimaharavo qui aurait orchestré cette manœuvre.

98. R. P. de Veyrières, 1912, p. 44.

- , « De la restauration des talismans royaux au baptême de 1869 en Imerina », in F. Raison-Jourde (éd.), *Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*, Paris, Karthala, 1983, p. 337-369.
- , « Prédication et acculturation au XIX<sup>e</sup> siècle à Madagascar », in *Évangélisation et missions en Grande-Bretagne*, Paris, édité par l'Université du Val de Marne, 1986, p. 157-172.
- , *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX<sup>e</sup> siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État*, Paris, Karthala, 1991, 840 p.
- , « Petites îles, grandes espérances. Réflexions sur les modalités de l'expérience des jésuites dans le Nord-Ouest de Madagascar (1841-1879) », in C. R. Ratongavao (dir.), *Hommage à Bruno Hübsch* Antananarivo, Profac, 2005, t. II, p. 31-61.
- RANTOANDRO G. A., « Les campagnes de l'Imerina après 1868 : mutations et continuité d'après le témoignage de Marc Finaz », in C. R. Ratongavao (dir.), *Hommage à Bruno Hübsch*, Antananarivo, Profac, 2005, t. II, p. 175-238.
- RAZAFINTSALAMA A., « La paroisse comme phénomène de civilisation », in *Omaly sy Anio*, n° 5-6, 1977, p. 351-361.
- RAZANOELINORO B., *Ambohipo et les collines environnantes du XVI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècles : des vohitra en quête de statut*, mémoire de maîtrise, Département d'Histoire Université d'Antananarivo, Antananarivo, 2008, 104 p., multig.
- VEYRIÈRES R. P. P. (de), *Madagascar, un coin de l'Imerina, Ambohipo. Domaine, école, paroisse dans l'histoire de la Mission (1867-1912)*, Antananarivo, 1912, 175 p.



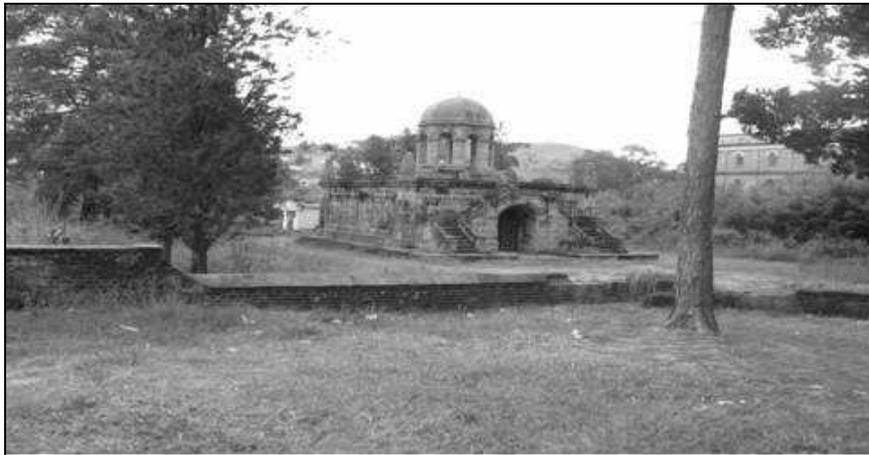
**Photo. 1. La première chapelle d'Ampahateza, édifée en 1865, refaite en dur et devenue une « église » en 1868-69**



**Photo. 2. Le même édifice vu de côté**



**Photo. 3.** Le *tamboho* dit « ouest », séparant le « parc d'Ampahateza » de la propriété d'une famille qui a fourni l'un des premiers groupes de baptisés



**Photo. 4.** Le caveau des premiers missionnaires, et en arrière-plan, la colline d'Ankatso, habitée jadis par un lignage *vazimba* historique et, de nos jours, siège d'un culte très actif

## 10

### L'évangélisation vue de près. Archives, ethnologie, histoire

Sophie BLANCHY\*

L'ethnologie des représentations et des pratiques religieuses trouve matière à une réflexion épistémologique dans les travaux du mouvement de la micro-histoire<sup>1</sup> et dans certains travaux d'anthropologie historique de l'École des *Annales*<sup>2</sup> qui, changeant d'échelle d'analyse, se sont intéressés aux expériences vécues par les individus et sont revenus aux biographies. Leur objectif est de lire la société d'une époque à travers les données biographiques qu'on trouve ou qu'on peut reconstituer dans les archives<sup>3</sup>. Cet article s'inscrit dans un travail collectif sur l'usage des archives en ethnologie<sup>4</sup>. À l'issue de travaux de terrain menés sur les pratiques religieuses à Madagascar, en particulier dans le Vakinankaratra, les publications et les archives de Lars Vig, missionnaire-ethnologue, sont apparues comme des outils de recherche sur l'historicité de ces pratiques, outils qui ouvraient eux-mêmes à une réflexion sur leur statut<sup>5</sup>. Ce rappel de l'historicité des sociétés et des processus sociaux est un des apports en retour de la micro-histoire à l'anthropologie sociale<sup>6</sup>.

Les recherches de Françoise Raison-Jourde sont remarquables pour leur souci de faire travailler ensemble l'histoire et l'anthropologie<sup>7</sup>. Son monumental ouvrage, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX<sup>e</sup> siècle* (1991), est une référence

---

\* CNRS / Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative – Université Paris X.

1. Ginzburg, 1980 ; Levi, 1989 ; Banti, 1991 ; J. Revel (dir.), 1995. Pour une réflexion sur l'apport en retour de la micro-histoire à l'anthropologie sociale, voir Bensa, 1995.
2. Voir en particulier Le Goff, 1996, pour une illustration de la Nouvelle histoire.
3. Ginzburg, *Le fromage et les vers*, 1980, ouvrage qui relève bien, de son propre point de vue, d'une démarche de micro-histoire et non d'anthropologie historique (cf. Ginzburg, Illouz & Vidal, 2003-2004, p. 129) ; Le Goff, 1996 ; Wachtel, 2001.
4. Engagé notamment au sein du programme *Le terrain et son archivage*, ACI 2004-2007, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Nanterre.
5. Blanchy, Rakotoarisoa, Beaujard & Radimilahy (dir.), 2006 ; Naepels, 2008 ; Blanchy, 2008 ; Razafindralambo, 2008 ; Radimilahy, 2008 ; Høimyr, 2008 ; Vig Berget, 2008.
6. Bensa, 1995.
7. Voir notamment l'ouvrage qu'elle a dirigé en 1983 avec de grands noms de l'anthropologie de Madagascar, et une récente collaboration (voir Rakotomalala, Blanchy & Raison-Jourde, 2001).

pour l'analyse historique des effets politiques et sociologiques de la christianisation. Les premiers évangélistes et pasteurs formés par les missionnaires étaient à la fois producteurs et produits d'un nouveau personnage, d'une nouvelle typification que représentait leur rôle. Les pasteurs malgaches étaient confrontés à la figure tutélaire du missionnaire, qui usait envers eux de contraintes formelles pour les façonner<sup>8</sup>.

Dans les archives missionnaires de la NMS (*Norwegian Missionary Society*), j'ai trouvé, non de véritables biographies complètes des pasteurs malgaches, mais des récits de type biographique les concernant<sup>9</sup>, et parmi eux, *L'Histoire de Rainimanakiandrana Ragosinera*<sup>10</sup>. Ce texte, écrit à la plume dans un cahier noir de petit format et couvrant 64 pages, n'est pas signé, mais plusieurs indices permettent de désigner le pasteur Rajoela de Masinandrana comme son auteur<sup>11</sup>. Le récit porte autant sur « Rajoela pastor (Masinandrana) » que sur Ragosinera. Les deux hommes étaient parents proches et membres du groupe de descendance (*foko*) des Andrianirina Vingt Hommes<sup>12</sup>, et l'auteur écrit, page 5 : « ...nous les Vingt hommes, qui sommes de même *foko* [que Ragosinera] ». Rajoela est présent dans toutes les scènes décrites, et le texte rapporte non seulement ce qu'il dit mais aussi parfois ce qu'il pense. Le titre centré qui ouvre la première page, *Tantaran-dRagosinera (Histoire de Ragosinera)*, a été complété à droite par le mot Rainimanakiandrana, teknonyme signifiant « père de Manakiandrana » que porta Ragosinera à partir d'une certaine date<sup>13</sup>. L'étiquette collée sur la couverture du cahier, en revanche, est libellée *Tantaran-dRainimanakiandrana Ragosinera*, de la même main. Rajoela aura donc écrit ce texte pour Vig ou pour Valen en utilisant le nom le plus familier de son cousin, et le missionnaire aura fait corriger le titre.

- 
8. En particulier, à partir de 1895 à la NMS, en leur imposant la rédaction de *diaries* que l'on peut voir aux archives de la FLM (*Fiangonana Loterana malagasy*), Isoraka, Antananarivo, et qui détaillent leur emploi du temps quotidien.
  9. Blanchy, 2008. Des textes conservés aux archives NMS, traduits, annotés et étudiés, sont en cours de publication : « Histoire du pasteur Rajoela de Fihasinana », non signée, écrite après 1894, sans doute par son frère Raeliasa ; « Histoire de Ragosinera », non signée écrite après 1891 par un auteur identifié comme le pasteur Rajoela de Masinandrana ; « Histoire de Raogostina (qui a été réveillé) », écrite après 1930 et signée par le pasteur Joela Raravola ; « Histoire de Rainitsitohaina », recueillie et écrite par ses petits-enfants, les pasteurs Jakoba et Filipino, dans les années 1880 ou 1890.
  10. Stavanger, Archives de la NMS, Fonds Valen D0001/05, *Tantaran'ny Rainimanakiandrana Ragosinera*. Un certain nombre d'archives témoignant d'une activité de recherche ethnographique ont été retrouvées dans les papiers d'Arne Valen, ami très proche et collègue de Lars Vig à Madagascar, et référencées dans le fonds Valen. Les échanges de documents entre les pasteurs Vig et Valen et le rôle de chacun dans le recueil, le transport en Norvège et la conservation des matériaux sont encore à l'étude. Voir Høimyr, 2008 ; Vig Berget, 2008.
  11. Il est cité dans les différents documents comme Joely, Joël, Joela, Rajoela, Rajoely. En utilisant la voie des noms pour explorer les archives, on se heurte aussi à l'existence de nombreux homonymes qu'il faut différencier par des critères complémentaires.
  12. Il se dit membre des « Andrianirina 20 hommes de l'est et de l'ouest », *Andrianirina 20 lahy atsinanana sy andrefana*, et ailleurs parle de la branche des « dix de l'est (Andrianirina de l'est) », *folo iray atsinanana (Andrianirina atsinanana)*, et aussi de celle de l'ouest, auxquelles il appartenait par le jeu des mariages endogames de ses ascendants.
  13. Il lui avait été donné par son frère Rainizanabelo Ralaimanakiandrana.

La biographie est pour le sociologue à la fois une méthode d'enquête, un instrument et une production. Elle fut un temps discréditée pour ses biais et pour les illusions qui fondent jusqu'à sa production même<sup>14</sup>. Généralement composée longtemps après les faits vécus, la biographie témoigne d'une construction de soi qui unifie des représentations discontinues, l'identité n'étant qu'une somme des moments de la vie, et surtout, un ensemble de figures relevant de plusieurs univers sociaux<sup>15</sup>. Pour la Nouvelle histoire, la biographie, document sur le passé déjà constitué, a été prise en considération, malgré ses limites, pour sa capacité à refléter la société qui en formait le contexte<sup>16</sup>. Des univers distincts mais coexistants apparaissent dans les documents d'archives utilisés ici : le récit du pasteur Rajoela sur une série particulière d'événements, les rapports missionnaires de Vig, rendant compte à sa hiérarchie d'un aspect de ses activités et de celles de son entourage malgache, d'autres archives apportant un éclairage parfois décisif aux éléments biographiques, en jouant le rôle d'indices ou de preuves, comme de brèves mentions dans certains écrits du missionnaire, des textes en malgache conservés par la NMS, enfin les archives malgaches du gouvernement royal merina avant la colonisation française.

Le texte biographique, comme tout document, doit subir une sérieuse exégèse à différents niveaux. Les questions qu'on doit se poser sur l'auteur et les circonstances de sa production sont un préalable à l'analyse de son contenu. La commande de textes ethnographiques par les Norvégiens Vig et Valen<sup>17</sup> est à replacer dans son époque : des ethnologues comme Franz Boas<sup>18</sup>, des missionnaires comme Peck<sup>19</sup> et plus tard comme Leenhardt<sup>20</sup>, faisaient écrire les indigènes dans leur langue dans le but explicite de comprendre comment pensait leur peuple, mais les encadraient par leurs questions. Pourtant, même apparemment très contrôlé, un texte peut laisser passer quelque chose d'une réalité dominée, invisible, comme A. Farge le constate dans les interrogatoires de police du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>21</sup>. Ginzburg, confronté dans ses recherches sur le meunier du Frioul à l'emprise des inquisiteurs sur le texte produit, décèle néanmoins, dans des « fissures » des documents contrôlés par l'élite savante, des éléments de la culture orale paysanne<sup>22</sup>; à défaut de pouvoir reconstituer une « masse indistincte » disparue, il s'attache à une « personnalité individuelle » qui en est un « fragment isolé »<sup>23</sup>. La rareté des documents peut faire paraître exceptionnels des comportements normaux pour l'époque et qu'en micro-histoire on tient pour représentatifs<sup>24</sup>.

---

14. Bourdieu, 1986.

15. Damme, 1994, p. 186 ; Strauss, 1992.

16. Le Goff, 1996.

17. Des documents trouvés dans le fonds Valen ont peut-être été recueillis par Vig. Voir Razafindralambo, 2008 ; Blanchy, 2008.

18. Berman, 1996.

19. Laugrand, Oostel & Trudel, 2006.

20. Naepels, 2007, 2008.

21. Farge, 1997.

22. Ginzburg, 2003, p. 121.

23. Ginzburg, 1980, p. 7-21.

24. Ginzburg, 2003, p. 122 ; Grendi, 1977.

Nous évoquerons plus bas les raisons d'une commande possible de ce texte, après avoir analysé quelques aspects de son contenu. Avant cela, une présentation de la mission norvégienne luthérienne dans le Vakinankaratra et un rappel des relations entre Rajoela et les missionnaires Vig et Valen donneront une idée du contexte dans lequel le récit fut produit.

### **La mission luthérienne norvégienne à Masinandrana et dans la région de Betafo**

La première mission installée au centre de Madagascar était la LMS (*London Missionary Society*)<sup>25</sup>. En 1867, la NMS<sup>26</sup> signa avec elle un accord qui lui permettait d'évangéliser le sud de l'île. Les Norvégiens s'installèrent à Betafo dans le Vakinankaratra ou Nord-Betsileo, où résidait un gouverneur merina. Sur les cartes dressées par la NMS, la rivière Mania sépare le Nord-Betsileo (ainsi qu'ils nommaient le Vakinankaratra), limité au nord par le massif de l'Ankaratra, du Sud-Betsileo, où se déployaient les royaumes avant la conquête merina. Le Vakinankaratra avait été rattaché à l'Imerina par Andrianampoinimerina avant 1810 et en formait la sixième région<sup>27</sup>. Cependant les archives royales montrent que la région de Betafo est à certains niveaux administrée par les Merina comme une colonie, à l'instar du Sud-Betsileo. La Reine et le Premier ministre se firent baptiser en février 1869 et le 23 août, les gens de Betafo furent appelés à un grand *kabary* pour écouter un nommé Rasolo, porteur des paroles de la Reine. La souveraine voulait que tout son peuple prie (*mivavaka*) et fréquente les temples (*fiangonana*). En septembre, on brûla dans la ville un grand nombre de *sampy*<sup>28</sup>. L'évangélisation du Betsileo se fit dans le contexte particulier de la colonisation merina : la « prière » ou « nouvelle religion », « ordonnée » par la Reine depuis la lointaine Antananarivo, bouleversait encore les rapports de pouvoir locaux déjà marqués par un profond clivage entre colons merina et autochtones *zanatany*<sup>29</sup>.

La région de Betafo, jadis partie de l'ancien royaume de l'Andrantsay, était administrée par un gouverneur ou *komandy*, officier gradé nommé par le pouvoir central d'Antananarivo, aux fonctions militaires, administratives,

---

25. F. Raison-Jourde, 1991 ; Huyghues-Belrose, 2001.

26. Représentée par l'évêque Schreuder, directeur de la mission norvégienne en Afrique du Sud, lieu de son premier établissement, et par les premiers pasteurs Norvégiens à Antananarivo, Engh et Nilsen.

27. Callet, 1908 ; Dubois, 1938 ; Raison, 1984 ; Raison-Jourde, 1991. J.-P. Raison en donne une carte pour la fin du XIX<sup>e</sup> siècle qui englobait jusqu'à la région d'Ambositra au sud de la Mania.

28. Objets de puissance (traduits par charmes ou idoles) relevant des cultes autochtones, sur lesquels une douzaine de récits figurent dans les fonds Vig et Valen (Domenichini, 1985).

29. *Zanatany*, « enfant du pays », désignait les autochtones d'une région avant de prendre le sens qu'il a aujourd'hui d'étranger (Européen, Comorien ou autre) né à Madagascar.

politiques et judiciaires<sup>30</sup>. Il était assisté de conseillers, d'une part les officiers merina (gradés *manamboninahitra*), d'autre part des grands juges (*andriambaventy*) merina et autochtones. Des seigneurs locaux, chefs de fief<sup>31</sup> *tompomenakely*, gardaient un pouvoir de juridiction sur les paysans vivant sur leur domaine. Des agents du pouvoir central étaient placés dans les villages : les *sakaizam-bohitra*<sup>32</sup> et plus tard les *antily*<sup>33</sup> apparaissent comme un premier tribunal au niveau du *fokonolona*<sup>34</sup> ; les *vadintany*<sup>35</sup> dirigeaient les débats du *fokonolona* ou servaient d'intermédiaires avec le tribunal royal<sup>36</sup>. Ces personnages qui formaient l'armature administrative et politique apparaissent dans la correspondance et dans les récits.

Les archives malgaches sont en effet riches en correspondance échangée entre le pouvoir central à Antananarivo, essentiellement le Premier ministre, et les Merina en poste ou en mission, les chefs locaux, les missionnaires étrangers et leurs collaborateurs malgaches. Elles révèlent les relations officielles et officieuses qui se nouaient, et les stratégies adoptées par chacun pour arriver à ses buts. La NMS bénéficiait d'un large soutien de la part du Premier ministre, qui avait joué d'elle contre un concurrent politique, le ministre des Affaires Étrangères, protecteur et allié des Britanniques de la LMS<sup>37</sup>. L'objectif de la mission était de se développer, d'inscrire des enfants dans ses écoles, et de former des instituteurs, des évangélistes et des pasteurs. Le Premier ministre recevait de nombreuses lettres et rapports, bilans plus ou moins exacts des missions de ses subordonnés, mais aussi des évaluations officieuses envoyées par toutes sortes de gens se trouvant sur place, y compris les missionnaires ou le superintendant de la NMS. Parfois, des signataires s'affichent comme une équipe solidaire, par exemple : « Pastor Wetterstad, Pastor Rakotovaomanana, les évangélistes, les 40 *lahy* [élèves de l'école normale des « quarante hommes »], les *masoivoho* (représentants), les instituteurs, le *fiangonana* (congrégation) de Soavina »<sup>38</sup>.

Pour être rapidement mobilisable, tant pour les corvées des civils (*borizano*) que pour le recrutement des militaires (*miaramila*), la population était gérée par

30. Dans les provinces conquises, les gouverneurs merina jugeaient en appel du tribunal de *fokonolona* (village), ou en première instance si un Merina était impliqué dans l'affaire (Rakoto, 2006, p. 19).

31. Traduction inadaptée, par défaut, car le *menakely* tient aussi de l'apanage et du bien de fonction (J.-P. Raison, 1984, t. 2, p. 594).

32. « Amis des villages », anciens militaires placés dans les villages en 1878 pour remplir des fonctions administratives (état-civil, etc.) (J.-P. Raison, 1984, t. 2, p. 594).

33. « Guetteurs », agents placés en 1881 (J.-P. Raison, 1984, t. 2, p. 591).

34. Pour juger des parents qui se disputent la propriété d'une rizière par exemple : « Quand ils comparurent devant les Antily à Masinandraina, les cousins ne purent gagner dans le débat et ont leur confisqua leurs terres ». (*Histoire de Ragosinera*, p. 3, ma traduction).

35. « Époux de la terre », fonction instituée pour les villages du centre de l'Imerina par Andrianampoinimerina (1787-1810) (Bloch, 1971, p. 36).

36. I. Rakoto, 2006, p. 15.

37. F. Raison-Jourde, 1991 ; Skeie, 2005.

38. Lettre de plainte écrite à Soavina le 21 mars ou 23 *adalo* 1892. Antananarivo, Archives Nationales de la République Malgache (ANRM), HH7-8. Je remercie Erick Randrianasolo de sa collaboration pour la recherche dans ces archives.

groupes de 100, de 1 000 et de 5 000. La région de Betafo est citée comme « les 5 000 de l'Ouest ». Pour maintenir en activité les centuries, bases de la corvée, les hommes étaient recrutés dans tous les villages, parfois avec les plus grandes difficultés. Les Luthériens essayaient de mettre leurs instituteurs et pasteurs à l'abri de ces réquisitions, sinon ils ne pouvaient plus travailler, mais devaient laisser partir leurs élèves. Leur relation privilégiée avec le Premier ministre provoquait jalousie et soupçons d'injustice dans les autres missions, surtout chez les catholiques. L'inscription obligatoire à l'école, organisée par des officiers, ou au temple, était confondue par la population avec la conscription, mais elle donnait aussi à certains l'espoir d'y échapper et motiva des adhésions ou des changements d'affiliation aux différentes églises.

La station de Masinandrana, créée en 1869 par les pasteurs Borgen et Nilsen, eut des débuts difficiles<sup>39</sup>. Jusqu'en 1871, Nielsen eut le plus grand mal à construire la maison du missionnaire, et il ne pût commencer ni l'assemblée du dimanche ni l'école, du fait de l'opposition de deux personnalités locales, Rainimaharo à Soalafadray et Rainiarimanana à Antanamalaza, deux villages proches. Les premières cartes établies par les Norvégiens indiquent certains villages par le nom de leurs chefs, hostiles ou amicaux, tant était déterminante l'attitude de ces derniers pour l'activité des missionnaires<sup>40</sup>. À Masinandrana, les missionnaires étaient protégés et aidés par la *tompomenakely* Rafaravavy, qui avait été baptisée à Antananarivo par la LMS<sup>41</sup>. Le district était habité par les *foko* (groupes de descendance) des Tsarahasina, des Zanamasy, des Zanapara et des Andrianirina<sup>42</sup>.

Lars Vig arriva en septembre 1875 et dirigea la station jusqu'en 1901 avec quelques interruptions<sup>43</sup>. Dès 1876, il cite dans ses rapports<sup>44</sup> les deux adversaires de la mission comme des hommes importants et corrompus qui

39. Pasteur J. Johnson, 1909. Antananarivo, Archives Fiangonana Loterana Malagasy (FLM), Isoraka, Boks 403 legg D : *Tantara ny fitandremam-tsitasion Masinandrana (Histoire de la direction de la station de Masinandrana)*. Johannes Johnson travailla à Madagascar de 1892 à 1901 et de 1903 à 1911.

40. Sur une carte de 1875 publiée dans la revue missionnaire *Norsk Missionstidende* (archives NMS), Soalafadray est indiqué par le nom de son chef Rainimaharo, un autre village par celui de Ranito. D'autres noms de villages sont complétés par celui du chef, comme Ambohinierana et son chef Rainihazombola, hostile, ou Ampandotrarana et son chef Rasoamanana, bien jugé.

41. Sur la conversion de ces nobles locaux et leur soutien aux missionnaires de diverses missions, voir F. Raison-Jourde, 1983b, p. 60.

42. *Histoire de Ragosinera*, et Archives FLM, Isoraka, boks 403, legg 4 Jobily faha 90-taonan'ny distry Masinandrana, par Ra Daniela Ramaniraondy, 19 avril 1959 (qui note Andriandriana, sans doute erroné).

43. Il resta d'abord jusqu'en 1889, mais en résidant de septembre 1883 à décembre 1886 à Antsirabe, d'où il dirigea les deux stations. Puis, après ses congés en Norvège, il vécut à Masinandrana de 1894 à 1896 et, après un repli sur Antsirabe pendant la guerre de conquête française, à nouveau de 1898 à 1901.

44. Les rapports de Vig, conservés à Stavanger, ont été traduits du norvégien au français par Aase Vig Berget, ainsi que quelques lettres citées ici. Cf. site de la NMS : [http://www.mhs.no/arkiv/category\\_40.shtml](http://www.mhs.no/arkiv/category_40.shtml). Ces traductions ont été essentielles pour mes travaux.

s'étaient fait baptiser et s'affichaient comme chrétiens alors qu'ils étaient notoirement païens. En 1880, quand une église-fille de Masinandrana fut créée à Antanamalaza, Rainiarimanana prêta pour l'école une maison croulante. S'étant attiré d'un haut fonctionnaire de passage cette réprimande : « Tu pries dans une porcherie !<sup>45</sup> », il fit démolir la maison, rejeta sur la population la faute de ne pas vouloir en bâtir une autre, et l'enseignement se fit par terre en plein air. Un troisième homme, Rainihazombola, « vieil adversaire » du pasteur Engh qui était en poste à Betafo depuis 1867<sup>46</sup>, avait créé sa propre « congrégation » et attirait les gens dans sa maison de réunion, démontrant dans ses *kabary* que la prière libre était la volonté de la Reine et du Premier ministre. Non contents de faire de l'obstruction, les ennemis de la mission s'en montraient donc aussi les concurrents dans le champ de l'innovation religieuse.

À l'issue de sa première visite en octobre 1879, le superintendant de la NMS, Dahle, identifia les obstacles à l'évangélisation dans le district : la population n'aime pas les choses nouvelles, les ordres royaux ont peu de force, les *sakaizam-bohitra* complotent, les premiers enseignants ont un comportement inadéquat (l'un a été dégradé, l'autre est mort d'avoir bu trop d'alcool *toaka*) ; le recrutement par l'armée et la maladie complètent sa liste. Johnson y ajouta le fort attachement des Zanamasy, la population locale, aux coutumes ancestrales (« *fomba faharazana* »), les incursions régulières des Sakalava dans la région, et plus tard la concurrence des catholiques. Masinandrana était restée trois ans sans missionnaire avant l'arrivée en 1875 de Vig. Celui-ci était jeune et parlait encore peu la langue malgache, qu'il venait tout juste d'apprendre<sup>47</sup>. Cinq ans plus tard, il déplorait de n'avoir fait que cent baptêmes. Mais à vrai dire les autres pasteurs de la région étaient en butte aux mêmes difficultés<sup>48</sup>.

L'évangélisation se faisait par la formation d'instituteurs et d'évangélistes, parmi lesquels étaient ensuite choisis les élèves pasteurs, par l'ouverture d'écoles primaires et par les assemblées de prière dominicale se tenant dans les villages où étaient fondées des églises-filles des stations. Une école normale d'instituteurs de type *Efapololahy* (« quarante [hommes] »)<sup>49</sup> fut créée à Masinandrana. Elle assurait un cycle de deux ans : Vig dirigea les premières

45. Vig, Rapport missionnaire, septembre 1880. Plus qu'une critique, c'était sans doute une insulte dans la mesure où le porc, comme l'oignon, était un interdit majeur des cultes ancestraux traditionnels.

46. Il y resta jusqu'en 1886 puis y revint de 1889 à 1899.

47. Archives FLM, Boks 403 legg D, Johnson, 1909.

48. Nygaard et Pedersen à Manandona, Borgen et Rosaas à Antsirabe, Nielsen à Betsiholany, Engh à Betafo, Stueland à Alakamisy (Amborondreo), Egenaes à Ambohimasina.

49. F. Raison-Jourde (1991, p. 510) traduit par « les quarante » le nom de ces écoles, créées par la LMS dès 1874. Les écoles dites des « douze hommes » correspondaient au niveau du district ; les « quarante hommes » (Efapololahy) étaient des écoles normales, d'un niveau plus élevé et pour plusieurs districts (communication de N. K. Hoimyr, directeur des archives de la NMS, Stavanger) ; celle de Masinandrana avait été créée par Vig en 1878. Il y avait à Antananarivo une « École des cinquante hommes » où pouvaient aller les garçons après l'école « Asilin-jazalahy » du quartier d'Isoraka (FLM, 1967, p. 25).

promotions, de 1878 à 1880<sup>50</sup> et de 1881 à 1883, puis celle de 1887 à 1889. La formation, à la fois intellectuelle et morale, devait préparer les instituteurs malgaches à des responsabilités importantes : ils étaient les premiers à devoir se comporter selon les normes chrétiennes définies par la mission luthérienne sur le plan personnel, conjugal, familial et social. Pour le centre de la NMS en Norvège, les progrès de la mission se comptabilisaient avant tout en baptêmes. À Masinandrana, le premier eut lieu en 1871<sup>51</sup>, et Vig rapporte ceux qu'il fit lui-même pour la première fois en 1877. Ils se mesuraient aussi par le développement de l'enseignement : Vig en dresse un bilan provisoire satisfaisant en 1883<sup>52</sup>. Masinandrana était la plus petite station de la NMS sur les Hautes Terres pour la surface et la population, mais comptait déjà sept écoles primaires où travaillaient quatre instituteurs et trois moniteurs. Les premiers instituteurs devaient assurer d'autres tâches, comme assister le pasteur Vig, enseigner le chant, donner cours à l'École normale (les « quarante »). La carrière d'instituteur était pour eux une occasion unique de montrer leurs facultés d'adaptation à des pratiques et des idées totalement nouvelles, de fréquenter quotidiennement des Européens, et ainsi de déployer leurs talents, à savoir leur capacité à apprendre et à enseigner, à assumer des responsabilités, tout en utilisant à fond leur connaissance des styles de sociabilité et d'interaction malgaches, et en s'en faisant les traducteurs pour leurs patrons missionnaires européens. Très vite, le tri se fit entre ceux qui ne parvenaient pas à respecter les règles de vie qu'on leur imposait, essentiellement la stabilité conjugale, le baptême de l'épouse, l'évitement de l'alcoolisme, de l'adultère et des conflits ; et ceux qui s'y adaptaient et dont Vig fait l'éloge dans ses rapports. Les premiers instituteurs et pasteurs, et même les premiers chrétiens en général, excitent notre curiosité : comment un Malgache pouvait-il se couler si facilement dans le personnage et prendre peu à peu sa place en tant que tel dans la notabilité des villes et des villages ? Leur expérience nous est opaque, leurs motifs obscurs, leur difficulté ou leur aisance, difficiles à se représenter<sup>53</sup>.

Pendant ses congés en Norvège, Vig demanda dans une lettre à son ami Valen, qui le remplaçait à Masinandrana, de transmettre ses amitiés à « Salomon<sup>54</sup>, Joely, Natana<sup>55</sup> et tous ceux du Séminaire théologique [l'École

50. Les deux tiers des élèves de cette promotion, 20 sur 33, avaient réussi la formation. Sur l'organisation des études supérieures à Antananarivo, voir F. Raison-Jourde, 1991, p. 509-526.

51. Archives FLM, Boks 403 legg D, Johnson, 1909.

52. Vig, Rapport missionnaire du 26 février 1883.

53. Voir les travaux sur les rapports entre oral et écrit de F. Raison-Jourde, 1977, 1978, 1982, et sur la place des livres dans la formation des pasteurs et dans la société, dans F. Raison-Jourde, 1991, p. 524-526. P. Larson (1997) souligne, quant à lui, les échanges complexes entre premiers chrétiens et non chrétiens, et la manière dont le message était approprié localement. Le journal de Rakotovao (publié par Cohen-Bessy, 1991), un document à tous égards exceptionnel, ne dévoile que peu les sentiments de son auteur.

54. Rasolomona, né à Anjanapara, premier sur la liste des onze pasteurs formés dans la première promotion du *Kolejy* (École pastorale) d'Antananarivo, 1871-1876. Il fut aussi le premier enseignant malgache au *Kolejy* (école pastorale), promotion 1889-1893, Masinandrana. Il ne fut ordonné qu'en 1891, peut-être à cause de ses fonctions administratives prenantes, car il

Pastorale] qui ont été mes élèves, ainsi qu'Ésaïe<sup>56</sup>, Rafaravavy [*tompomenakely* de Masinandrana] et tous les autres chrétiens, les instituteurs et *mpitandrina*<sup>57</sup> ». Il nous donne ainsi la liste des Malgaches qui lui étaient les plus proches, et les plus engagés dans le travail de la mission. D'autres sources d'archives nous permettent d'en savoir plus sur la vie quotidienne de certains d'entre eux, sur leurs relations familiales et sociales, et sur les incidents ou les événements graves, inscrits dans les bouleversements qui touchaient la région, le pays, qui perturbèrent leur vie.

### Convertir et comprendre. Lars Vig et Rajoela

Ranaivo, un jeune Malgache devenu chrétien sous le nom de Joël, faisait partie du premier baptême célébré par Vig à Masinandrana en 1877, et peut-être à ce titre fut-il toujours particulièrement cher au cœur du missionnaire<sup>58</sup>. Il entra à l'École Normale à son ouverture en 1878, dans la première promotion. Après Noël 1879, cet élève que Vig semblait suivre de près et qu'il qualifie de « prometteur » fut victime d'un « grave incident ». Il fut pris de force à l'École et on s'apprêtait – rien moins ! – à le vendre comme esclave avec sa mère et son frère, en invoquant un ancien jugement. Vig apprit que le père de Joël, un homme important de la région, avait été exécuté avec d'autres pour avoir participé « à un complot politique » juste après la mort de Radama II, en 1863. Mais il comprit vite la manœuvre qui visait à lui faire payer une sorte de rançon pour reprendre un de ses meilleurs élèves. Vig décida de l'envoyer plaider son cas à Antananarivo auprès du Premier ministre. Cette réaction inquiéta l'accusateur qui espérait dépouiller Rajoela de ses biens. Il dut se rétracter, et Rajoela fut déclaré innocent des actes de son père, comme cela avait déjà été jugé auparavant<sup>59</sup>. Comme le raconte Rajoela dans *l'Histoire de Ragosinera*, il était encore jeune au moment des événements de 1863, mais en 1880, devenu adulte, il avait décidé de récupérer les rizières familiales dont il avait été privé. Lors de la condamnation de son père, en effet, elles avaient été confisquées et mises en concession par le gouvernement. Il réclama la reconnaissance de ses droits sur les rizières paternelles en s'appuyant sur le premier jugement, rendu

---

fut longtemps l'adjoint autochtone du gouverneur de Betafo (archives NMS, 49 legg 2 ; FLM, 1967 ; Munthe, 1971).

55. Vig écrit en 1894 que les pasteurs Natan et Salomon, des cousins d'une famille noble, sont aimés et respectés par la population de la région de Masinandrana.
56. Présenté par Vig dans un rapport de 1877 comme un noble de la région à la conduite irréprochable qui, comme Rafaravavy, influençait favorablement la population.
57. Lettre du 30 janvier 1892. Les *mpitandrina* étaient choisis par les pasteurs norvégiens qui demandaient au Premier ministre de les nommer à cette fonction parce qu'ils les trouvaient particulièrement dignes de confiance. Les églises filles étaient animées par un instituteur et si possible un *mpitandrina*. Certains devenaient ensuite pasteurs.
58. Vig, Rapport missionnaire du 14 juillet 1877.
59. Vig, Rapport missionnaire du 21 janvier 1880. Ce jugement avait peut-être été prononcé par le *fokonolona*.

d'après cette parole de la reine Rasoherina : « La terre n'est pas fautive »<sup>60</sup>. Or son cousin Ragosinera, qui multipliait depuis 1878 les actes de banditisme, qui s'appropriait des terres, extorquait de l'argent et incendiait les maisons de ceux qui lui résistaient, convoita celles que revendiquait Rajoela et ne vit d'autre moyen pour s'en emparer que d'éliminer celui-ci. Aussi est-il sans doute cet « accusateur » dont Vig, en 1880, ne donne pas le nom. Même après la mort mouvementée de Ragosinera en 1891, Rajoela ne put rentrer en possession de ses rizières confisquées, disparues d'après lui à cause d'un jugement erroné du gouverneur de Betafo, comme il le note avec tristesse à la fin de son récit.

Que s'était-il passé en 1863 ? Après l'annonce de la mort de Radama II, le bruit qu'il avait échappé à ses assassins déclencha une révolte dans le Vakinankaratra ; des officiers furent tués. Betafo fut un temps aux mains des révoltés. L'ordre fut rétabli en 1863 par des juges en mission qui firent procéder à quelques dizaines d'exécutions capitales<sup>61</sup>. Le père de Rajoela faisait-il partie des condamnés ? À ces événements était lié le *ramanenjana*, une protestation populaire se manifestant comme possession par les esprits des anciens rois revenant dicter leur loi, analysé par F. Raison-Jourde comme un mouvement de type millénariste anti-européen et anti-chrétien, qui alimenta dans certaines marges la résistance séculaire à la domination merina<sup>62</sup>. Le recoupement des documents d'archives montre que le père de Rajoela était un devin appartenant « à une grande famille renommée des hauts plateaux de Madagascar. Le chef de famille était aussi le sacrificateur ; l'art de la divination était lié à l'office de sacrificateur »<sup>63</sup>. Mais *l'Histoire de Ragosinera*, proche parent de Rajoela, rapporte aussi un conflit familial : « En 1863 il y eut une dispute dans sa famille qui fut jugée par le breuvage<sup>64</sup> et sa fortune fut vite volatilisée. Cette année où on lui prit sa fortune, il ne savait encore faire aucun travail, mais en 1865 il apprit à travailler et s'y appliqua jusqu'en 1878... ».

On apprend dans *l'Histoire de Ragosinera* que Rajoela habitait à Ambohimanga près de Masinandrana, comme Ragosinera, et que leur grand-père maternel était d'Ivoainina. Au début des années 1880, Rajoela était marié et avait un bébé, David ; il possédait un esclave, Rainijaona ; il avait des bœufs dans le parc près de sa maison et d'autres au pâturage. Instituteur à l'époque du récit, il enseignait à Morarano et à Alakamisy et circulait souvent à pied entre les villages du district de Masinandrana, où résidait sa parenté et son réseau social. Il avait plusieurs autres maisons, dont une à Ambatoharanana, où logeait son frère aîné et sa famille. À Morarano, il logea un moment chez Ramananjahary, dont la femme Rasoanarivony était la sœur de Ragosinera, et donc une de ses parentes.

Rajoela fit partie des Malgaches devenus pasteurs grâce à leurs connaissances et à leur comportement digne de confiance, et non par une

60. Cela signifie que son père avait été condamné mais pas sa terre.

61. J.-P. Raison, 1984, p. 279.

62. F. Raison-Jourde, 1991, p. 275-283.

63. Vig, 1969, p. 18 (texte de Charmes..., mis à jour en 1907).

64. *Fampinomana*, administration du poison d'épreuve *tangena* que l'on boit pour prouver son innocence (Rakoto, 2006, p. 305).

formation complète de quatre ou cinq ans au *Kolejy*, l'institut de théologie ou école pastorale<sup>65</sup>. Il portait le titre avant d'avoir le diplôme. À partir de 1888, il fut nommé comme pasteur autochtone (*zanatany*) pour aider Vig à Masinandrana<sup>66</sup>. Il suivit cependant les cours de l'École pastorale créée en 1890 par Valen à Masinandrana, pendant les congés de Vig, passa l'examen des séminaristes le 14 juin 1892<sup>67</sup>, et fut ordonné pasteur en 1893<sup>68</sup>. Ranatana et Randrianarivony qui, eux, avaient terminé le *Kolejy* avant l'ordination, le rejoignirent pour travailler à la station<sup>69</sup>.

- 
65. FLM, 1967, p. 26, où il est cité parmi six pasteurs dans ce cas. Par ailleurs le centre de la NMS à Stavanger avait hésité à accorder l'ordination aux premiers Malgaches formés au pastorat dans les *Kolejy*. Ils préférèrent les « essayer », et les ordinations des élèves sortis en 1881, la première promotion du *Kolejy*, ne furent célébrées que sept ans plus tard (Skeie, 2005, p. 170).
66. Pasteur RaDaniela, Antananarivo, Archives FLM Isoraka, Boks 403 legg D : *Tantara ny fitandreman-tsitasion Masinandrana* (Histoire de la direction de la station de Masinandrana).
67. Trois Rajoel figurent parmi les séminaristes ayant passé l'examen ce jour-là : celui de Betafo, celui de Fihasinana, dont une histoire figure aux archives (à paraître) et « Rajoely (Past.) Masinandrana » (cf. Stavanger, Archives NMS, Fonds Valen, D0001/10).
68. Ordination du 11 juin 1893 à Antsirabe par le Dr. Chr. Borchgrevink. Il est cité dans la liste comme « Rajoela, de Masinandrana ». Dans les archives de la NMS, pour cette époque 1875-1900, on trouve sept pasteurs malgaches portant le nom de Joël diversement orthographié. Les voici numérotés d'après les listes conservées aux archives NMS de Stavanger, bok 49 legg 2 : « N° 2. Rajoela, terre ancestrale à Betafo, né en 1843, ordonné le 17/6/ 1883 à Ambatovinaky par L. Dahle, dernier poste à Betafo, mort le 9/9/1908. N° 21. A. Rajoela de Tananarive, ordonné 25/6/1887 (sans doute pour 25/5 mentionné ailleurs), dernier poste Ambohimasina, mort dans les années 1920. N° 44. Rajoela né à Ambohimasina en 1853 candidat le 8/6/1893, ordonné le 9/6/1893 à Betafo par le Dr. Chr. Borchgrevink, dernier poste Ambohimasina (voir son diary : Antananarivo, Archives FLM 450 E, « Diary P. Joel ») (aussi noté dans une autre source Rajoela *mpampianatra*, instituteur, dont l'ordination a lieu le 29 juillet 88 à Ambohimasina pendant une visite de Borchgrevink). Dans une publication de la FLM, 1967 (p. 24), il est noté A. Rajoela, Betafo-Ambohimasina, et faisait partie de la promotion 1876-1881 du *Kolejy* de pasteurs. N° 53. Rajoela de Betafo, ordonné le 9/6/1893 à Betafo par le Dr. Chr. Borchgrevink. En 1882 il était en première année du Séminaire Théologique ainsi que de l'École Normale (Vig, Rapport missionnaire, avril 1882). N° 68. Rajoela de Fihasinana candidat le 8 juin 1893, ordonné le 11/6/1893 à Antsirabe par le Dr. Chr. Borchgrevink ; une biographie manuscrite en malgache, Tantarany Rajoela (K. Th.) né en 1863 figurant dans les archives de la NMS Fonds Valen, traduite par Lolona Razafindralambo, Université d'Antananarivo, est en cours de publication. N° 80. Rajoela, de Masinandrana, candidat [à l'ordination] le 8 juin 1893, ordonné le 11/6/1893 à Antsirabe par le Dr. Chr Borchgrevink (c'est de lui dont parle cet article). N° 82. Rajoela de Soatanana, candidat [à l'ordination] le 8 juin 1893, ordonné le 11/6/1893 à Antsirabe par le Dr. Chr Borchgrevink, dernier poste à Soatanana ».
69. En 1894, en rentrant de son congé, Vig constata que « les deux jeunes pasteurs, Natana et Andrianarivony, ainsi qu'un pasteur plus vieux, Joël, ont travaillé avec zèle » (Rapport du 23 avril 1894). Grâce à cette nouvelle équipe à Masinandrana et à la fin du cycle du *Kolejy* qui s'y était tenu, le pasteur Rasolomona, qui avait enseigné au *Kolejy* et aidé M. Lindo à la direction, put être nommé dans son village ancestral d'Anjanapara ; le pasteur Rabeony était déjà parti en poste en 1889. Rasolomon et Rabeony étaient les plus anciens pasteurs malgaches de la NMS et l'expansion de la mission reposait sur eux (Archives FLM, Boks 403 legg D, Johnson, 1909).

On comprend le choix de Vig de faire de Rajoela son adjoint à la station dès 1888 : les deux hommes étaient particulièrement proches et se faisaient mutuellement confiance. Le missionnaire, qui menait des travaux d'ethnographie, avait entamé au milieu des années 1880 un recueil d'objets de puissance (les charmes *ody*) utilisés dans les pratiques locales. Peu de temps avant son départ en Norvège en 1889, il était entré en possession d'une planchette de *sikidy* (divination) transmise depuis plusieurs générations dans une famille de devins, celle de Rajoela. Plusieurs indices, dispersés dans les écrits de Vig, précisent les circonstances dans lesquelles celui-ci était devenu son informateur privilégié. Vig rappelle qu'en 1877, la famille avait tenté d'empêcher le baptême de Joël, tant par des promesses que par des menaces. Devenu chrétien puis instituteur parmi les siens, Rajoela avait abandonné tous ses charmes, à l'exception de sa planche de *sikidy*. Celle-ci lui fut réclamée par sa famille païenne, qui avait si peur de la puissance de l'objet qu'elle voulut l'enterrer dans le tombeau familial, ou sinon qu'on la brûlât<sup>70</sup>. En 1889, les chrétiens étaient devenus nombreux dans la famille et finalement « celui qui avait reçu la planchette et par le fait même la charge de Joël comme devin et prêtre des idoles » se convertit lui aussi, ce qui permit au missionnaire ethnologue, avec l'aide de certains membres de la famille, « de retirer secrètement la planchette du tombeau »<sup>71</sup>, et ailleurs il précise : « C'est avec l'aide de Joël qu'elle vint ensuite en ma possession »<sup>72</sup>. Rajoela avait donc contribué à faire adhérer à la NMS un grand nombre de ses parents et un jour le rôle d'expert autochtone fut abandonné. Dans une lettre écrite à Valen pendant ses congés, Vig le prie de dire à Joël qu'il avait bien reçu ce que celui-ci lui avait envoyé. Un document sans doute, qui lui permet de publier à la fin de son séjour en Norvège, en 1893, « Conceptions religieuses... ». Rajoela est l'informateur du missionnaire ethnologue depuis quelques années. En 1887, Vig avait écrit à Valen, alors en voyage aux USA, que sa description de « *ny mosavy* » (la sorcellerie) se montait à 31 pages, et il signalait ses « autres livres sur l'idolâtrie ». « J'ai effectivement trouvé six *mohara*, c'est-à-dire des cornes remplies de charmes, relevant de la magie du *mpamosavy*. Elles sont un objet d'adoration. J'en ai fait une note de 32 pages ». À cette époque, il a déjà « fait une collecte d'environ 100 idoles et charmes ». Rajoela écrit lui-même des notes pour Vig qui indique : « Un rite de *faditra* écrit par un de mes élèves à l'École Normale, autrefois sorcier, comprend 46 pages »<sup>73</sup>. Rajoela est aussi l'auteur d'un document sur le *sikidy* enregistré : « n° 171 *Sikidy* (Rajoela Pastora) » dans une liste de documents manuscrits et imprimés, en malgache et

---

70. Vig, 1973 (1893), p. 46.

71. Vig, 1969, p. 18 (texte de Charmes..., mis à jour en 1907) ; 1973 (note de 1907, édition revue et augmentée de 1893).

72. Vig, 1973 (1893), p. 46 (phrase sans doute ajoutée en 1907-1911 pour la publication en allemand de ce texte).

73. Vig, *L'idée de sacrifice*, texte inédit traduit en 2006 du norvégien au français par Aase Vig Berget, voir le site web NMS.

en norvégien, figurant dans les archives Valen<sup>74</sup>. *L'Histoire de Ragosinera* est également mentionnée dans cette liste.

Rajoela informateur ne travaillait pas seul : un vieux devin « païen » fournit de nombreux détails aux deux hommes, notamment un schéma astrologique des règles du *faditra*. Vig avait pu observer ce devin passant une semaine sur le tombeau de ses ancêtres, tandis que des esprits se manifestaient en lui<sup>75</sup>. Il s'agissait sans doute du parent de Rajoela détenteur de la planchette et de la fonction de devin. Rajoela avait interrompu sa propre initiation à cette fonction en devenant chrétien, mais conservait de bonnes relations familiales. Il put organiser des entretiens avec le vieux devin, et discuter ensuite avec Vig des données obtenues, se livrant à une « traduction » religieuse et culturelle que l'on peut en partie reconstituer<sup>76</sup>. Vig évoque parfois clairement leurs discussions, comme ici à propos des *aloalo* : « Un ancien prêtre païen devenu pasteur ordonné dans notre Église malgache décrit ainsi les représentations de ses compatriotes païens sur ces esprits : les anciens, dit-il, s'en font presque les mêmes idées que les chrétiens se font des anges en se fondant sur l'Écriture ; on peut comparer le chef de ces esprits à l'ange Gabriel et au chérubin placé à la garde du paradis après qu'Adam et Eve en eurent été chassés »<sup>77</sup>.

### Un récit sur la violence. Rajoela et Ragosinera

Les indices d'une commande extérieure de *L'Histoire de Ragosinera* apparaissent dans la correction du titre et dans l'existence de sous-titres, peut-être suggérés à l'auteur comme plan de son récit après des discussions préparatoires :

- « Comment Ragosinera est devenu mauvais et les méfaits qu'il commit (9 pages) ;
- Le lien de parenté entre Rajoela et Ragosinera (1 page) ;
- Le conflit entre Ragosinera et Rajoela (20 pages) ;
- Le *fokonolona* poursuit à nouveau Ragosinera (14 pages) ;
- Histoire du repentir de Ragosinera (8 pages) ;
- Histoire du retour de Ragosinera dans le mal et de sa mort (10 pages) ».

La première phrase du texte porte sur la richesse et le statut élevé de Ragosinera, la dernière sur la perte définitive des rizières de Rajoela ; le chapitre le plus long est consacré au conflit entre les deux hommes. Ragosinera,

74. Stavanger, Archives de la NMS, D00001/03. Ce document n° 171, que je n'ai pas retrouvé, est sans doute la source principale du texte rédigé par Vig et par d'autres mains, conservé aux archives de la NMS sous la côte D00001/01 du fonds Valen, dans un grand registre cartonné de 187 pages manuscrites.

75. Vig, 1973 (1893), p. 15, d'après la version augmentée en 1907.

76. Blanchy 2008b. Sur cette méthode employée dès le XVI<sup>e</sup> siècle par les missionnaires catholiques en Amérique, voir Lopez Austin, 1992. Le franciscain Sahagùn recueillit ainsi de très nombreux textes en langue nahuatl sur la culture et les pratiques religieuses avant l'arrivée des Européens, le vocabulaire retenu devant aussi servir à la prédication chrétienne.

77. Vig, 1973, p. 15. Voir Blanchy, 2008b.

enfant d'une famille aisée puis appauvrie, doit travailler et s'engage ensuite dans l'armée où il est rapidement entraîné par d'autres soldats dans le brigandage. Il agit par extorsion et intimidation, d'abord dans son propre *fokonolona*<sup>78</sup> et ceux des alentours, s'attaquant à des gens de sa parenté et brûlant les maisons de ceux qui lui résistent, puis en se faisant complice des Sakalava qui menaient des incursions dans la région. En 1880, quand Rajoela récupéra son droit sur des rizières jadis confisquées, Ragosinera se mit à le harceler mais Rajoela ne céda devant rien. Le texte décrit de manière précise les multiples tentatives d'assassinat qu'il subit et les incendies répétés de ses maisons. Plusieurs passages sont d'une intensité particulière. Une série de personnages que nous connaissons par les archives de la NMS ou les archives royales malgaches traverse le récit. Enfin, le texte est un compte-rendu sociologique des violences de l'époque, et fournit des détails concrets sur la manière dont celles-ci s'exerçaient et étaient endurées par la population.

Les deux hommes, membres du même *foko* des Zanak'Andrianirina, étaient doublement parents par les « Dix de l'Est », leur origine paternelle, et les « Dix de l'Ouest », leur origine maternelle. Ils étaient enfants de deux sœurs, et leurs liens patrilatéraux croisés les mettaient également sur un pied d'égalité. On voit que les *foko* de la région constituaient des réseaux matrimoniaux endogames. Ragosinera vécut quelque temps avec la fille d'un autre cousin (ils étaient également enfants de deux sœurs) puis l'abandonna, transgressant doublement les lois sociales (pas de mariage coutumier, parenté trop proche) ; il mit le feu à 28 maisons – Rajoela cite les lieux –, annonçant aux habitants réticents à le payer qu'il « leur mettrait un toit pourpre »<sup>79</sup>, une menace aussi cruelle qu'ironique car le pourpre était habituellement un signe de haut statut ; il vola tant de bœufs que les hordes de chiens qui se groupaient sur les lieux d'abattage servaient d'indicateurs à la population, selon qu'ils étaient maigres ou gras, du niveau d'activité des brigands ; enfin il attirait les jeunes comme soldats puis les entraînait avec lui comme bandits. Rajoela fut une de ses victimes dès 1880 et pendant onze années. En 1883, impressionné de n'avoir pas réussi à le tuer, Ragosinera lui révéla tout ce qu'il avait tenté contre lui et s'engagea à cesser, mais recommença. Il fut arrêté à la suite d'un combat sanglant et jugé à Antananarivo. Là, Rajoela accepta sa demande de pardon selon les procédures en vigueur. Ragosinera paya les amendes et fut libéré, malgré le désaccord de nombreux habitants des villages concernés victimes de ses méfaits.

À nouveau, il reprit ses violences. Dans la même année 1883, le *fokonolona* le livra à une perquisition envoyée par Antananarivo. Il fut amené à la capitale le cou dans une cangue. Or ce fut à ce moment-là que la reine mourut et il bénéficia de l'amnistie générale décrétée par Ranaivalomanjaka III pour son avènement. Pourtant, le cauchemar reprit pour Rajoela jusqu'en 1888, date à laquelle le bandit, recherchant toujours les causes de son étonnante résistance,

78. À cette époque le mot *fokonolona* désigne autant l'unité familiale que la seule unité résidentielle comme aujourd'hui ; ailleurs dans le récit, Rajoela emploie aussi *firenena* pour désigner le groupe de descendance.

79. *Ho tafoko jaky*. Souligné dans le manuscrit.

déclara se repentir et voulut suivre l'enseignement chrétien qui protégeait ainsi son cousin. Il fut catéchisé et devint enseignant, avec trois autres bandits convertis avec lui. À nouveau accusé de méfaits, à tort cette fois, et en fuite, il fut mis à mort par le feu en 1891 dans la maison où il s'était réfugié.

Le récit des actes de brigandage dont Rajoela fut victime reflète l'expérience que faisait le peuple malgache d'une violence quotidienne venant de sources multiples. Le « banditisme traditionnel des *tontakely*, bandes organisées qui pillent les villages et razzient les bœufs »<sup>80</sup> était ancien et répandu dans toute l'île. Quand Radama II avait supprimé une partie des impôts qui pesaient sur les paysans, le banditisme avait diminué, mais il augmenta à nouveau dans les années 1880 avec le retour des corvées et des enrôlements de force<sup>81</sup>. Dans son rapport de 1886, Vig s'étend longuement sur les formes de la violence dans la région, et l'expérience vécue par Rajoela semble lui servir de source principale. En 1884, quand Vig remplaçait Rosaas à Antsirabe, Rajoela logea chez lui à Masinandrana pour des raisons de sécurité ; le temple de Morarano fut incendié la même année. Rajoela et Vig évoquent aussi, chacun de leur côté, l'assassinat de nuit dans sa maison de l'instituteur Israel, dont on accusa Ragosinera payé par des gens d'Ambohimena<sup>82</sup>. Vig lui-même avait failli être tué peu de temps auparavant. En 1887, Vig parle de Joël comme d'un instituteur « très capable » mais malade depuis quelques temps (peut-être à cause du harcèlement dont il était victime)<sup>83</sup>. Les exactions émanaient autant des incursions de Sakalava que des brigands locaux qui leur étaient fréquemment associés. Ceux-ci les introduisaient dans les villages et leur livraient des troupeaux de bœufs. Certains agents de l'État, des *antily* par exemple, se laissaient parfois corrompre, quand ils n'étaient pas simplement terrorisés. Des fonctionnaires commettaient des délits à leurs postes de représentants de l'État, comme Johannes, officier VII hrs, ancien instituteur corrompu et ivrogne chassé de la mission, qui obtint pourtant une promotion. La situation était telle que les *fokonolona* avaient reçu de la Reine le droit exceptionnel de juger les brigands en cour martiale et de les exécuter, à condition d'en avertir le pouvoir central, alors qu'en temps normal ils n'avaient ce pouvoir que sur les criminels esclaves, et vingt exécutions eurent lieu dans le Nord-Betsileo<sup>84</sup>. La criminalité, mais

80. Fremigacci (1987, p. 307). Dans le Nord de Madagascar, s'y ajoutait une criminalité urbaine et, dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les réponses aux brutalités coloniales. Dans le Sud-Betsileo, le banditisme était une réaction directe à l'expansionnisme merina et à ses violences (Rasamoelina, 1986).

81. Rasamoelina, 1986, p. 226. Voir aussi Jacob, 1996 ; M. Esoavelomandroso, 1988-1990 ; Ellis, 1998 ; J.-P. Raison, 1984, p. 293, donne un tableau comparatif chiffré des raids de pillards en Moyen-Ouest d'après les archives royales, qui montre l'augmentation des faits de 1881 à 1885 et en 1888.

82. Israël habitait dans la maison réservée aux élèves mariés de l'École primaire de Masinandrana. Vig rappelle qu'il était sorti dans la première promotion de l'École Normale des Quarante Hommes et était un des plus vieux chrétiens de la station, baptisé douze ans auparavant, soit en 1872. Vig, rapport missionnaire, 2 septembre 1884.

83. Rapport du 23 février 1887.

84. Vig, rapport missionnaire, 17 février 1886.

aussi l'incertitude de l'issue des procès due à la corruption et les confiscations de biens concouraient à ce climat de violence généralisée<sup>85</sup>.

La bande de brigands (*androvolahy*) que dirigeait Ragosinera dominait une vaste région. Les malfaiteurs étaient bien plus craints que le gouverneur de Betafo car ils allaient jusqu'à décapiter leurs victimes, ce que Rajoela note comme signe du « pouvoir suprême ». On peut y voir une réponse au fait que, pour décourager les bandits, on exposait leurs têtes coupées, sur des piques, à l'entrée des villages. Dans son compte-rendu des événements, Rajoela fait parler Ragosinera, notamment dans ses aveux, avec force détails. A. Farge (1997) a souligné ce que ces paroles retrouvées en archives, bien qu'elles soient toujours le produit d'une institution, révèlent de la société et des interactions ordinaires, dans leur vérité, par ce qu'elles ont de vraisemblable. Un jour, étonné de voir échouer toutes ses tentatives pour tuer Rajoela et le croyant protégé par un charme (*ody*) puissant, Ragosinera lui révèle :

« Je t'ai tiré dessus deux fois depuis ma fenêtre, et aussi je suis allé me cacher dans le fossé au pied de l'arbre *voantain'akoho* qui fait face à ta porte, mais le fusil n'a pas fonctionné ce coup-là, c'était comme si j'étais faible, je maniais le fusil avec beaucoup de lenteur, et tu t'en es sorti. Quand nous avons vu cela, que rien ne fonctionnait, on a alors décidé de faire intrusion chez toi et de te poignarder. La première fois, nous étions six, trois hommes devaient de te maîtriser dans ton lit et trois autres faire le guet dehors au cas où du secours viendrait. Lors de la deuxième intrusion, ce n'est pas seulement un couteau que nous avons emporté, mais un gros crochet (*farango*) comme un [pic] en fer pour casser les maisons, qui de plus avait trois branches munies de crochets comme un croc à poissons. Et après t'avoir attrapé avec cela, nous devons te

---

85. Les conflits d'héritage et leur jugement laissaient quelque place à la corruption, à l'injustice et à une violence toujours présente. Les missionnaires norvégiens ont conservé une copie du texte écrit par Jakoba Augustin et son frère Filipino de la station de Fandriana (Fisakana), pasteurs à la NMS, à l'intention de leur père, lequel avait participé à la construction de cette station. Il s'agit de la biographie de leur grand-père, Rainitsitohaina, recueillie auprès de celui-ci et composée comme le récit de deux séries de malheurs : quand il fut fait soldat et quand il fut fait esclave, deux situations dans lesquelles il était difficile de survivre au XIX<sup>e</sup> siècle. Dans les années 1840, à la mort de son propre père soldat, Rainitsitohaina fut livré à la conscription par le frère de son père, qui voulait peut-être épargner son fils. Soldat pendant 16 ans, il fut libéré pour maladie vers 1850. À son retour, son oncle était mort mais son cousin ne voulut pas partager les biens de leurs pères. L'affaire monta à Antananarivo où son cousin soudoya les juges Razafindralambo et Andriatsirangy, *andriambaventy*. La cour se tint à Ivolahitsy. Perdant, il fut condamné à travailler à Ambohimitsimbina sous les ordres du *vadintany* Ratsihambo, et la nuit était mis aux fers. Son cousin soudoya à nouveau les juges pour qu'il soit condamné à mort. L'un accepta mais l'autre refusa, un conflit d'héritage ne méritant pas la mort. Il le fit mettre en vente comme esclave. Rainitsitohaina passa dans les mains de plusieurs maîtres avant d'être finalement libéré. On dispose, sur le contexte de l'esclavage comme violence ordinaire, d'autres récits rédigés par des chrétiens, comme celui de Ramaralahy écrit en 1881 (Ratsimandrava & Ramindrasona, 1997) ou celui d'Aogosto Franke écrit en 1885 pour les Valen (Archives NMS), complété en 1893, publié par Gueunier, Noiret, Raharinjanahary, 2005. Aogosto Franke, volé dans son enfance dans le sud-ouest du Betsileo et fait esclave, fut finalement racheté grâce au don d'une Norvégienne et pris en charge par le couple Valen.

déchiqueter et tirer ton corps hors de la maison ». En entendant cela, Rajoela fut saisi de frayeur et trembla... »<sup>86</sup>.

Quand des années plus tard Ragosinera veut à nouveau rencontrer Rajoela pour lui annoncer son désir de se repentir, celui-ci se souvient surtout de sa peur. Il raconte :

« Rajoela alla un jour surveiller sa rizière, et comme il revenait, il tourna la tête et vit Ragosinera derrière lui avec un grand couteau. Rajoela pressa le pas tout en priant, et comme il y avait non loin de là beaucoup de gens qui travaillaient, il essaya de s'en rapprocher. Quand il se trouva près d'eux, Ragosinera, qui était aussi près de lui, l'appela : Attend-moi, Rajoela, je ne te ferai rien ! Rajoela répondit : J'ai peur de toi, ne me suis pas ! L'autre : Je ne te ferai rien, attends-moi ! Et Rajoela : Laisse le couteau que tu tiens à la main, si tu ne dois rien me faire. Il laissa tomber son couteau. Quand il fut à environ trois mètres de lui, Rajoela lui dit : Assois-toi là ! Il s'assit, et montra qu'il n'y avait pas d'[autre] lame [cachée] le long de sa jambe ni dans son *lamba*, ni dans son *salaka*. (Rajoela vit qu'il n'y avait rien) »<sup>87</sup>.

Même si l'émotion est encore retenue dans ce récit, notre lecture devient sensible à l'évocation de ce dialogue, et Farge cite à propos de ce type de lecture les mots de Foucault sur les paroles des « hommes infâmes »<sup>88</sup> rencontrées dans les archives judiciaires : « Tel est dans ces textes le resserrement des choses dites qu'on ne sait pas si l'intensité qui les traverse tient plus à l'éclat des mots ou à la violence des faits qui se bousculent en eux »<sup>89</sup>.

En 1883, raconte Rajoela, des officiers furent envoyés en perquisition par le pouvoir central pour s'emparer, avec l'aide des *antily*, des malfaiteurs qui leur seraient livrés par les *fokonolona*. Ils passèrent à Masinandrana, emmenant avec eux ceux qu'on leur avait livrés au (Petit) Menabe et à Betafo. Dans chaque village, la population de chaque *foko* complotait pour savoir qui on présenterait et qui on devrait supporter, qui se relèverait et changerait. Ragosinera fut désigné.

Les jeunes qui se faisaient brigands étaient encore nombreux cette année là, se souvient Rajoela, mais on ne poursuivait que ceux qui se distinguaient, les *kalaza lahy*. Vig note de son côté que la mission voyait régulièrement des jeunes recrues lui échapper, attirées par cette vie de brigandage aux profits faciles mais à la fin incertaine. En 1887, des adolescents de l'école de la Station furent soupçonnés, avec la complicité de brigands redoutés qui opéraient dans la région, de creuser des passages souterrains pour voler. Un des jeunes ne fréquentant plus l'école, Rainikotomanga, recruté comme soldat par un officier du Gouverneur de Betafo (dont Salomon est alors l'adjoint), fut accusé de vol à la station, puis libéré. Il déserta aussitôt et participa à une violente attaque de la

86. *Histoire de Ragosinera*, p. 21, ma traduction.

87. *Histoire de Ragosinera*, p. 46-47, ma traduction. *Zava-maranitra*, objet effilé ou coupant c'est-à-dire un autre couteau.

88. Foucault, 1977.

89. Foucault, 1977, cité par Farge, 1997.

station au cours de laquelle il y eut des morts et des blessés. Dans son rapport, Vig pense « avec effroi » à ces anciens élèves égarés « même après avoir entendu la parole de Dieu ».

La corruption est omniprésente dans les faits décrits ; dans la correspondance au Premier ministre, on voit qu'elle touche tous les milieux et tous les statuts. Ragosinera avait été payé 25\$<sup>90</sup> pour tuer Rajoela ; le commanditaire, Andriantsiatosika, voulait s'approprier la rizière qui valait 70\$. Après sa conversion, il vint un moment où Ragosinera ne se montra plus au temple, et Rajoela découvrit qu'il volait à nouveau des bœufs pour les Sakalava afin de pouvoir payer un officier corrompu qui lui avait promis un grade militaire plus élevé (des honneurs) pour la somme de 12\$ et un fusil.

Les instituteurs, évangélistes et pasteurs malgaches, lettrés impliqués dans la vie politique locale par leur position sociale et par leur nouvelles compétences, devaient faire face à ces désordres<sup>91</sup>. Ils faisaient partie des différents corps qui signèrent ensemble une lettre au Premier ministre décrivant en 1885 les formes de banditisme et la gravité de l'insécurité dans la région : les Andriamasinaivalona (*andriana merina*), les évangélistes, les *antily* (miliciens de village), les agents *masoivoho* inspecteurs de l'enseignement, les enseignants, les *mpitandrina* (responsables de temples non pasteurs), les chefs de villages et la population d'Iarivo (district où se trouvent Betafo et Masinandrana).

*L'Histoire de Ragosinera* fait intervenir 40 personnages identifiables, cités par leur nom propre, dans 34 villages de la région de Betafo et Antsirabe. C'est l'histoire de Rajoela lui-même autant que celle de Ragosinera, mais aussi celle des quatre principaux *foko* répartis dans les villages, et liés entre eux par la parenté et la résidence (*fokonolona*). C'est enfin la chronique de la violence, et le compte-rendu des réponses successives qui y ont été apportées par Rajoela. Ces réponses sont peut-être le véritable objet de la commande, si commande il y a eu. Trois moments retiennent l'attention : la procédure purement malgache de demande de pardon en janvier 1883, la réflexion de Rajoela sur le sens chrétien à donner au mal qu'il subit, enfin le repentir et l'adhésion au christianisme de Ragosinera en 1888.

### Conciliation et repentir. Le sens du mal

Après l'agression de l'agent du gouvernement (*vadindapa*) Rainisoavony<sup>92</sup>, trente personnes du *fokonolona* « ami » de ce dernier et de Rajoela avaient poursuivi et livré Ragosinera. À l'issue du procès tenu à Antananarivo, il fut

90. Le dollar avait une valeur équivalente à la piastre et à la pièce française de 5 francs.

91. Le père Finaz, catholique, définit l'évangéliste en Imerina comme « un employé du gouvernement chargé des affaires de l'instruction publique et du culte de l'État dans un rayon particulier » (G. Rantoandro, 2005, p. 244, note 39).

92. Son poste de *vadindapa* montre qu'il avait une position locale éminente, peut-être celle de chef d'une branche de la famille, et à ce titre porteur du « nom du père », responsabilité morale et matérielle qui implique le contrôle des rizières familiales.

déclaré coupable, et l'on demanda aux victimes, Rajoela et Rainisoavony, ce qu'ils voulaient en faire. « S'il demande pardon (*mifona*) et paye l'amende<sup>93</sup>, qu'on ne lui fasse rien, mais surtout qu'il ne brûle plus les maisons et ne vole plus »<sup>94</sup>.

La procédure de pardon et de réconciliation était institutionnalisée depuis l'époque d'Andrianampoinimerina<sup>95</sup>. Si le fautif reconnaissait ses torts, sa culpabilité, et si les parties trouvaient un accord, l'affaire en restait là. De même, la procédure qui a pris par la suite le nom de *mifona* pouvait se faire avant, pendant ou après le procès, entraînant alors une réduction de peine. Le *mifona*, rappelle le juriste I. Rakoto, s'appuyait sur trois principes : la reconnaissance de sa faute ainsi que la réparation effectuée par le fautif, puis le pardon accordé par la victime et par le *fokonolona*, enfin la réinsertion du fautif dans la communauté. Elle révèle l'esprit de la justice malgache qui préfère la conciliation à la sanction<sup>96</sup>.

L'accord des victimes à la demande de pardon provoqua la satisfaction des notables (*lehibe*) du *fokonolona* et celle de Ragosinera. Le détenu fut amené par les soldats et les officiers à Amparibe le 30 janvier 1883 pour sa demande de pardon en public (*fifonana*), événement considéré comme une réjouissance (*hafaliana*). Il déclara : « J'ai mal agi avec mes pieds et avec mes mains<sup>97</sup>, et j'ai fait ce qu'il ne fallait pas envers vous les *ray aman-dreny* », et parla beaucoup et bien<sup>98</sup>. Les trois officiers exprimèrent leur satisfaction, suivis de Rajoela. Celui-ci considéra la demande de pardon de Ragosinera comme une base à laquelle on se référerait dans l'avenir s'il recommençait. Les officiers précisèrent qu'en ce cas, le village pourrait le tuer à coup de pierres sans plus l'amener devant eux puisqu'il avait reconnu ses méfaits. Le fautif paya l'amende *orimbato* (au *fokonolona*) et l'amende *hasina* (à la reine) puis on lui fit serrer la main aux gens du *fokonolona* et à Rajoela « parce que la relation de parenté était rétablie ». Comme le souligne I. Rakoto, il s'agit d'une réintégration sociale sanctionnée par le paiement public des amendes. Au retour néanmoins, d'autres notables, comme Abraham Ratsimiraho<sup>99</sup>, qui en avaient été les victimes et avaient aidé à le livrer, se montrèrent très amers devant la disproportion entre l'étendue du mal commis et « cette simple petite demande de pardon ».

Après cette procédure judiciaire, Ragosinera rechuta, fut arrêté et, par une chance insolente, amnistié à l'occasion de l'avènement de Ranavalona III, la

93. Il s'agissait de l'amende nommée *manorimbato* due au *fokonolona*.

94. *Histoire de Ragosinera*, p. 26, ma traduction.

95. Callet, 1981 [1908], II, p. 818. Je remercie Rakoto Ignace pour m'avoir aimablement communiqué cette information et celles qui suivent sur le système judiciaire royal. Voir aussi son ouvrage de 2006.

96. I. Rakoto, 2006, p. 10-12.

97. C'est-à-dire « de tout mon être » (*Diso tongotra aman-tanana aho*).

98. « Il parla longtemps, de manière organisée et avec beaucoup d'idées » (...*ary be koa ny teny nataony, sady tsara lahatra no be hevitra*). *Histoire de Ragosinera*, p. 27. On note le poids de la parole, l'importance de la forme et du contenu.

99. *Tompomenakely* à Soavina à l'ouest de Betafo.

précédente reine venant de mourir. Il sévit encore pendant cinq longues années. Sept maisons de Rajoela furent à nouveau incendiées, dont une où habitait la famille de son frère, mais le feu ne prit pas bien et l'incendie s'arrêta.

« Après cela, il y eut une réunion au temple d'Alakamisy, Radaniela père et Stefano des « quarante » firent chacun un prêche, et ils parlèrent entre autre des maisons de Rajoela qui n'avaient pas brûlé à cause des célèbres spécialistes de la lutte contre les feux [qui sont] dans le ciel. À ces mots, Rajoela tressaillit et se souvint des paroles du Seigneur aux gens à qui Il avait fait un bien particulier et à qui Il disait : « Allez et gardez-vous d'en parler à personne ». Rajoela n'argumenta pas dans le sens inverse (de ce qui avait été dit dans le sermon), mais se reprocha : « Mais pourquoi donc n'ai-je pas laissé se réaliser les paroles de Radaniela ? ». Le pasteur Engh le savait et il se leva pour dire : « Si les maisons de Rajoela brûlent à nouveau, ne soyez pas en colère, car quelquefois Dieu utilise les branches d'arbres pour frapper ses enfants, mais quand c'est fini, les Anciens et les gens âgés les ramassent pour en faire du bois pour le feu<sup>100</sup>. Dès lors Rajoela fut confiant et reprit de la force, et même si ses maisons brûlaient, il ne se mettrait plus en colère. Car si les chrétiens étaient plus souvent touchés par le malheur que les autres, c'est que ses enfants, on aime les battre, mais ceux qui sont mauvais, Dieu les laisse faire ce qu'ils veulent »<sup>101</sup>.

Le peu d'allusion que fait Rajoela à Dieu et à la doctrine chrétienne dans son récit se trouve dans ce passage<sup>102</sup>. Il nous informe aussi sur ses sentiments – colère, manque de confiance. Les évangélistes, après avoir rappelé, à l'intention de ceux qui proposaient peut-être à Rajoela des *ody afo*, que pour le christianisme c'est au ciel et non dans les charmes que se trouve la protection contre le feu, proposent alors un sens du mal, présenté comme une épreuve envoyée à ceux que Dieu préfère, les mauvais étant laissés libres d'agir : on reconnaît les rôles tenus par Rajoel et Ragosinera, par la population et les brigands. Ce fils d'une famille de devin avait-il eu des doutes sur le bien-fondé de son adhésion à la « nouvelle prière » ? Tant d'années de malheurs peuvent provoquer un questionnement. La réponse semble le rasséréner. Ce passage était-il le cœur du récit que l'on peut supposer commandé par le missionnaire ? Avait-il été, plus que la partie narrative, préparé par des discussions ?

Rajoela rapporte enfin le « repentir » (*fibebahana*) de Ragosinera tel que celui-ci l'exprima en 1888 :

« Cela fait longtemps que je te cherche pour te tuer, mais rien ne t'a fait mourir de tout ce que nous avons essayé, et nous avons vu que tu as la protection (*fiarovana*) de Dieu, donc si tu le veux bien, apprend-moi les connaissances de base, pour que je puisse prier ce Dieu que tu pries (*mivavaka*). Nous tous les

100. Les méchants sont l'instrument d'une épreuve que Dieu inflige à ses enfants mais seront éliminés à la fin.

101. Sans le châtier immédiatement. *Histoire de Ragosinera*, p. 37, ma traduction.

102. Il parlera aussi de Dieu pour relater le repentir et la catéchisation de Ragosinera, et le cite deux fois plus haut dans le récit : réveillé à temps par les cris de son enfant pour éviter une attaque, il y voit l'intervention de Dieu et à la question de Ragosinera sur son amulette contre les balles, il répond que c'est la bénédiction de Dieu.

bandits nous avons été très étonnés, car bien que nous n'ayons pas cessé<sup>103</sup> de t'attaquer, nous n'avons pourtant jamais pu t'avoir, mais seulement incendier ta maison. Donc je me repens (*mibebaka*), puisses-tu me donner ton enseignement »<sup>104</sup>.

Rajoela lui parla de la force (*hery*) de Dieu et du bien qu'il fait à ceux qui se soumettent à lui, et qui ne se détournent pas même quand ils sont atteints par le malheur « et Ragosinera reconnut que cela était vrai »<sup>105</sup>. Il semblait convaincu de la « force » de cette « protection » qui avait permis à Rajoela de rester en vie.

Le mot de *fibebahana*, qui apparaît là pour la première fois dans le texte, oblige à revenir sur le vocabulaire employé dans les procédures déjà citées ici. Dans la première forme juridique indiquée par les *Tantara ny Andriana* c'était l'expression *matesa-ni-aho-ko* qui était employée et que G.-S. Chapus et E. Ratsimba, les traducteurs de Callet, rendirent en 1958<sup>106</sup>, par « excuse-moi j'en suis très peiné », un sens étonnamment doux que peut-être cette formule a pris au milieu du XX<sup>e</sup> siècle. Dans le dictionnaire du P. Webber de 1853, l'expression *matesa anie aho*, « que je meure », est définie comme « une formule de demande d'excuse ou d'imprécation »<sup>107</sup>. Le verbe *mifona* quant à lui est d'abord présenté par le même dictionnaire dans l'expression *mifona amy ny Zanahary*, supplier Dieu, et aussi : demander des grâces, solliciter, ou supplier mille fois, demander avec suppliques<sup>108</sup>. La définition d'Abinal et Malzac en 1888 et celle de Rajaonarimanana en 1995 sont identiques, avec peut-être un allègement progressif. En revanche, le sens de *bebaka* ou *baboka* semble plus fort puisqu'il signifiait au temps de Webber être à terre, et au figuré « s'humilier, se repentir, s'avouer coupable au moins extérieurement (du mal qu'on a fait) » ; *fibebahana* désigne l'acte de soumission, de pénitence, de contrition, de confession<sup>109</sup>. Ce mot a pris le sens général d'aveu, de demande de pardon (synonyme *mifona*) et dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, de conversion au christianisme<sup>110</sup>. Le sens de « confession » subsiste aujourd'hui<sup>111</sup>.

Or on trouve ce mot, dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, au cœur du programme du mouvement du Réveil malgache, le *fifohazana*<sup>112</sup>. Et l'on dispose grâce aux

103. Souligné dans le manuscrit.

104. *Histoire de Ragosinera*, p. 48, ma traduction.

105. Souligné dans le manuscrit.

106. *Histoire des Rois*, édition de 1974.

107. Webber, 1853, p. 183.

108. *Id.*, p. 217.

109. *Id.*, p. 75.

110. Rajemisa-Raolison, 1995 [1984], p. 662 ; Abinal & Malzac, 1987 [1888].

111. Rajaonarimanana, 1995.

112. Le premier mouvement de Réveil malgache (*fifohazana*) naît en 1894 avec Rainisoalambo, converti au christianisme au sein de la NMS, et se nomme *Mpianatry ny Tompo*, ou *Apostoly*. En 1954, une scission de 90 % des fidèles à Soatanàna entraîne la création d'une église indépendante. Un deuxième mouvement voit le jour en 1900 avec Neny Ravelonjanahary à Manolotrony, hors de l'Église luthérienne. En 1938, à Ankaramalaza près de Manakara, Neny Lava fonde un troisième mouvement de Réveil. Enfin, le quatrième est né en 1946-1947 à Farihimena, au nord de Betafo, sous l'égide de Rakotozandry Daniel. Ces Réveils se sont unis en 1965, union qui a revu ses statuts en 1980 et en 2000 ; entre-temps,

archives de la NMS d'un autre récit biographique consacré à l'un des « envoyés » (*iraka*) de la première heure, Raogostina<sup>113</sup>. Simple évangéliste de la NMS, il fut gagné au *fifohazana* de Rainisoalambo avec son frère cadet en 1898. Sa biographie rapporte qu'il faisait partie des huit couples qui, après que leur mariage (*fanambadiana*) ait été transformé en *mariazy* [religieux] à Tsaraindrana le 29 juin 1900<sup>114</sup>, partirent prêcher pendant des années dans tout Madagascar. Le récit biographique n'est qu'une longue liste de leurs déplacements dans les différents villages où ils effectuaient leur « travail » et une appréciation du nombre de gens qui y assistaient, après cette brève explication : « Les paroles du Seigneur s'accomplissaient vraiment : “ Ceux qui croient suivront ces paroles : vous chasserez le démon en mon nom [...] vous imposerez les mains aux malades et ils seront guéris ” (Marc, 16, 17-18). Nombreux étaient les gens qui venaient se repentir (*hibebaka*)... ». L'extrait le plus intéressant pour notre propos est celui qui rapporte, au début, la rencontre de Raogostina avec le fondateur du mouvement :

« Rainisoalambo lui montra un texte et lui donna à lire des passages, c'était l'histoire des souffrances du Seigneur dans Mat., 27, 46<sup>115</sup>, et il sentit comme une petite voix qui lui murmurait : “ Ce sont pour tes péchés (*fahotanao*) que Jésus a enduré ces grandes souffrances ” et il se mit à pleurer et à se lamenter devant Rainisoalambo et ses amis, et eux ils lui imposèrent les mains et lui annoncèrent le pardon de ses péchés par Dieu<sup>116</sup>. Dès lors, il se présenta pour être messager (*iraka*) pour prêcher la repentance (*fibebahana*) »<sup>117</sup>.

La notion de contrition, au sens de « douleur repentante »<sup>118</sup> qui manifeste la subjectivation du péché, a été apportée par la christianisation dans les sociétés colonisées. Dans le Réveil malgache, elle subissait aussi l'influence du quietisme protestant à travers la mission luthérienne norvégienne<sup>119</sup>. Cette

---

les Réveils issus des protestants réformés ont rejoint ceux de l'Église luthérienne. L'enjeu des Églises est de contrôler les bergers du Réveil qui travaillent par l'imposition des mains et l'exorcisme, et d'organiser les relations entre eux et les pasteurs ordonnés. (H. Austnaberg, 2006 ; L. Jacquier-Dubourdieu, 2007 ; C. Radimilahy & R. Andriamampianina, 2006, p. 112).

113. Stavanger, NMS, Ark boks 37, 5 *Raogostina (nohahohezina)* [sic], Raogostina (qui a été réveillé), signé J. Raravola, qui avait été pasteur à Fanjakana, temple lié à Tsaraindrana à cette époque, manuscrit à la plume dans un petit cahier de 39 pages, texte dont la traduction est à paraître. Raogostina était né en 1867 à Soalazaina, en Isandra, à l'ouest de Tsaraindrana, près de Soatana où émergea le premier mouvement de Réveil de Rainisoalambo. Contemporain de Raintiaray et Rainisoalambo, il fut très proche de Radaniela. Il est mort à Antananarivo le 19 avril 1930, et enterré à Ilafy à côté de son cadet.

114. Le vocabulaire souligne le caractère « introduit », importé, de ce nouveau mariage chrétien. Tout baptisé devait ainsi faire valider son mariage coutumier, ou civil quand celui-ci fut institué.

115. Texte du verset : « Et vers la neuvième heure, Jésus [qui est crucifié] clama en un grand cri : Mon Dieu, mon Dieu pourquoi m'as-tu abandonné ? ».

116. La pratique de l'imposition des mains est la même aujourd'hui (Austnaberg, 2006).

117. *Raogostina (qui a été réveillé)*, p. 4-5, ma traduction.

118. Hahn, 1995, p. 55.

119. L. Jacquier-Dubourdieu, 2007.

approche morale date du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>120</sup> ; au Haut Moyen-Âge français, ce n'était pas tant l'aveu que la réparation consécutive à la confession qui importait, comme dans le *mifona* malgache. L'accent mis sur « l'autobiographie confessionnelle » dans l'évangélisation des Indiens de Nouvelle Espagne par les catholiques souligne de la même façon comment était imposée la construction de l'individu comme être moral<sup>121</sup>. Aux perceptions de soi des Nahuas, qui voyaient leurs actions comme faisant partie de l'équilibre cosmologique des forces naturelles et surnaturelles, équilibre que leurs transgressions mettaient en danger, les missionnaires espagnols tentèrent de substituer une représentation de l'être humain constitué de deux parties en conflit, le corps et l'âme, et moralement responsable de ses intentions mêmes. L'essentiel de la pénitence devait être la contrition, douleur « interne et personnelle », et non la réalisation d'actes de pénitence<sup>122</sup>. Les diaires (*diaries*) imposés dès 1895 aux pasteurs luthériens malgaches, à la fois comme instrument de contrôle et comme dispositif d'autodiscipline, favorisaient la mise en récit de leur vie personnelle. Les documents biographiques demandés étaient également préconstruits après discussion, comme le montrent les sous-titres faisant office de plan dans le récit de Rajoela.

On mesure la différence entre l'émotion exprimée par Raogostina le réveillé, pleurant au récit de la douleur de Jésus crucifié, et la demande de Ragosinera, désireux d'acquiescer un savoir qui avait rendu Rajoela résistant aux tentatives d'assassinat, en grande partie guidé par son intérêt pour des instruments de puissance qu'il ne connaissait pas encore. Aux fautes commises par Ragosinera contre l'ordre social, la réponse malgache était également sociale : réintégration après aveu et paiement des amendes, tout pouvoir étant laissé à la communauté, en cas de récidive, de se débarrasser de lui par la mort. Ces règles de bon comportement restaient plus accessibles au raisonnement malgache que l'idée d'intériorisation de la conduite morale. On trouve justement, dans un cahier d'élève de la NMS daté de 1884, une explication du repentir, non comme un travail d'introspection, mais par l'image du marché, le lieu social par excellence, bien que l'idée porte sur l'initiative dont doit faire preuve l'individu :

« La grâce de Dieu, c'est comme le commerçant qui se rend au marché et les gens, comme les pauvres qui ne peuvent acheter. Le repentir, c'est comme partir pour aller au marché, car si tu n'y pars pas tu n'y arrives pas. Et la foi c'est comme l'argent qui sert à acheter des choses pour obtenir le pardon, s'il n'y a pas la foi, c'est comme celui qui vient pour se promener au marché mais pas pour acheter »<sup>123</sup>.

120. Le quatrième concile de Latran rendit obligatoire la confession privée annuelle (Klor de Alva, 1992, p. 113).

121. Klor de Alva, 1992.

122. *Id.*, p. 113, citant Tentler.

123. « *Ary ny famindram-pony an'Andriamanitra dia toy ny pivarotra mamony tsiena ary ny olona toy ny malahelo tsy manaka midy : Ny fibebahana sala amy ny mandeha hitongavana any atsena, fa raha tsy mandeha tsy aviatsena. Ary ny finoana no sahala amy ny vola hamidy*

Rajoela accepte d'aider Ragosinera, dont la réintégration est encouragée par Vig et même par le gouverneur de Betafo, Rabetokotany X hrs, quand Vig lui en fait part. Mais Rasolomona X hrs, l'adjoint du gouverneur, lui, ne répond rien et refuse de se prononcer, ce qui fit hésiter les autres pasteurs. Ragosinera fut instruit, baptisé par le pasteur Rabeony, et devint enseignant pour les catéchumènes, mais retomba plus tard dans ses erreurs. En 1891, c'est Rasolomona X hrs qui donna l'ordre d'incendier la maison où s'était réfugié le bandit et où il trouva la mort.

Or Rasolomona, comme Rajoela, fait partie des premiers collaborateurs locaux de la mission norvégienne. À la différence de Rajoela, il reçut, parmi les premiers, la formation théologique au *Kolejy* d'Antananarivo<sup>124</sup>, puis fut formé comme instituteur à Masinandrana de 1878 à 1880. Pour la sortie de la première promotion d'instituteurs dont il faisait partie, il prononça un discours sur les cinq talents (Matthieu, 25, 14-30) suivi d'une prière. Vig le trouve « extraordinaire », plein de « sincérité chrétienne », et estime « qu'il n'y a guère d'instituteur dans ce pays qui ait le même niveau de connaissances théologiques »<sup>125</sup>. « Les chrétiens l'honorent, et les païens le craignent »<sup>126</sup>.

Les Archives Royales malgaches donnent de Salomon l'image d'un administrateur civil betsileo, certes soumis au gouverneur merina, mais investi d'un certain pouvoir parmi les siens. Sa carrière d'instituteur et de pasteur, prenant alors une autre coloration, semble se dérouler en parallèle, bien qu'elle façonnât certainement son action politique. Dès 1879, la mission et le gouvernement se le disputèrent. Nommé *sakaizambohitra* à Tanamanjaka, il fut ensuite chargé du recrutement des élèves de la NMS, tâche où il fut encore remarqué<sup>127</sup>, puis apparaît avec le grade de X hrs comme adjoint du gouverneur de Betafo, Rabetokotany, X hrs, de 1881 à 1888 au moins. À partir de 1888, les missionnaires le réclament de manière répétée et insistante : il revint à Masinandrana en 1890 pour aider Valen à enseigner au *Kolejy* (École pastorale) qui ouvrait. De 1890 à 1894, le gouverneur qui remplaça un premier successeur de Rabetokotany à Betafo, Ratsimba, X hrs, se trouvait être un évangéliste formé par la NMS, le fils d'un couple de responsables de temple (*mpitandrina*) du Vakinankaratra. Vig signale qu'il avait suivi le Séminaire théologique d'Antananarivo. C'est sous sa juridiction que fut mis à mort Ragosinera. En 1894, au retour de son congé en Norvège, Vig constate que le « célèbre Salomon », « le plus vieux des pasteurs », travaillait peu dans l'évangélisation mais lui reconnaît un rôle décisif dans la politique. Il avait

---

*hahazoana ny famela-keloka ; raha tsy misy finoana dia olona tonga hizaha tsena fa tsy hividy zavatra [sic]* ». Stavanger, Archives de la NMS, fonds Valen, X0001/02, cahier bleu de petit format, consacré à une leçon sur le salut (*famonjena*) daté de 1884, sans doute d'un élève instituteur.

124. Bien qu'il ne fût ordonné pasteur qu'en 1891.

125. Vig, Rapport missionnaire du 14 avril 1882.

126. Stavanger, NMS, Rapport missionnaire, 14 avril 1882.

127. Stavanger, NMS, Rapport missionnaire, 26 février 1883.

réussi à faire chasser le gouverneur précédent, corrompu, et avait la confiance du gouverneur en place<sup>128</sup>.

### Histoire individuelle et société

Rajoela, pasteur malgache « ordinaire », apparaît comme un cas représentatif d'une carrière<sup>129</sup>. Il n'a pas les hautes fonctions politiques de Rasalomon, ni l'origine sociale particulière et la figure liminaire de Rainisoalambo fondateur du premier mouvement de Réveil (d'autres « inventeurs » religieux n'ont pas eu la même réussite) ; ce n'est pas un esclave racheté par les missionnaires comme Rabeony ou Aogosto Franke<sup>130</sup>. La seule particularité de Rajoela est de représenter le passage d'une carrière d'expert à une autre, celles de devin et de pasteur, cas qui n'est pas isolé à l'époque et qu'on observe encore aujourd'hui<sup>131</sup>. Son récit nous informe, partiellement, sur un « type » social, et nous donne un aperçu du point de vue du sujet<sup>132</sup>. Écrire sa vie, ou un épisode de sa vie, même sur demande, et même en tant qu'histoire de quelqu'un d'autre, permet à Rajoela, en une période de grand changement personnel et d'instabilité, d'y assigner un sens, comme le montre sa réflexion dans le passage cité<sup>133</sup>. À cet égard, les actes de violence de Ragosinera sont retenus, par lui ou par son commanditaire, comme événements « significatifs »<sup>134</sup> vis-à-vis duquel son choix d'être chrétien et pasteur, quelles qu'en aient été les motivations premières, doit trouver un sens. Celui-ci doit être généralisable au choix de tous les nouveaux chrétiens malgaches de l'époque, et s'inscrire dans une « trajectoire »<sup>135</sup>.

Mais Rajoela se livre peu lui-même, sauf dans ce passage. Il n'abuse pas du projet pédagogique que peut soutenir son texte et accorde plus de place aux détails sur la violence, qui apparaît comme le vrai sujet du document. Il s'agit autant d'un récit de la vie quotidienne à cette époque extrêmement troublée, que d'un texte édifiant et exemplaire – ou contre-exemplaire – bien que le couple pasteur-brigand soit au centre de l'intrigue. Enfin, Rajoela relate un échec de l'évangélisation, même si l'impact de cet échec est limité par la réussite de la formation de nombreux pasteurs malgaches rapportée en creux dans le récit.

---

128. En 1898, après les violences provoquées par la guerre de conquête française, Vig citera Salomon parmi quelques pasteurs ayant fait « des progrès qui dépassent toute attente dans une période extrêmement difficile ».

129. Becker, 1986, p. 107.

130. Rabeony et ses parents, se disant descendants d'une famille de chefs de la côte est, avaient été racheté par Borchgrevink (Skeie, 2005, p. 171).

131. Dans l'Ankaratra, un héritier de fonctions rituelles autochtones est devenu pasteur d'une église nouvelle en 1998.

132. Becker, 1986, p. 109.

133. La biographie a donné ses résultats les plus probants comme méthode d'enquête sociologique quand elle a été appliquée aux phénomènes d'acculturation, d'immigration, de rapports interethniques (Pollak & Heinich, 1986, p. 3).

134. Bourdieu, 1986, p. 69.

135. Bourdieu, 1986, p. 71.

Les biographies reflètent généralement les dilemmes provoqués par les changements sociaux, religieux ou politiques des époques charnières<sup>136</sup>, vécus ici dans une communauté locale fondée sur la parenté. La violence de Ragosinera « fait du mal au lien de parenté » (*maharatsy ny fihavanana*), avec la procédure de *mifona*, celle-ci « est rétablie » (*vita ny fihavanana*). Les paroles que Rajoela rapporte ont la valeur de données sensibles et concrètes sur des acteurs sociaux et des situations ordinaires connus en grande partie par des archives administratives et politiques malgaches ou des missionnaires étrangers : elles y apportent un éclairage sur les expériences humaines. Les différentes formes d'archives permettent de reconstituer des biographies individuelles ou même collectives<sup>137</sup>. Mais surtout, en anthropologie, l'utilisation des matériaux d'archives permet de réintroduire la notion de durée et de rappeler la temporalité propre à toute pratique. La dimension concrète des récits de vie, les effets de réel des paroles citées, rappellent « la puissance de l'événement et le rôle déterminant des individualités qui y ont participé »<sup>138</sup>.

### Bibliographie

- ABINAL R. P. & MALZAC R. P., *Dictionnaire malgache-français*, Fianarantsoa, 1987, 876 p., première édition 1884.
- AUSTNABERG H., *Shepherds and Demons. A Study of Exorcism as Practised and Understood by Shepherds in the Malagasy Lutheran Church*, MHS School of Mission and Theology, Stavenger, Dissertation Series, 2006.
- BANTI A. M., « Storie e microstorie : l'histoire sociale contemporaine en Italie (1972-1989) », in *Genèses*, n° 3, 1991, p. 134-147.
- BECKER H. S., « Biographie et mosaïque scientifique », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 62-63, 1986, p. 105-110.
- BENSA A., « Vers une anthropologie critique », in J. Revel, *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, 1996, p. 37-70.
- BERMAN J., « "The Culture as it Appears to the Indian Himself". Boas, George Hunt and the Methods of Ethnography », in G. Stocking Jr (ed.), *Volkgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, Madison, University of Wisconsin Press (« History of Anthropology », 8), 1996, p. 215-256.
- BIZEUL D., « Le récit des conditions d'enquête : exploiter l'information en connaissance de cause », in *Revue Française de Sociologie*, XXXIX, n° 4, 1998, p. 751-87.

136. Le Goff, 1996 ; Wulf, 2002, p. 8.

137. Comme celles des pasteurs norvégiens et de leur familles, engagés dans le projet missionnaire, que l'on voit confrontés à la question de l'autonomie religieuse et économique de leurs confrères malgaches et aux limites de leurs relations personnelles avec les indigènes (Skeie, 2005 ; Predelli, 2001, 2003).

138. Bensa, 1996, p. 57.

- BLANCHY S., « Madagascar. Du terrain aux archives. Introduction », in *Ateliers du LESC*, n° 32, L'ethnologue aux prises avec les archives, 2008a, <http://ateliers.revues.org/document144.html>.
- , « Pratiques et représentations religieuses à Madagascar au temps de Lars Vig (missionnaire et ethnographe) 1875-1903. Textes et contexte », in *Ateliers du LESC*, n° 32, L'ethnologue aux prises avec les archives, 2008b, <http://ateliers.revues.org/document144.html>.
- BLANCHY S., RAKOTOARISOA J. A., BEAUJARD P. & RADIMILAHY C. (éds.), *Les dieux au service du peuple. Itinéraires, médiations, synchrétisme*, Paris, Karthala, 2006, 536 p.
- BLOCH M., « Decision-Making in Councils among the Merina », in A. Richards & A. Kuper (eds.), *Councils in Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 29-62.
- BOURDIEU P., « L'illusion biographique », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 62-63, 1986, p. 69-72.
- CALLET F., *Histoire des Rois, traduction de G. S. Chapus et E. Ratsimba*, vol. 5, Tananarive, Académie Malgache, 1953-1978.
- , *Tantara ny andriana*, 2 vols., Tananarive, Imprimerie officielle 1981 [1908], première édition 1878.
- COHEN-BESSY A., *Journal d'un Malgache du XIX<sup>e</sup> siècle. Le Livre de Rakotovao*, 2 vols., Paris, L'Harmattan, 1991, 689 p.
- DAMMAME D., « Grandes illusions et récit de vie », in *Politix*, VII, n° 27, 1994.
- DOMENICHINI J.-P., *Les dieux au service des rois. Histoire orale des sampin'andriana ou palladiums royaux de Madagascar*, Paris, Éd. du CNRS, 1985, 718 p.
- DUBOIS H., *Monographie des Betsileo*, Paris, Institut d'ethnologie, 1938.
- ELLIS S., *L'insurrection des menalamba, une révolte à Madagascar (1895-1898)*, Leyde – Paris – Fianarantsoa, ASC – Karthala – Ambozontany, 1998, 282 p.
- ESOAVELOMANDROSO M., « L'effondrement de l'autorité royale dans la région de Betafo à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (1885-1895) », in *Omalý sy Anio*, n° 29-32, 1988-1990, p. 307-317.
- FLM., *Voly maitson'Andriamanitra. Tantaran'ny FLM 1867-1967*, Antananarivo, Trano Printy Loterana, 1967.
- FARGE A., « Histoire, événement, parole », in *Socio-anthropologie*, n° 2, 1997, <http://socio-anthropologie.revues.org>.
- FINAZ M. S. J., *Journal en Betsileo. Préface de M. Esoavelomandroso*, Antananarivo, Foi et Justice, 2005.
- FOUCAULT M., « La vie des hommes infâmes », in *Cahiers du chemin*, n° 29, 1977, p. 12-29.
- FREMIGACCI J., « Insécurité, banditisme et criminalité dans le Nord de Madagascar au début du XX<sup>e</sup> siècle », in *Omalý sy Anio*, n° 25-26, 1987, p. 297-320.
- GINZBURG C., *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Flammarion, 1980.
- GINZBURG C., ILLOUZ C. & VIDAL L., « Carlo Ginzburg. "L'historien et l'avocat du diable". Entretien avec Charles Illouz et Laurent Vidal », in *Genèses*, n° 53 et 54, 2003-2004, p. 113-138 et p. 112-130.

- GINZBURG C. & MANGEOT P., « De près, de loin. Des rapports de force en histoire. Entretien avec Carlo Ginzburg », in *Vacarme*, n° 18, 2002.
- GRENDI E., « Repenser la micro-histoire? », in J. Revel, *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, 1996, p. 233-243.
- GUEUNIER N. J., NOIRET F. & RAHARINJANAHARY S., « Esclavage et liberté sur les Hautes Terres à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. L'histoire de l'asservissement et de la rédemption d'Isambo ou Aogosta Herman Franke, 1877-1893, d'après les manuscrits Walen », in C. R. Ratongavao, *Hommage à Bruno Hübsch*, Lyon, Profac, 2006, p. 69-178.
- HAHN A., « Contribution à la sociologie de la confession et autres formes institutionnalisées d'aveu », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 62-63, 1986, p. 54-68.
- HØIMYR N. K., « Les archives luthériennes, Stavanger, Norvège. Le fonds Vig/Valen et ses lecteurs », in *Ateliers du LESC*, n° 32, L'ethnologue aux prises avec les archives, 2008, <http://ateliers.revues.org/document144.html>.
- HÜBSCH B. (éd.), *Madagascar et le christianisme*, Antananarivo/Paris, Ambozontany et Karthala, 1993, 518 p.
- JACOB G., *La France et Madagascar de 1880 à 1894. Aux origines d'une conquête coloniale*, thèse d'État, Paris IV, 1996.
- JACQUIER-DUBOURDIEU L., « Le rôle du piétisme norvégien dans l'élaboration d'un christianisme autochtone en milieu rural betsileo à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Le cas du réveil de Soatanàna », communication au Colloque « *Missiologie dans l'océan Indien (XVI<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècles)* », St-Denis de la Réunion, LAHRA/CRESOI/AHIOI/ARCC, 2007.
- LARSON P. M., « “Capacities and Mode of Thinking” : Intellectual Engagements and Subaltern Hegemony in the Early History of Malagasy Christianity », in *The American Historical Review*, CII, n° 4, 1997, p. 969-1002.
- LAUGRAND F., « Écrire pour prendre parole. Conscience historique, mémoires d'aînés et régimes d'historicité au Nunavut », in *Anthropologie et Sociétés*, XXVI, n° 2-3, 2002, p. 91-116.
- LAUGRAND F., OOSTEN J. & TRUDEL F., *Apostle to the Inuit. The Journals and the Ethnographical Notes of E.J. Peck, 1894-1905*, Toronto, University of Toronto Press, 2006.
- LE GOFF J., *Saint Louis*, Paris, Gallimard, 1996, 976 p.
- LEVI G., *Le pouvoir au village. La carrière d'un exorciste dans le Piémont du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 1989.
- MUNTHE L., *Ny Kolejy loterana malagasy mandritra ny 100 taona*, Antananarivo, Trano Printy Malagasy, 1971.
- NAEPELS M., « Les pratiques ethnographiques de Maurice Leenhardt », in M. Naepels & C. Salomon (éds.), *Terrains et destins de Maurice Leenhardt*, Paris, EHESS (« Cahiers de L'Homme », n° 39), 2007, p. 95-115.
- , « Contextualiser les archives missionnaires : quelques remarques méthodologiques », in *Ateliers du LESC*, n° 32, L'ethnologue aux prises avec les archives, 2008, <http://ateliers.revues.org/document144.html>.
- NAEPELS M. & SALOMON C. (éds.), « Note sur la justification dans la relation ethnographique », in *Genèses*, n° 64, 2006, p. 110-123.

- (éds), *Terrains et destins de Maurice Leenhardt*, Paris, EHESS (« Cahiers de L'Homme », n° 39), 2007.
- POLLAK M. & HEINICH N., « Le témoignage », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 62-63, 1986, p. 3-29.
- PREDELLI N., « Marriage in Norwegian Missionary Practice and Discourse in Norway and Madagascar, 1880-1910 », in *Journal of Religion in Africa*, XXXI, n° 1, 2001, p. 4-48.
- PREDELLI L. N., *Issues of Gender, Race and Class in the Norwegian Society in Nineteenth-century Norway and Madagascar*, New-York, The Edwin Mellen Press, 2003, 340 p.
- RADIMILAHY C., « Rites de guérison : réflexion sur le terrain et les archives », in *Ateliers du LESC*, n° 32, L'ethnologue aux prises avec les archives. (2008), <http://ateliers.revues.org/document144.html>.
- RADIMILAHY C. & ANDRIAMAMPINANINA R., « Lieux de culte chrétiens, musulmans et hindouistes à Antananarivo », in S. Blanchy, J. A. Rakotoarisoa, P. Beaujard & C. Radimilahy (éds.), *Les dieux au service du peuple. Itinéraires, médiations, syncrétisme*, Paris, Karthala, 2006, p. 89-143.
- RAISON J.-P., *Les Hautes Terres de Madagascar*, Paris, ORSTOM-Karthala, 1984, 2 vols, 662 et 614 p.
- RAISON-JOURDE F., « Les Ramanenjana, une mise en cause populaire du christianisme en Imerina, 1893 », in *ASEMI*, VII, n° 2-3, 1976, p. 271-293.
- , « L'échange inégal de la langue. La pénétration des techniques linguistiques dans une civilisation de l'oral (Imerina, début du XIX<sup>e</sup> siècle) », in *Annales ESC*, n° 4, 1977, p. 639-669.
- , « Ethnographie missionnaire et fait religieux : le cas de Madagascar », in *Revue Française de Sociologie*, n° 19, 1978, p. 525-549.
- , « Le travail missionnaire sur les formes de la culture orale à Madagascar entre 1820 et 1886 », in *Omalý sy Anio*, n° 15, 1982, p. 33-52.
- (éd.), *Les souverains de Madagascar*, Paris, Karthala, 1983a, 476 p.
- , « Mission LMS et Mission Jésuite face aux communautés villageoises merina. Fondation et fonctionnement des paroisses entre 1869 et 1876 », in *Africa : Journal of the International African Institute*, LIII, n° 3, 1983b, p. 55-72.
- , *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX<sup>e</sup> siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État*, Paris, Karthala, 1991, 840 p.
- , « Dérives constantiniennes et querelles religieuses (1869-1883) », in B. Hübsch (éd.), *Madagascar et le christianisme*, Paris, Karthala-Ambozotany-ACCT, 1993, p. 273-299.
- , « La constitution d'une utopie du *fokonolona* comme mode de gouvernement par le peuple dans les années 1960-1973 à Madagascar », in *Omalý sy Anio*, n° 33-36, 1994, p. 675-712.
- RAJAONARIMANANA N., *Dictionnaire du malgache contemporain*, Paris, Karthala, 1995, 403 p.
- RAJEMISA-RAOLISON R., *Rakibolana malagasy*, Fianarantsoa, Ambozontany, 1995.

- RAKOTO I., *Recueil des jugements et arrêts rendus par les tribunaux à Madagascar, 1841-1896*, Antananarivo, Institut de Civilisations, Université d'Antananarivo, 2006.
- RAKOTOMALALA M., BLANCHY S. & RAISON-JOURDE F., *Madagascar : les ancêtres au quotidien. Usages sociaux du religieux sur les Hautes Terres Malgaches*, Paris, L'Harmattan, 2001, 529 p.
- RASAMOELINA., « Razzias et brigandage sur les confins du Betsileo au XIX<sup>e</sup> siècle », in *Omalysy Anio*, n° 23-24, 1986, p. 217-227.
- RATSIMANDRAVA J. & RAMIANDRIASOA F., « De ma vie et de certaines de mes activités. Introduction au cahier de Maralahy », in I. Rakoto (éd.), *L'esclavage à Madagascar. Aspects historiques et résurgences contemporaines, Actes du Colloque International sur l'Esclavage*, Antananarivo, Institut de Civilisations-Musée d'Art et d'Archéologie, 1997, p. 95-107.
- RAZAFINDRALAMBO L., « Les statuts sociaux sur les Hautes Terres à la lumière des archives missionnaires norvégiennes », in *Ateliers du LESC*, n° 32, L'ethnologue aux prises avec les archives, 2008, <http://ateliers.revues.org/document144.html>.
- REVEL J. (éd.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, 1996.
- SKEIE K. H., *Buiding God's Kingdom in Highland Madagascar. Norwegian Lutheran Missionaries in Vakinankaratra and Betsileo 1866-1903*, Oslo, University of Oslo, Acta Humaniora, 2005.
- STRAUSS A., *Miroirs et masques*, Paris, Métailié, 1992.
- VIG BERGET A., « Un missionnaire ethnographe. Le travail de Vig vu par sa petite-fille », in *Ateliers du LESC*, n° 32, L'ethnologue aux prises avec les archives, 2008, <http://ateliers.revues.org/document144.html>.
- VIG L., *Charmes. Spécimen de la magie malgache*, *Bulletin*, 13, Oslo, Musée d'ethnographie, Université d'Oslo, 1969 [à partir de deux catalogues élaborés en 1896 et en 1907].
- , *Les conceptions religieuses des anciens Malgaches*, Tananarive, Imprimerie Catholique, 1973 (éditions précédentes de 1893 en norvégien, 1907 à 1911 en allemand) [traduit de l'allemand par Bruno Hübsch].
- WACHTEL N., *La foi du souvenir: labyrinthes marranes*, Paris, Seuil, 2001, 500 p.
- WEBBER R. P., *Dictionnaire malgache-français*, Île Bourbon, Notre-Dame de la Ressource, 1853.
- WULF N., « Biographie et histoire dans la jeune République. Réflexions méthodologiques », in *Transatlantica*, n° 2, 2002, <http://transatlantica.org>.





## 11

### **La place et les pratiques des devins-guérisseurs dans le Sud-Est de Madagascar**

Philippe BEAUJARD\*

Les devins-guérisseurs *ombiasy* (ou *ombiasa*) occupent une place centrale aux côtés des chefs de communauté, dans toutes les sociétés malgaches. Leurs pratiques expriment une certaine vision – généralement tripartite et bipolaire – du monde et de la société (Beaujard, 1983, 1991-1992, 1995b ; Ottino, 1986, Rajaonarimanana, 1990 ; Raison-Jourde, 1991). Elles s'inscrivent en outre dans un champ politique, où ces devins-guérisseurs jouent un rôle actif (Tronchon, 1974 ; Raison-Jourde, 1991). Je voudrais rendre compte de ces différents aspects en prenant comme exemple deux régions voisines correspondant aux anciens royaumes antemoro et tañala de l'Ikongo (Sud-Est de Madagascar), dont les aristocraties se réclament toutes deux d'une origine « arabe ». Cette étude s'appuie sur une longue familiarité avec les terrains tañala (1971-1998) et antemoro (1983-1998). En pays antemoro, mon travail d'enquête a été réalisé pour l'essentiel dans les groupes aristocratiques ; c'est donc des spécialistes du religieux appartenant aux groupes nobles dont il sera question en premier lieu pour cette région, les devins-guérisseurs des groupes roturiers développant d'autres pratiques, qui se rapprochent de ce que l'on peut observer dans le pays tañala.

#### **Les devins-guérisseurs dans la société antemoro de la vallée de la Matataña**

Venus des échelles du Nord de Madagascar, des musulmans s'installent à la fin du XV<sup>e</sup> siècle à Ambohabe, à l'embouchure du fleuve Matataña, gros village situé en interface entre des réseaux maritimes et terrestres qui s'appuient sur la richesse agraire de la vallée. Ces musulmans se constituent en aristocratie dans le cadre d'un royaume antemoro qu'ils contribuent à fonder au XVI<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>.

---

\* CNRS, Centre d'Études des Mondes Africains (CEMAf)-Paris 1.

1. Le royaume se scinda en trois au XVI<sup>e</sup> siècle ; la principauté de la moyenne Matataña (dirigée par un sous-clan Anteoñy appelé Antemahazo) et celle de la vallée de l'Ambahive (dirigée par le sous-clan des Antesambo) reconnaissaient en principe la suzeraineté de la basse

Ce royaume se caractérise par l'existence d'un système de quatre « pseudo-castes », divisées en deux ensembles opposés dans le domaine du « pur » et de l'« impur » (Beaujard, 1991-1992). D'un côté, les *silamo*, islamisés, nobles, détenteurs du pouvoir, ayant l'apanage de l'égorgeage des animaux (*sombily*) (idée sans doute héritée des Zafiraminia, islamisés qui précédèrent les ancêtres des aristocrates antemoro sur la côte sud-est de Madagascar). De l'autre, les *kafiry*, comprenant roturiers et dépendants, le terme *kafiry* signifiant « incroyant », avec la connotation de « malpropre ». La noblesse opère une séparation du politique et du religieux. La première pseudo-caste – correspondant à la plus grande partie du clan anteoñy, les « gens du fleuve » – a le contrôle du politique. La seconde, qui englobe les *antalaotra*<sup>2</sup>, étymologiquement, « les gens de la mer », détient le pouvoir religieux. Elle comprend principalement trois groupes ; les Anakara, astrologues instruits des signes du ciel, et les Zafintsimeto, géomanciens « connaisseurs » (*mpahalala*) des choses de la terre et des eaux, furent dès l'origine du royaume cantonnés dans le domaine religieux ; les Zafimbolazy, sans spécialisation réelle, représentent un groupe déchu du pouvoir politique – au XV<sup>e</sup> ou au XVI<sup>e</sup> siècle – à qui fut réservé un rôle religieux<sup>3</sup>. La troisième pseudo-caste est celle des roturiers « pourvoyeurs de richesses » (*fañarivoana*), la quatrième celle des dépendants (*andevo*). Hors système, on trouve enfin depuis le XVII<sup>e</sup> siècle un groupe de parias. La sujétion des « pourvoyeurs de richesses », qui comprennent les clans autochtones et les descendants des serviteurs arrivés avec les musulmans, aboutit à leur révolte à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et à l'éclatement du royaume antemoro. Aujourd'hui, villages des anciens roturiers et villages nobles se trouvent strictement séparés. Les Anteoñy élisent toujours cependant un roi *andrianoñy*, « seigneur du fleuve », titre hérité des Zafiraminia. L'endogamie reste de règle chez les Anteoñy et surtout au sein des groupes *antalaotra*<sup>4</sup>.

On trouve des devins-guérisseurs dans les quatre pseudo-castes. Jadis, au sein du royaume, les chefs religieux *katibo* appartenaient d'abord à la deuxième pseudo-caste des *antalaotra*. Chez les *antalaotra*, les chefs religieux agissent dans le cadre de la collectivité (qui peut dans certains cas, aujourd'hui encore, regrouper les deux premières pseudo-castes); les *katibo* officient dans les rituels. Un simple devin-guérisseur, en revanche, exerce son savoir à titre individuel ou à l'intérieur de son lignage. Dans la vie quotidienne, un *katibo* peut exercer un travail de devin-guérisseur, pour son propre compte. Le savoir

---

Matatàña (anteoñy ambany, « Anteoñy de l'aval ») qui contrôlait la capitale du royaume, Ivato, et le tombeau de l'ancêtre commun à Ambohabe, à l'embouchure du fleuve.

2. Le nom *antalaotra* représente une catégorie sociale, d'où l'écriture avec une minuscule. Le terme Anteoñy désigne à la fois un clan et une catégorie sociale, je l'écris donc ici avec une majuscule.
3. Les Zafimbolazy exercent la fonction de chefs religieux *katibo* dans l'ancienne principauté antemoro de la moyenne Matatàña. Dans la basse Matatàña, ils sont employés par les Anteoñy comme sacrificateurs.
4. Sur l'histoire du royaume antemoro, cf. N. Rajaonarimanana, 1990 ; P. Beaujard, 1991-1992. Sur les parias antevolo, P. Beaujard & J. Tsaboto, 1997.

s'acquiert auprès d'un maître, *katibo* ou simple *ombiasy*, à l'intérieur d'un sous-clan, en suivant généralement une ligne agnatique (tous les groupes de filiation antemoro sont à recrutement – en principe – exclusivement agnatique, dans la noblesse notamment). Un *katibo* possède des « disciples » (*sozà*) parmi lesquels le sous-clan choisira son successeur.

### **Le champ d'intervention du *katibo* ou de l'*ombiasy***

Spécialistes du religieux, les chefs religieux *katibo* et les devins-guérisseurs *ombiasy* canalisent la puissance divine *hasina* pour la prospérité de la communauté et des individus qui la composent par la mise en œuvre de « traitements » rituels efficaces. Ces derniers, en permettant l'instauration d'une relation harmonieuse entre les divinités et les hommes, garantissent la fertilité et la réussite. Ils peuvent aussi défendre, restaurer ou transformer l'ordre cosmique et social.

1. Le *katibo* et l'*ombiasy* assurent la fertilité et la bonne fortune des entreprises de la communauté et des individus, qu'il s'agisse de récolte agricole, d'élevage, de la naissance des enfants, de la victoire des armées, de réussite sociale, de l'arrivée de richesses, de succès scolaires à des examens, etc.

2. Le *katibo* et l'*ombiasy* défendent un ordre cosmique et social ou l'intégrité d'un groupe ou d'un individu menacés :

- par le mal inhérent à certaines périodes dans le cycle du temps (années, mois, jours, sous l'influence des destins astrologiques, « heures » [*sa*], sous influence astrale). Certaines périodes sont en effet porteuses de maux (grêle, foudre, inondation, épidémies, etc.) et « rendent agressives les bêtes-génies ». Cette idée héritée de l'astrologie « musulmane » est plus présente en pays antemoro qu'en pays tañala ;

- par le mal inhérent à certains « êtres de la nature » ou bêtes-génies (*ziny*, *bilisy*, *saitoany*<sup>5</sup>, *biby*, *kokolampo*, revenants *angatra*), souvent liés à la terre et donc aux autochtones, mal inhérent également à certains lieux que hantent ces esprits ;

- par le mal voulu par certains hommes, qu'il s'agisse d'une collectivité (attaque d'armées ennemies...) ou d'individus (sorcellerie, vol, attaque...).

3. Le *katibo* et l'*ombiasy* restaurent un ordre cosmique et social ou l'intégrité d'un groupe ou d'un individu affectés :

- par une faute commise par une personne, ou par un ensemble de gens, à l'égard de Dieu (*Zañahary*), des ancêtres (inceste, non respect d'un interdit...), de certains animaux ou de certaines personnes (transgression d'un serment d'alliance *tangéña*...). Le ou les fautifs encourent un blâme (*tsiñy*) qui entraîne un choc en retour appelé *tahiña* (dans le cas d'une faute commise à l'égard des ancêtres, à l'égard de leurs lois)<sup>6</sup>, ou *hakeo* (dans le cas d'une faute commise

5. *Ziny* : de l'arabe *jinn* ; *bilisy* : de l'arabe Iblis, « le Diable » ; *saitoany* : de l'arabe *shaitân*, « démon ».

6. Équivalent du *tody* des Hautes Terres malgaches. Cf. R. Andriamanjato, 1957.

vis-à-vis de certains animaux, comme des serpents – liés au monde des morts – ou des chats<sup>7</sup>, ou commise vis-à-vis d'un parent en situation d'aîné).

- par une agression, commise par :

+ un esprit des morts (âme d'un sorcier, ou ancêtre qui ne respecte pas la coupure entre mondes des vivants et des morts) ;

+ un esprit de la nature, une bête-génie ;

+ un ou des êtres humains (sorcellerie, vol, attaque...).

- par souillure ou contamination (par une nourriture ou une eau souillées ; un contact avec des excréments, du sang menstruel, des objets ou des substances liés à la mort, un contact avec certaines maladies reconnues comme transmissibles, un contact avec un individu impur, ainsi un paria *antevolo*) ;

- par un déséquilibre à l'intérieur du corps, source de maladie pour un individu, déséquilibre provoqué :

+ par un excès de froid ou de chaud ;

+ par un excès ou un manque d'eau, menant dans les registres de la pourriture, ou de la stérilité ;

+ par des désordres émotionnels ;

+ par une fatigue excessive.

4. Le *katibo* transforme un ordre cosmique et social, ou bien l'état ou la situation d'un groupe ou d'un individu : ainsi dans le cas d'une aspersion *fafy* qui brise la parenté entre deux personnes et leur permet de s'épouser, ou au contraire les sépare à jamais (*fafy hampisaraka*)<sup>8</sup>, ou dans l'établissement d'une parenté par le sang (*fanangéña*). La transformation peut se faire dans un sens bénéfique (heureux) ou maléfique (malheureux), le devin-guérisseur pratiquant dans ce dernier cas la sorcellerie.

De manière plus générale, les *katibo* apparaissent comme les garants du maintien et de l'accroissement du pouvoir divin *hasina* dans la communauté. Ils président aux cérémonies annuelles ponctuées par le rythme des saisons (cérémonie de protection au début de la saison des pluies, cérémonies ouvrant et fermant la culture du riz<sup>9</sup>), aux rites de passage que constituent l'intronisation et les funérailles des chefs ou les circoncisions collectives, et aux cérémonies de protection de la communauté décidées en fonction des signes observés dans le

7. Les chats sont censés fréquenter les tombeaux et avoir une affinité avec le monde des morts et le domaine de la sorcellerie. Antemoro et Tañala disent d'une chatte pleine qu'elle « ensorcelle » (*mamosavy*), parce qu'« un décès survient alors inmanquablement au village ».

8. Sur le sacrifice comme dispositif fonctionnant en « attracteur » ou en « disjoncteur », P. Descola, 2005, p. 320.

9. J'ai noté en 1995 que les Anakara renoncèrent à accomplir le rituel d'offrande des prémices *toka vary* après une période particulièrement désastreuse (épidémies, récolte déficiente...). Lorsque la récolte est mauvaise, ou lorsqu'il y a trop de morts au village, les Antemoro, en effet, ne procèdent pas au grand rituel du *toka vary* (mais un rituel a lieu au niveau de chaque « grande maison »). Il ne s'agit bien évidemment pas d'une protestation ou d'un mouvement de colère contre Dieu et les ancêtres mais de la prise en compte de la « maladie » et de l'impureté affectant le corps social, qui nécessitent un traitement préalable à la tenue d'un rituel de vie tel que le *toka vary*. Une période mauvaise révèle une incapacité à manipuler le *hasina*.

ciel ou sur la terre. Pour les Anteoñy, de plus, une cérémonie de régénération du *hasina* royal – et du clan entier – a lieu tous les sept ans sur le tombeau de l'ancêtre fondateur du royaume (Beaujard, 2006). En usage au XIX<sup>e</sup> siècle, le Bain royal – autre rituel de régénération du *hasina* – a en revanche disparu. Les *katibo* dirigeaient autrefois les actes de guerre aux côtés des chefs politiques ; accompagnant souvent l'armée en campagne, ils choisissaient les moments favorables, et préparaient les charmes d'agression/protection.

Les devins-guérisseurs jouent un rôle similaire, mais interviennent dans le cadre d'une famille ou sur un plan individuel. Il arrive toutefois qu'un devin-guérisseur ne puisse agir, par exemple sur une maladie qui semble être la volonté de Dieu. Comme le remarque M. Rakotomalala (2006) pour le Vonizongo, « lorsque la maladie laisse impuissants les thérapeutes, toute démarche thérapeutique devient mal vue, puisqu'elle équivaut à aller à l'encontre de la volonté divine ». Pour une personne âgée, par ailleurs, une maladie pourra être considérée comme « normale ».

Une faute individuelle peut rejaillir sur la collectivité, en particulier si la faute est commise par un chef (roi...). Au XIX<sup>e</sup> siècle, sur l'ordre des Anakara, les Zafintsimeto empoisonnèrent un roi qui avait eu un mauvais comportement en public envers des femmes. Il ne s'agissait pas là d'un simple puritanisme mais d'une certaine idée de la fonction royale : les écarts de conduite du roi peuvent affecter la société tout entière. On voit ici les *katibo*, garants d'un certain ordre, s'ériger en juges du pouvoir politique, bien que ce dernier, selon les Antemoro, aie le contrôle du religieux. Le *katibo* « n'est pas un religieux au service de Dieu mais un clerc au service du pouvoir temporel », pourrait-on écrire en reprenant une remarque générale de F. Raison-Jourde à propos de l'*ombiasy* dans les royaumes malgaches<sup>10</sup>.

L'interprétation fournie par les Antemoro de l'action des *katibo* et des devins-guérisseurs reflète un certain ordonnancement de l'univers et des relations sociales. Comme dans une grande partie de Madagascar, l'univers est imaginé composé de trois mondes, ciel, terre-monde des vivants et monde inférieur, ce dernier étant divisé entre terre et eaux. Liés au ciel et aux eaux, les nobles sont en outre les maîtres de la terre, ce qu'exprime la légende relative à l'ancêtre fondateur du royaume, Ramarohalaña (« Le seigneur aux nombreuses parcelles de rizières ») : ce dernier « choisit de s'ensevelir lui-même par la force de ses prières ». Ce roi qui s'enfonce dans le sable de l'embouchure apparaît comme l'image inversée du Zatovo, Ratovoaña ou Ratsivalanoraña des mythes de l'Ouest ou de la côte est, personnification des « esprits du sol », être chtonien qui « jaillit de la terre comme une plante »<sup>11</sup>.

10. F. Raison-Jourde, 1983, p. 27. Si le roi et son groupe sont en principe au sommet de la hiérarchie, l'auteur soulignait à juste titre que le devin antemoro « tient la royauté bridée dans un réseau de déterminismes astrologiques très serré à partir duquel toutes les décisions s'organisent » (*id.*, p. 28).

11. P. Beaujard, 2006. Des mythes de l'Ankaratra (Sud de l'Imerina) développent l'idée de l'ensevelissement d'un prince ou d'un couple princier par les éléments naturels : « le prince ou le couple princier se fit déposer dans une pirogue en pleine forêt : un vent très fort dépouillant les arbres recouvrit la pirogue de branches et de feuilles » (M. Rakotomalala,

Les rois reconnaissaient cependant des pouvoirs aux « pourvoyeurs de richesse ». Lorsqu'au XVII<sup>e</sup> siècle, lors d'une lutte de pouvoir, Andriamandia fut chassé de la Matatàña, il partit avec deux *katibo antalaotra*. Pour empêcher Andriamandia de revenir au pouvoir, son neveu Andriamasy choisit comme conseiller un devin-guérisseur « autochtone » ancêtre des Anteròtra, Rekaoky. Après son succès, Andriamasy anoblit le clan des Anteròtra. À l'époque de mon séjour dans la vallée de la Matatàna, des devins-guérisseurs antevolo eux-mêmes recevaient des « clients » d'autres clans.

### Les modes d'intervention du *katibo* ou de l'*ombiasy*

#### *Le savoir du katibo et du devin-guérisseur dans les groupes nobles*

Les sources du savoir sont pratiquement identiques pour les chefs religieux et les devins-guérisseurs, les *katibo* ayant toutefois accès à des livres – possédés par un clan ou un sous-clan – qui sont inaccessibles aux simples devins. La culture de la noblesse antemoro atteste un héritage complexe, « arabe » (écriture, magie), et venu de la côte est-africaine (utilisation du savoir islamique comme une arme de pouvoir, importance de l'opposition pureté/impureté, division en groupes d'âges, bas statut des pêcheurs, symbolique de la couleur noire, attachée à un roi qui est responsable des heurs et malheurs du royaume)<sup>12</sup>. Un héritage insulindien est en outre perceptible. S'y ajoutent des éléments culturels élaborés dans l'Île, et l'usage de symboliques universelles. C'est cependant l'apport « musulman » qui retient d'abord l'attention. Il n'est pas imputable aux seuls ancêtres des aristocrates antemoro, mais aussi pour une part aux Zafiraminia. Il s'agit d'abord d'un héritage magico-religieux issu d'un islam populaire qui devait être celui des marchands des échelles aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles. Dans le royaume antemoro, les aristocrates islamisés ignoraient trois au moins des cinq piliers de l'islam : les prières *salat*, les aumônes *zakat* et le pèlerinage à La Mecque. Le savoir « musulman » ésotérique détenu par la noblesse constituait pour une part le fondement de son pouvoir. Il est consigné dans des livres *sorabe* (« grande écriture »), « hérités des ancêtres » – en fait constamment remaniés par des apports venant d'autres sociétés malgaches et, aux XX<sup>e</sup> et XXI<sup>e</sup> siècles surtout, du monde musulman extérieur –, mais une partie des connaissances est aussi transmise oralement. La maîtrise des textes

---

S. Blanchy & F. Raison-Jourde, 2001, p. 198). Ce récit est relié notamment à Andriandranoala, premier chef vazimba de l'Ankaratra que citent les *Tantara ny Andriana* (son tombeau devint un lieu de pèlerinage, F. Callet, 1981, p. 14).

12. P. Beaujard, 1991-1992. Sur la pureté, « concept-clé dans le monde swahili », cf. J. Middleton, 1992, p. 192sq. La couleur noire est le lieu de rencontre de plusieurs dimensions symboliques contradictoires, issues de la côte est-africaine et du monde musulman. Si le roi est associé au noir, qui renvoie au rôle de faiseur de pluie de rois sacrés africains (cf. *infra*), la société est vue aussi comme séparée entre « blancs » (aristocrates) et « noirs » (roturiers, autochtones), distinction que l'on retrouve à Mayotte (S. Blanchy, 1997, p. 115-116) et sur la côte swahili (J. Middleton, 1992, p. 82). S. Blanchy (1996) signale également le bas statut des pêcheurs à la Grande-Comore.

dans leur contenu et celle de l'écriture elle-même considérée comme sainte et utilisée pour ses pouvoirs surnaturels impliquent un pouvoir sacré sur le monde. Ce savoir était et est encore par essence non transmissible à des étrangers au groupe – les groupes autochtones ignoraient en principe l'écriture arabe – ainsi qu'aux femmes (considérées comme impures) et aux membres du groupe n'ayant pas subi l'initiation auprès d'un *katibo*.

L'écriture devait être en usage – dans une certaine mesure au moins – au sein des communautés antalaotse du Nord de Madagascar jouant un rôle d'interface entre la côte swahili et les chefferies malgaches à partir du IX<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle, mais l'aristocratie antemoro est la seule, aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, qui assoit son pouvoir idéologique sur un corpus ésotérique écrit. Elle en retirait un prestige manifeste. Les rois de l'Imerina firent ainsi venir à leur cour des lettrés antemoro, et Radama I<sup>er</sup> commença même à apprendre l'écriture arabico-malgache (Berthier, 1933). Des devins antemoro parcouraient l'Île, et F. Raison-Jourde parle pour le pays sakalava vers 1870 « d'une filière antaimoro des *ody* » (Raison-Jourde, 1991, p. 459). Aux XX<sup>e</sup> siècle encore, des dirigeants malgaches consultèrent des *katibo* anakara.

#### *Prévision, diagnostic*

Un mal est le signe d'un dérèglement, dont il importe de déterminer les causes. Les données astrologiques et les « prédictions » ou « présages » (*fitokia*) – intégrés à ces données – que renferment ces livres, les figures géomantiques de la divination par le sable ou par les graines (*sikidy*) donnent le moyen au *katibo* ou à l'*ombiasy* d'établir un diagnostic sur les causes d'un mal, de prévoir un mal à venir et de fixer le traitement convenable ; elles lui permettent aussi de connaître les caractères favorables ou défavorables des moments et des lieux : aucune décision importante n'est prise sans la consultation d'un devin, que ce soit pour déterminer le jour favorable à une cérémonie d'intronisation, à un départ en voyage ou même à l'achat d'une pièce de tissu.

Les *katibo* sont les experts religieux qui permettent aux chefs politiques de régner avec succès. Les *katibo* anakara avaient la charge d'établir le calendrier, qui est luni-solaire (et non lunaire comme le calendrier musulman) (ils ont conservé ce privilège, qui n'est plus que théorique, jusqu'à nos jours). Les noms des mois – lunaires – dérivent des signes (dits destins astrologiques *vintaña*) du zodiaque arabe. Chaque *vintaña* gouverne en outre trois ou deux jours du mois. Pour ajuster le calendrier, raccordé au calendrier solaire, les *katibo* observent pendant les trois premiers mois de l'année (de mars à juin) la distance et la position de la lune par rapport à l'étoile Alikilily (« Le Diadème », constellation du Scorpion), sous les jours de destin Alimizàn (« Balance »). Si la distance de la lune à cette étoile est jugée trop importante, le mois Asaratà (4<sup>ème</sup> mois) sera redoublé, ce qui se produit tous les trois ans au moins<sup>13</sup>. La position de la lune par rapport à l'Alikilily permet aussi certaines prédictions. M. Rodinson a noté qu'en divers endroits du monde musulman, on observait la marche de la lune

13. Enquêtes personnelles au village de Vatomasina. Cf. aussi J. Rakotonirainy, 1963.

« par rapport aux constellations, spécialement le signe zodiacal du Scorpion », pour en tirer des présages (Rodinson, 1962, p. 191-192).

D'autres événements célestes, reliés au calendrier des destins astrologiques, fondent des prédictions touchant le pays antemoro tout entier, notamment les éclipses de lune (*volaña hanin-dRao*, « lune mangée par Rao ») ou de soleil, et le jour où le tonnerre se fait entendre pour la première fois au début de la saison des pluies. On connaît dans le monde musulman un livre des signes atmosphériques et de leurs significations divinatoires, la *Malhamat Dâniyâl*, attribué à Daniel<sup>14</sup>, prophète souvent mentionné par les Anakara comme étant à l'origine de leur savoir<sup>15</sup> ; mais l'expression antemoro désignant l'éclipse de lune montre d'autres influences : le monstre « Rao » n'est autre que l'*asura* Rahu, mangeur de lune dans les traditions indiennes (Ottino, 1974, p. 75). Il pourrait s'agir pour les Antemoro d'un emprunt aux Zafiraminia. Le terme *vintaña* désignant un destin astrologique de manière générale est d'origine austronésienne.

Les Anakara affichent une sorte de mépris pour la géomancie, qui est davantage du ressort des Zafintsimeto. Il est à noter que la géomancie, quoique d'origine arabe<sup>16</sup>, était sans doute connue des devins-guérisseurs malgaches avant l'arrivée des Anteoñy et de leurs alliés. Dans l'Anosy, Flacourt nous dit que « les *ompitsiquili* ["géomanciens"], ce sont ordinairement Nègres et Anacandries qui s'en mêlent » (et non les nobles de haut rang)<sup>17</sup>. « Il y a encore une espèce d'ombiasse parmi les nègres, qui vont voir les malades ; [ces *ombiasy*] ne savent ni lire ni écrire, mais ils squillent seulement [pratiquent la géomancie], et se servent de pierres de cristal, de topazes, d'aigues-marines, d'améthistes et de girasoles »<sup>18</sup>.

Pour les « prédictions » *fitokia*, on note également un mélange d'influences diverses. L'interprétation du comportement d'animaux (chien, coq, lézard, mouche, oiseaux sauvages, sanglier, serpent, zébu...), de personnes (malade, gens allant chercher un malade, visiteur, enfant...), ou celui de l'état de certains objets (vêtements, marmites...), reliés au calendrier des destins, se retrouve dans

- 
14. Il existe des recensions anciennes en grec, syriaque et arabe de la *Malhamat Dâniyâl*, recensions présentant de profondes divergences. « Ces écrits sont nés en milieu agricole et s'apparentent étroitement aux almanachs agricoles ». Ils semblent dériver pour une part de traités assyro-babyloniens (T. Fahd, 1987, p. 408-412) (aussi 1986, p. 231). La tradition anakara n'a retenu que certaines des prédictions développées dans la *Malhamat Dâniyâl*.
  15. Les traditions musulmanes focalisent sur le personnage de Daniel l'origine de diverses connaissances ésotériques. Al-Idrîsî (XII<sup>e</sup> s.) indique à propos d'un groupe nomade berbérophone du Sahara lybien, les Azqâr, qu'ils sont « les plus instruits dans la connaissance des caractères magiques (*'ilm al-katt*, qui désigne communément la géomancie), dont on attribue l'invention au prophète Daniel (Dânyâl) » (C. Hamès, 1997, p. 17).
  16. Les noms des « maisons » et des figures géomantiques sont d'origine arabe, sauf le terme *akiba* (seizième case) qui vient du swahili (P. Beaujard, 1998, p. 23).
  17. E. de Flacourt, éd. C. Allibert, 1995, p. 234. Les « anacandries », issus d'un aristocrate *roandrian* et d'une femme de statut inférieur aux *roandrian*, constituaient le deuxième groupe statutaire dans la hiérarchie « blanche ».
  18. E. de Flacourt, éd. C. Allibert, 1995, p. 248. « Squiller » vient du malgache *sikily*, « géomancie », de l'arabe *shakl*, figure, forme.

le monde musulman. La divination par les serpents, en revanche, est inconnue dans la divination islamique mais relève des domaines persan et indien. De plus, « subordonner des déductions ornithomantiques ou physionomiques aux influences astrales » représente une pratique indienne plutôt qu'arabe<sup>19</sup>. N. Rajaonarimanana (1990, vol. III, p. 881-888 ; 1995) a en outre montré l'influence d'idées indo-malaises dans des « prédictions » mettant en scène le « dragon » divinatoire *hena be* (expression malgache traduisible par « grand poisson » ou « grand serpent ») (aussi appelé *zoresy*, vocable dont j'ai indiqué l'origine persane : *jarashâ'i zar*, les « clochettes d'or », les étoiles [Beaujard, 1998, p. 147]) mentionné par certains manuscrits et par Flacourt au XVII<sup>e</sup> siècle en Anosy (pour Flacourt, « la dénomination '*henabe zoraisci*' constitue le signifiant malgache de 'Zodiaque' »). Les positions d'un dragon mâle et d'un dragon femelle, qui changent selon les années et les influences planétaires, permettent de savoir vers où se diriger sous de bons auspices, par exemple lorsqu'on part à la guerre. Comme c'est le cas chez les Antemoro, à Java, C. Geertz note que des serpents, pour le jour, la semaine, le mois, l'année, indiquent les directions favorables<sup>20</sup>.

En cas de « maladies simples » (*aretin-tsotra*), reconnues – nommées – par les Antemoro, le devin-guérisseur peut, dans un premier temps, ne pas avoir recours aux techniques divinatoires : le diagnostic est immédiat, et le devin-guérisseur propose des remèdes (*fañafody*) liés à ces maux ; il en est ainsi pour les *aretin-kibo* (« maux de ventre »), *arety am-bania* (« maux du bassin », maladies associées à la sexualité), *fery* (blessures), *bay* (furoncles), *tsitonoñy lahy* (la jaunisse), etc. Si les remèdes restent sans effet, le devin-guérisseur utilisera les modes d'investigation déjà décrits des causes de la maladie.

#### *Action, traitement*

Les livres *sorabe* renferment des écrits et des prières mis en œuvre lors de cérémonies, et des formules qui permettent de composer des charmes *ody* par lesquels le devin-guérisseur va agir. Ces formules comprennent des prières *doha* en arabe ou en pidgin arabico-malgache, des prières coraniques, des invocations adressées à des anges, des signes ésotériques, des lignes de lettres et de chiffres et des carrés magiques, diversement organisés pour agir sur l'ordre universel (détourner les orages, faire venir la pluie ou la sécheresse, favoriser la pousse du riz, effacer les effets d'un destin mauvais...), sur les êtres invisibles (charmes contre les *ziny*) ou visibles (charmes pour arrêter les armées, tuer un ennemi, chasser quelqu'un de sa terre, obtenir une femme, des richesses, guérir les maladies...). Le devin-guérisseur ne connaît pas par cœur les calendriers des

19. T. Fahd, 1997, p. 431sq., p. 519. N. Rajaonarimanana (1990, vol. II, p. 366-372, et vol. III, p. 981-988) remarque également que plusieurs thèmes des *fitokiana antemoro* se retrouvent dans la divination indienne. Il est à noter que la divination par les trous de souris dans des tissus, pratiquée en Inde, dans le monde musulman et souvent mentionnée dans les *sorabe*, était connue aussi des anciens Grecs (T. Fahd, 1987, p. 389).

20. C. Geertz, 1960, p. 32. Pour la Thaïlande, cf. B. J. Terwiel, 1985. Sur les implications historiques, cf. P. Beaujard, 2007a.

moments fastes et néfastes et les correspondances astrologiques, ni les textes des charmes et la liste des « ingrédients » entrant dans leur composition. La consultation des livres est donc pratiquement quotidienne.

L'efficacité des rituels – qu'il n'est pas question d'envisager ici dans le détail – suppose un état de pureté des participants (en tout cas des officiants, pour les rituels collectifs), et des actions appropriées qui mettent en conjonction le monde des vivants et les mondes supérieur (celui de Dieu appelé Zañahary ou Allaho) et inférieur (celui des ancêtres), et réunissent « anciens » et « enfants »<sup>21</sup>. Elle repose pour une part sur l'instauration d'une relation d'échange avec les divinités, d'un « transfert qui appelle une contrepartie » (Descola, 2005, p. 431). Par un recours au raisonnement analogique, utilisant métaphore et métonymie, les rituels mettent en scène une histoire agissante, qui – comme dans les charmes *ody* – défend, restaure ou transforme l'ordre cosmique et social, capte et manipule la puissance des divinités, celle de plantes et d'animaux, pour le bénéfice du groupe.

Devins-guérisseurs et *katibo* utilisent leurs manuscrits dans la plupart des cérémonies collectives et pour les « soins » individuels. Pour la fabrication des charmes appropriés à chaque situation, ils écrivent les prières, formules, signes et carrés magiques que mentionnent les livres sur différents supports : papier (ainsi pour les charmes portés en collier *hirizy*), feuilles de plantes, si le charme doit être lavé ou mangé, tesson de poterie, etc. Lors de rituels comme le « traitement du village » *taha tanàna* (ou *faminaritra*, « [rituel] qui apporte la santé »), ou la cérémonie du *sora-bary*, « écrits [pour les semences] du riz », les scribes écrivent sur les parties droites (le côté gauche est inauspiceux) de feuilles de ravenale<sup>22</sup>. Ces écrits sont lavés dans l'eau d'un mortier à riz, d'une pirogue ou d'un van en bois, eau contenant des plantes, adjuvants de l'écrit, qui agissent en synergie avec lui. On y ajoute parfois des « robes de figures géomantiques » (*volo sikidy*)<sup>23</sup>, poudre d'argile blanche (*tany ravo*, « terre joyeuse ») dont on a saupoudré certaines figures (comme en Afrique de l'Est, l'argile blanche est mise en rapport avec les esprits du sol et les ancêtres<sup>24</sup>). En fonction du but à atteindre, les devins-guérisseurs jouent sur les supports et sur les encres, qui possèdent leurs propres forces se conjuguant à l'action de l'écrit. Des textes de sorcellerie peuvent être écrits sur des feuilles de badamier (*hatafa[nā]*), jeu de mots avec *hahatafa*, « qui rendra hébété, prostré », du radical *tafa*<sup>25</sup>, des charmes provoquant la sécheresse sur des feuilles sèches de *repandra*<sup>26</sup>, des charmes pour obtenir un enfant (avalés par la femme) sur des

21. La bénédiction – le *hasina* – vient des divinités et des anciens (parents et alliés) de la communauté (M. Bloch, 1986).

22. Arbre du voyageur, *Ravenala madagascariensis* Sonnerat (famille des Strelitziacées).

23. *Volo sikidy* : littéralement « poils du *sikidy* ». Je traduis « robe » par analogie avec l'expression *volon'aomby*, robe d'un zébu.

24. Ce lien existe aussi dans le monde malais.

25. *Hatafa(nā)* : *Terminalia catappa* L. (famille des Combrétacées) ; du malais *ketapang*, même espèce.

26. *Repandra* : sans doute pour *ra* (« sieur »)/*fandra(nā)*, nom général des *Pandanus* (famille des Pandanacées). Du Proto-Malayo-Polynésien \*paNdan, *Pandanus*.

feuilles de bétel (plante au caractère masculin), avec de l'encre de safran d'Inde, active contre les esprits *ziny*. Pour écrire des charmes portant atteinte à des ennemis, les scribes utilisent le sang d'un coq sacrifié à un tombeau, du sang de serpent *marolongo* (« nombreux parents »<sup>27</sup>), lié aux esprits du sol... Les Antemoro utilisent également des œufs pourris, *atody lamòka* (à l'effet de la pourriture, qui entraîne la décomposition de l'adversaire, s'ajoute un jeu de mots avec *lamoka*, épuisé). Des charmes fixant une personne dans son foyer ou empêchant le retour d'une épidémie peuvent être écrits sur une pierre (*vato*) (*vatòina* : qu'on scelle, qu'on assujettit, qu'on affermit; qu'on fait pour qu'une maladie ne revienne pas). Des charmes « qui fixent » peuvent être écrits avec l'encre dite *nongo* : on lave le fond d'une marmite, on la frotte avec une étoffe, que l'on serre ensuite pour en exprimer un jus noir.

Après les textes d'un charme, les *sorabe* mentionnent parfois « ce qui sert à mouiller [les écrits] » : les plantes ou substances qui mêlées à un liquide vont laver les écritures, lors de la confection de certains charmes par le devin-guérisseur. Le liquide employé n'a pas ici un simple rôle de solvant et de véhicule : le devin-guérisseur varie le mouillant du charme – eau, sang, miel, hydromel (ou rhum), huile – en fonction du but à atteindre. Substance de vie (l'eau courante d'une source...), l'eau peut être aussi porteuse de souillure ou d'une vertu utilisable pour le mal (eau croupie dans un bambou, eau rouge d'une mare stagnante, eau boueuse...). Le sang est également substance de vie ou de mort. À l'intronisation d'un chef politique anakara, le *katibo* du groupe marque du sang d'un taureau sacrifié le front du chef intronisé ou de son représentant. Ce dernier répète ensuite le geste sur le *katibo*, symbole de la complémentarité des deux pouvoirs politique et religieux, symbole aussi de la résurrection du groupe tout entier après la mort rituelle du chef que représente le sacrifice du taureau. Dans des charmes maléfiques, le sorcier utilise du sang de serpent ou de ver de terre, animaux en rapport avec le monde inférieur. Le miel, propriété des esprits de la forêt, est une substance de vie, équivalent du sperme. On utilise par ailleurs son caractère « sucré » pour gagner les faveurs d'une femme, maintenir une épouse dans son foyer, obtenir des richesses ou pour se faire apprécier des gens. L'hydromel ou le rhum mettent en communication dans les rituels les vivants et les âmes des morts (la fermentation alcoolique est liée symboliquement à la décomposition des cadavres). On emploie parfois du rhum dans des charmes qui « manipulent » des esprits chtoniens, signe de la continuité des ancêtres et des esprits de la nature. Dans tout le Sud-Est malgache, sang, eau et miel (et hydromel, ou rhum) se trouvent respectivement associés aux trois mondes qui composent l'univers et aux trois couleurs fondamentales : ciel-rouge-sang / eaux-blanc / terre-noir-miel ou hydromel (ou rhum), couleurs que l'on retrouve associées sur la toge des chefs en pays antemoro comme en pays tañala (*lamba telo soratra*, « toge à trois couleurs »).

27. Le mot *longo* est plutôt un terme de la côte ouest de Madagascar (à rapprocher du Proto-Bantou : \*-dùgú, parent, ami (Guthrie). À noter aussi l'importance du tamarinier *kily* chez les Anakara, une espèce qui est associée aux esprits sur la côte Ouest et dans le Sud de Madagascar.

Les *ombiasy* emploient aussi des charmes composés uniquement de plantes (sans intervention de l'écrit). Le nom donné à une plante ou à une substance, en lui-même porteur de puissance, indiquent souvent le type d'usage qui en est fait<sup>28</sup>. Ainsi, la liane *tsivanomboiña* (« qui n'est pas atteint par les mauvaises paroles, ou par le malheur ») est utilisée dans la fabrication de charmes pour les palabres (*ody kabaro*), de charmes protecteurs contre la sorcellerie (*fañamba*)... Les plantes ont parfois deux noms, un nom profane et un nom « secret », utilisé par les seuls devins. On note souvent chez Antemoro et Tañala une utilisation similaire d'une plante portant le même nom vernaculaire ou un nom comparable, plante qui peut toutefois ne pas être botaniquement identique ici et là (inversement, des plantes botaniquement identiques peuvent avoir des noms vernaculaires et des usages différents). On retrouve également dans les deux régions le même jeu – universel – pratiqué sur les odeurs, avec une opposition du « parfumé » (*mañitra*) et du « malodorant » (*membo*). L'« huile parfumée » (*ilo mañitra*, huile de sésame) est utilisée dans des rituels bénéfiques contre les maladies (cérémonie collective de *faminaritra*); chez les Anakara, les fleurs d'un jasmin (*lalondo*) sont brûlées lors de l'offrande des prémices du riz (*toka vary*), lorsque l'on fait descendre les reliques ancestrales *zañaharibe* (« grandes divinités ») du coin nord-est où elles sont conservées, dans la maison d'un chef politique *randriambe*<sup>29</sup>. Des plantes « malodorantes » sont utilisées dans des charmes protégeant des bêtes-génies.

Certains *ody* ont une existence éphémère, liée à l'événement ou au but singuliers qui ont conduit à leur fabrication. D'autres doivent agir dans la longue durée. Le charme est alors placé dans un réceptacle choisi en fonction de ses vertus. Les écrits de certains charmes sont insérés dans un bois que l'on creuse (*fandrahana*, du radical *fandraka*); des charmes destinés à arrêter les ennemis sont ainsi placés dans un morceau de bois *mahanoro* (« qui rend heureux »)<sup>30</sup> – appelé *dipaty*, « enjambement du mort », dans ses utilisations maléfiques – que l'on enterre. Une étoffe rouge révèle généralement un charme agressif (le rouge est la couleur de la royauté, mais elle est liée aussi au monde des morts) (Beaujard, 1988, p. 35-36); l'emploi d'une coquille d'escargot vide indique un charme qui anéantit.

Les devins-guérisseurs consacrent les charmes préparés par une prière en malgache adressée à un Dieu unique (Zañahary, ou Allah, s'il s'agit d'une prière en arabe), aux ancêtres et parfois aux esprits maléfiques (*ziny*, *bilisy*,

28. Il n'est pas suffisant de remarquer que « nombre de plantes ne valent pour la composition des remèdes que par la charge magico-religieuse qu'elles transportent » (J. B. I. Ramamonjisoa, 1994, p. 7) (si les choses étaient aussi simples, pourquoi associer un tel nombre d'ingrédients ?). Il convient en fait de comprendre la logique d'assemblage des plantes et des autres substances qui composent le charme. Outre l'assemblage d'une histoire, intervient le pouvoir accordé à la répétition, qui est perceptible également dans la pratique antemoro de récitation de prières « arabes » un certain nombre de fois.

29. La nature de ces reliques (os d'ancêtres ?) est inconnue de la plupart des Anakara, y compris de leurs gardiens. On renouvelle les tissus qui les enveloppent lorsque les anciens se détériorent.

30. *Pachytrophe dimepate* Bureau (famille des Moracées). *Noro* : de l'arabe *nûr*, « lumière ». Le terme *noro* est en rapport avec la circoncision.

*saitoany...*). Ils prononcent aussi des prières dans la « langue des écrits » (*teny soratra* : « arabe », ou *kalamo tetsitetsy*) en faisant tourner le charme dans la fumée d'encens (*ramy*) – ou de cire (*savoka*) dans certains charmes maléfiques<sup>31</sup> – qui monte d'un brûle-parfum. Les prières peuvent être accompagnées de formules d'exorcisme (*ala faditra*), pour chasser les maladies, conjurer les mauvais sorts... Un charme n'agit que s'il est porteur d'une parcelle de pouvoir sacré (*hasina*) d'origine divine ou démoniaque, qui lui permet de restaurer ou de transformer l'ordre du monde et de la société. Les devins-guérisseurs peuvent manipuler ce *hasina* (toujours protégé par des interdits spécifiques), dans un sens bénéfique ou maléfique, en exerçant un pouvoir sur les éléments, les esprits, les animaux ou les hommes.

Ils choisissent évidemment les moments de préparation et d'action du charme en fonction des données de l'astrologie. L'intronisation d'un chef politique se réalise un vendredi sous le destin Alimizàn (Balance) – destin médian – et sous l'influence astrale Azohora (Vénus, arabe Zuhara), au milieu du jour (cf. arabe *az-zuhr*, midi) (pour cet aspect du symbolisme royal, les Antemoro ont sans doute repris une conception des Zafiraminia ou Zavaka indonésiens (cf. *infra*). Un charme écrit un jeudi, revêtu d'un tissu rouge (couleur royale, comme chez les Zafiraminia), apporte au roi la richesse. Les charmes qui font venir la pluie se préparent sous un destin d'eau (*Asaratàn*, *Alakarabo* ou *Alohotsy* : Cancer, Scorpion ou Poissons), la tête couverte d'une capuche noire, couleur des nuages porteurs de pluie. Le samedi est le jour favorable à la confection de remèdes qui chassent les *ziny*. Les *katibo* installent un dimanche les charmes qui protègent le village de la foudre, etc.

Les charmes antemoro associent généralement de l'écrit, des plantes et d'autres substances. Dans l'écrit figurent des lettres isolées, des mots et des textes, la plupart du temps fragmentaires, parfois issus du Coran<sup>32</sup>. Comme C. Hamès le remarque pour l'Afrique occidentale, l'utilisation talismanique du Coran, inscrite de façon bien attestée dans les hadiths, s'opère à travers une sélection décontextualisée du texte, où le scribe peut isoler une phrase ou un mot, utile à la construction du charme, et opérer par analogies (C. Hamès, 1997, p. 138, 140). Le mot ou la phrase isolés, associés à d'autres éléments écrits ou/et à certaines substances, servent en fait à la construction d'une autre phrase opérée à travers la confection du charme. Inséparable d'une énonciation où l'on prononce le nom de la personne ou du groupe à protéger, à guérir ou à envoûter, où l'on invoque Dieu (sous ses différents noms) et parfois les ancêtres ou les esprits maléfiques (à la force magique du signe s'ajoute celle du son), où l'on récite certaines prières<sup>33</sup>, le charme – écrit ou non – se présente comme un

31. Le miel et la cire sont symboliquement liés à la couleur noire et aux esprits du sol (cf. *supra*). Il est à noter que la cire est mentionnée chez al-Bûnî dans des pratiques de magie maléfique (dans ses quelques chapitres « non islamiques ») (C. Hamès, 1993, p. 217).

32. On trouve aussi – parfois dans leur intégralité – les sourates les plus courtes du Coran, également très utilisées dans la magie populaire musulmane (P. Beaujard, 2007a).

33. P. Lory a souligné qu'« en climat islamique, la parole n'est pas seulement un élément parmi d'autres dans les pratiques "occultes", mais elle y exerce une fonction d'encadrement et de

« objet-discours », fait d'éléments dont l'action est fondée pour une part sur un symbolisme à la fois *métaphorique* et *métonymique*<sup>34</sup>, éléments que le devin-guérisseur assemble et ordonne. À travers ses constituants, les gestes réalisés et les invocations prononcées par le devin-guérisseur, le charme forme une parole efficace et met les vivants en contact avec les autres mondes. Comme les rituels collectifs, il donne à voir et comprendre une histoire, qui est en même temps action sur le monde. Le langage magique fonctionne sur des règles simples et immuables, mais se déploie en d'innombrables variations : l'« univers [et le Coran, à un autre niveau<sup>35</sup>] est un réservoir de signes-symboles »<sup>36</sup> où le devin-guérisseur peut puiser ses « mots ». Le procédé métaphorique transfigure le réel ; le langage magique permet au devin de s'affranchir des lois ordinaires du monde des vivants. Ce langage est ici d'autant plus merveilleux qu'il s'appuie sur un texte considéré comme la parole de Dieu ou celle des ancêtres. Par la magie, le devin-guérisseur « se conforme à la divinité selon sa capacité »<sup>37</sup>, grâce au pouvoir divin *hasina* qu'il détient et manipule. Le charme est « chargé de puissance divine » (*masina*) après sa consécration (cf. *infra*), mais aussi – potentiellement – dès sa mise en forme. Écrire et prononcer la parole de Dieu signifie s'approprier l'énergie divine<sup>38</sup>, mais cela est vrai pour tout charme par sa structuration même en une parole figurée active faisant intervenir le monde des esprits.

J'ai souligné le fait que les scribes empruntent leurs connaissances des talismans à la littérature magique arabe, mais aussi à d'autres sources, indiennes et indonésiennes par exemple. La plupart des livres *sorabe* disponibles portent par ailleurs la marque d'une synthèse d'un savoir « musulman » et d'un savoir malgache autochtone, de sources écrites et de traditions orales mises par écrit. L'importance des syncrétismes, la présence dans les livres et les pratiques des devins-guérisseurs antemoro d'idées malgaches anciennes ont été sous-estimées

---

structuration de l'ensemble de la pensée et de l'agir magique » (1993, p. 174). Par ailleurs, dans le langage magique, nommer et énoncer signifient faire exister et agir.

34. Cf. P. Beaujard, 1995 et 2007a, à propos de charmes de sorcellerie et de contre-sorcellerie. Cf. aussi L. de Heusch (1971, p. 181-182) sur les charmes des Luba du Kasai. Pour Madagascar, H. Lavondès (1963, p. 109, 117) note : « La signification de certaines recettes magiques devient claire à partir du moment où l'on considère qu'elles sont un discours figuré à l'aide d'objets, grâce à une démarche qui opère en liaison étroite avec le langage. [...] La composition [d'un remède magique] peut s'interpréter comme un message figuré à l'aide d'objets ». Métaphore et métonymie renvoient aux vieilles lois de « similitude », de « contiguïté », et de « contagion » mises en avant par Frazer.
35. Mais « Le monde est un grand Coran » (Ibn 'Arabî, dans le chapitre du *Kitab al-futûhât* consacré à la Basmala).
36. M. Arkoun, 1978, p. 24. L'auteur écrit que « le langage religieux est plus lié à la logique poétique qu'à la logique rationnelle ». La remarque est encore plus vraie du langage magique.
37. P. Lory, 1992, p. 149, qui citait ici « une formule récurrente chez les *Ikwân al-Safâ'* ». Cf. aussi P. Lory, 1993, p. 173, sur « l'imitation sacrée » de la parole de Dieu, « qui fonde la magie ».
38. P. Lory, 1993, p. 174. P. Lory rappelle justement le rôle que joue fréquemment le Verbe divin dans les cosmogonies.

par certains chercheurs<sup>39</sup>. L'influence des Malgaches autochtones concerne d'abord l'utilisation des plantes. L'onguent que prépare un *katibo* zafimbolazy (sur la moyenne Matatàña) pour une onction sur la personne d'un roi intronisé et sur le taureau destiné au sacrifice représente un bon exemple des syncrétismes que l'on peut observer : il râpe sur une pierre du « safran » (*tamotamo*, *Curcuma longa* L., « safran de l'Inde »), du bois de *hazomanga* (*Ravensara aromatica* Sonn., Lauracées), du *tandroro* (*Trachylobium verrucosum* Gaertn., une Césalpiniacée dont la sève est utilisée comme encens), du sel de mer (*sira ranto*), et ajoute de la sève de *mokaràña* (*Macaranga coursii* Leandri, Euphorbiacées). L'emploi d'une résine parfumée et de « safran » relèvent d'un savoir *antalaotra* (en Asie occidentale, comme chez les Antemoro, l'encre de safran est considérée comme efficace contre les djinns) ; le *mokaràña* (charme protecteur contre les bêtes-esprits chez les Tañala), le sel (dans tout Madagascar, l'adjectif *masina* signifie à la fois « salé » et « sacré ») et le *hazomanga* (« bois sacré ») relèvent d'un savoir malgache autochtone. Le charme associe les trois mondes de l'univers, le safran et le *mokaràña* étant liés à la terre, le *tandroro* au ciel et le sel à l'eau de l'océan.

Les devins-guérisseurs islamisés ont incorporé à leurs pratiques des connaissances héritées des anciens thérapeutes malgaches, mais aussi des éléments de leur vision du monde. L'influence malgache autochtone est clairement perceptible dans certaines symboliques mises en jeu. Le rituel d'intronisation royale, que dirige le *katibo*, manifeste l'« identité » du taureau sacrifié, du roi et de sa maison, idée que l'on retrouve dans les autres royaumes malgaches, en particulier chez les Tañala de l'Ikongo voisins. Le taureau sacrifié à l'est de la « grande maison » du roi est dit, chez les Antesambo, « compagnon des tambours royaux *hazolahy* ». Chez les Antemahazo et les Antesambo, on enduit le pilier central de la maison – symbole phallique – avec de la graisse du taureau, image du sperme. L'intronisation, ou « élévation », au milieu du jour, lorsque le soleil est au plus haut, rejoint également des idées relevées en Imerina et dans l'Ikongo : le chef siège au centre ou plutôt au zénith de l'espace et du temps. Le *katibo* offre du rhum au chef intronisé, boisson qui met en rapport les vivants et les morts, dans tout Madagascar. D'autres syncrétismes se font jour dans la symbolique de l'espace associée à la « grande maison » et au tombeau collectif, que la noblesse antemoro a reprise aux royaumes malgaches préexistants : prééminence du nord-est sur les autres directions (associé aux ancêtres, le nord-est est en effet au confluent du nord, direction du pouvoir politique, et de l'est, direction de l'aïnesse et du pouvoir religieux)<sup>40</sup>. Les devins anakara projettent sur l'espace de la maison, régi par huit directions chez les anciens Malgaches, le système des destins astrologiques *vintaña*, connu aujourd'hui dans tout Madagascar. Toutefois, il n'y a pas de correspondance satisfaisante entre la place des objets et des gens dans la maison

39. Ainsi, par L. Munthe (1982, p. 275), justement critiqué sur ce point par N. Rajaonarimanana (1990, p. 1053-1056).

40. J.-C. Hébert (1965) a montré qu'il s'agissait là d'un « héritage » de l'Indonésie indianisée. Cf. aussi P. Ottino, 1986.

– qui suit encore l’ancienne symbolique – et le nouveau système. Ainsi, le destin royal Alimizàn, sous lequel le *katibo* intronise un roi ou décide d’offrir les prémices du riz au mois de décembre, « correspond » au coin sud-ouest de la maison, place des femmes lors des réunions, où l’on dépose en temps ordinaire les outils agricoles et le panier à poules. Les nobles y disposent sur un brancard soutenu par quatre troncs de bananiers le cadavre des « gens importants », tête tournée vers le sud, le long du mur ouest<sup>41</sup> (chez les Tañala de l’Ikongo, les cercueils des notables d’origine noble sont placés sous le toit, du côté est, tête vers le nord). Dans une grande partie de Madagascar, les trois couleurs fondamentales, dont j’ai déjà évoqué la symbolique, sont réparties en deux ensembles : le rouge (ciel) et le blanc (eaux), liés respectivement au pouvoir politique et au pouvoir religieux, sont les couleurs de l’aristocratie; le noir (terre) est la couleur des autochtones. Chez les aristocrates antemoro, d’autres dimensions symboliques s’attachent toutefois à la couleur noire, associée à la pluie et au roi. Les devins choisissent généralement un taureau noir pour l’intronisation des chefs politiques, réminiscence possible du rôle de faiseur de pluie joué par des rois sacrés africains, rôle signalé dans le royaume zafiraminia de l’Anosy au XVII<sup>e</sup> siècle.

Malgré une récente redécouverte de l’islam<sup>42</sup>, l’usage des *sorabe* est encore bien vivant dans les groupes *antalaotra*, même si des anciens déplorent une perte notable de connaissances. La coupure instaurée par les guerres civiles du XIX<sup>e</sup> siècle avec les groupes roturiers a en revanche provoqué une déperdition du savoir botanique : en effet, les devins des groupes *fañarivoana* pourvoient en plantes les *katibo* et *ombiasy* des groupes nobles. La disparition de la forêt a constitué un autre facteur – déterminant – de cette déperdition. Les *ombiasy* antemoro tentent d’y remédier en nouant des contacts avec des devins tañala, mais même sur la falaise qui sépare la côte des Hautes Terres, la forêt a pratiquement disparu entre 1975 et 1995. De plus, les différences dans les noms des plantes et dans leur utilisation rendent la coopération problématique. Les devins-guérisseurs antemoro – et tañala – ont dû s’adapter à d’autres changements : l’extension de plantes introduites – souvent incorporées à la pharmacopée – ou l’apparition de maladies nouvelles. Les devins ne sont pas

---

41. Notons que les reliques *zañaharibe*, détenues par deux chefs politiques anakara, sont suspendues au coin nord-est parce qu’il s’agit d’objets de vie.

42. Cette redécouverte s’est faite d’abord à partir de contacts avec des Comoriens ou des Indiens, dans le Nord-Ouest de Madagascar ou sur la côte est, puis en liaison avec des centres musulmans établis à Madagascar ou dans d’autres pays. Le mouvement de conversion à l’islam touche surtout les groupes *antalaotra* Anakara et Zafimbolazy, et dans une moindre mesure les Anteoñy. Les nouveaux convertis ne considèrent pas toujours les *sorabe* avec bienveillance et prônent une étude exclusive du Coran et des textes « officiels » de l’islam. Pour nombre d’anciens et de nouveaux convertis, cependant, des accommodements sont trouvés avec la tradition arabico-malgache : comme dans le Nord-Ouest de l’Île (cf. L. Berger & M. Branchu, 2005 ; L. Berger, 2006), l’adhésion à l’islam apparaît comme un retour aux sources (où l’on vient puiser du pouvoir *hasina*) et la recherche d’une nouvelle légitimité.

restés insensibles à l'influence de la médecine occidentale<sup>43</sup>. On les voit ainsi diagnostiquer des maladies aux noms évidemment étrangers, comme *tansio* (« tension »), ou *alibiminy* (« albumine »), pour des symptômes de diabète. En dépit des transformations sociales, la cohésion des communautés villageoises aristocratiques fait que les *katibo* ont conservé leur place de protecteurs et de « gardiens des traditions », même si le rôle politique du roi *mpanjaka* et des chefs *randriambe* s'est évanoui.

### Le devin-guérisseur dans la société tañala de l'Ikongo

Construite sur une idée dualiste de l'univers, la société tañala repose sur l'alliance étroite de deux couches sociales, une aristocratie revendiquant une origine « arabe », et associée aux mondes du ciel et des eaux, et la couche des autochtones, dits « maîtres de la terre » (*tompon-tany*), alliance réalisée aussi bien à l'échelle de la région que de la communauté villageoise<sup>44</sup>. Elle aboutit à partir du XIX<sup>e</sup> siècle à un équilibre du pouvoir entre les deux couches sociales et à une certaine synthèse de leurs idéologies. Un chef noble (*ampanzaka*) réunit en sa personne les fonctions de « prêtre » et de « roi », fonctions qu'il partage avec un chef autochtone *anakandria* (« fils de noble » ou « petit noble ») anobli. Le « roi » a l'apanage du geste sacrificiel *sombily*, privilège – lié à une conception cosmique de la figure du roi et du sacrifice – déjà rencontré pour l'aristocratie antemoro. Le grand « roi » tañala porte lui aussi le titre d'*andrianoñy*, « seigneur du fleuve ». À la différence de la situation en pays antemoro, le pouvoir du roi sur la nature se construit ici *sur une alliance* (image d'une hiérogamie du ciel et de la terre) – *constamment renouvelée* – avec les *esprits du sol*, garants de la fécondité de la terre et des femmes, source des remèdes (cf. les personnages mythiques du « Neuvième Homme » et de la « Belle de la forêt »<sup>45</sup>), esprits que les Tañala nomment « maîtres de la terre », comme les lignées autochtones (Beaujard, 1991). Les autochtones représentent des *médiateurs obligés* dans l'alliance du roi avec les esprits de la nature.

43. Il est à noter que contrairement à la région d'Antananarivo notamment, les régions antemoro et tañala ont été très peu touchées par les politiques de la santé mises en œuvre par le gouvernement malgache – suivant ici des propositions de l'OMS ; ces politiques visent à utiliser le savoir des devins-guérisseurs dans le cadre d'une médecine « officielle » et à encadrer ces devins au sein d'organisations de tradipraticiens.

44. La région de l'Ikongo vit se développer au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècle un puis deux royaumes, centrés sur les rivières Sandrañanta et Manambondro.

45. Dans les mythes de création tañala, le « Neuvième homme » (*Fahasivy*), resté sans épouse, reçoit du Dieu céleste Zañahary le pouvoir sur la terre, en compensation. Maître des plantes, il apparaît ici comme la personnification des esprits de la terre, nommés *Fahasivy* par les Tañala. Le chiffre neuf fait référence à la neuvième case des figures géomantiques *sikidy*, liée aux esprits. La « belle de la forêt » est une femme-génie qu'épouse un prince, dans un mythe construit par les Tañala en relation avec des récits qui mettent en scène deux autres figures féminines, liées respectivement au ciel et aux eaux, celles de la « princesse du ciel » et de la « princesse des eaux » (P. Beaujard, 1991).

À côté des chefs, on trouve un ou plusieurs devins-guérisseurs *ombiasy*. Ces derniers peuvent être aristocrates ou autochtones. Dans le royaume de la Manambondro, un chef autochtone gardait les reliques royales, reliques qu'un Tañala a un jour comparées, par la place symbolique qu'elles occupent, aux livres *sorabe antemoro* ; ce chef autochtone jouait un rôle de devin auprès des « rois » de la Manambondro par les rêves que lui inspiraient les reliques<sup>46</sup>.

Le savoir des charmes – et celui de la divination par les graines ou le sable, *sikidy* – par un apprentissage auprès d'un maître est l'apanage des hommes. Contrairement à la société antemoro, le recrutement des lignées tañala est cognatique, et la connaissance des charmes et de la divination peut s'acquérir auprès d'un parent en ligne féminine. Un chef politique choisit souvent comme conseiller un devin-guérisseur qui appartient à un groupe parent par les femmes. On connaît par ailleurs des femmes guérisseuses, censées recevoir leurs connaissances d'esprits de la nature qui dans leurs rêves leur communiquent les plantes et substances à employer, un rôle que la place des esprits de la nature ne permet pas aux femmes des groupes aristocratiques antemoro.

Le devin-guérisseur tañala a le même champ d'intervention que le *katibo antemoro*. Canalisant la puissance divine *hasina* des mondes supérieur et inférieur, il est le garant de la fertilité et de la prospérité de la communauté et de ses membres ; il peut défendre ou restaurer un ordre socio-cosmique ou physique, ou chercher à transformer cet ordre, sur le plan d'une communauté ou d'un individu. Il faut ici mentionner la conclusion d'alliances (*fanangéña*) avec un être humain (établissement d'une parenté par le sang), pratiquées dans la vallée de la Matatãña, mais aussi avec la foudre, ou avec un esprit de la nature *kokolampo*, alliances que je n'ai pas rencontrées chez les Antemoro. À la différence des *katibo antemoro*, les devins-guérisseurs tañala n'officiant pas dans les rituels : ils restent dans l'ombre des *mpanzaka* et des *anakandria*. En choisissant le destin astrologique et le lieu favorables, l'animal à sacrifier, et en organisant les phases du rituel, ils contribuent cependant à son efficacité.

Des divergences sont en outre notables dans les moyens d'interprétation et de connaissance. On ne retrouve pas chez les Tañala – aujourd'hui en tout cas – les « prédictions » utilisées par les devins antemoro. L'*ombiasy tañala* utilise des savoirs mêlés, indigènes ou étrangers, mais il ignore l'écriture arabe, et ses connaissances en astrologie, héritées pour une part des groupes islamisés de la Matatãña, sont plus restreintes que celles des devins-guérisseurs antemoro. Les noms de mois arabes et le système luni-solaire des Antemoro sont connus, mais les Tañala utilisent plutôt les noms de mois d'origine indonésienne et sanscrite. La pratique de la géomancie était largement répandue. On distingue parfois entre devins astrologues (*mpanandro*) et devins pratiquant la géomancie (*mpisikidy*).

Les idées concernant l'origine du mal diffèrent également dans les deux régions considérées. Les Tañala ne conçoivent pas de la même façon que les Antemoro un mal inhérent à certaines périodes dans le cycle du temps, même

---

46. Dans le royaume de la Sandrañanta, en revanche, le grand roi gardait lui-même dans sa maison les reliques royales *lambohamba* (« bœufs jumeaux »).

s'ils reconnaissent le caractère dangereux de certains mois (apportant foudre, grêle, cyclones, épidémies...) et si – comme chez les Antemoro – certaines maladies (la stérilité par exemple) sont expliquées par un « destin astrologique trop puissant » du jour de la naissance (*andro mahery*). Par ailleurs, la hantise – et la pratique – de la sorcellerie paraissent plus présentes dans les groupes antemoro que dans la société tañala, pour diverses raisons (structures sociales plus contraignantes, repli sur eux-mêmes des villages – *antalaotra* en particulier –, pression démographique, luttes pour la possession des rizières humides...) (Beaujard, 1995).

Les devins se font volontiers les porte-parole de la volonté des chefs du royaume ou de la communauté villageoise, marquée par une idéologie égalitariste. J'ai raconté comment dans un village tañala un devin avait conseillé à un salarié de l'État, perçu comme riche et avare, de sacrifier un zébu dans ses caféiers (*fafy kafé*) pour la guérison d'un fils malade, avec la participation de toute la communauté du village.

En l'absence de l'écriture arabe, ce sont les plantes qui constituent la base des charmes préparés par les devins-guérisseurs tañala. Les *ombiasy* tañala manipulaient une importante pharmacopée. Aujourd'hui encore, ils sont célèbres pour leurs connaissances botaniques, beaucoup plus étendues que celles de leurs confrères antemoro, même si elles apparaissent en recul, du fait de la disparition de la forêt sous l'effet de l'agriculture sur brûlis. Animaux et minéraux entrent également dans la confection des charmes. Comme les plantes, ils sont sous le contrôle des « êtres de la nature ».

Le recours à une magie métaphorique et métonymique sous-tend ici encore l'élaboration des charmes. Ainsi, dans un charme visant à chasser quelqu'un de sa terre, on emploie les plantes *mahavalia* (« riposte ! ») et *mandresy* (« qui vainc »), déposées dans un dé à coudre enterré ouverture vers le haut. L'histoire mise en œuvre se lit : « Je riposte à l'agresseur, je le défais, et je l'expulse ou l'enterre grâce au charme [le dé sert à pousser l'aiguille] ». Dans un charme destiné à tuer, le sorcier utilise des mouches vertes, qui apportent la mort à la personne visée, « représentée » par de la terre prise sur une trace de ses pas ; la mort est symbolisée par le bois d'un arbre fracassé par la foudre, qui est en même temps vecteur de mort. Le sorcier incorpore enfin le bout de la queue d'un genre de petit caméléon appelé *angadatsaka* (« revenant déchu »)<sup>47</sup>, lié aux esprits de la terre. Recouvert par une tige de raphia, le charme est laissé sur le chemin. Lorsque la personne visée enjambera le charme, elle sera atteinte.

Les devins-guérisseurs tañala adressent leurs prières à Zañahary, au singulier et au pluriel (influence lointaine de l'hindouisme, Zañahary est ici à la fois un et multiple : les Zañahary des quatre points cardinaux fusionnent dans le Zañahary central, qui représente leur synthèse<sup>48</sup>), et parfois aussi aux ancêtres, et/ou aux esprits du sol. Ici se situe la différence essentielle avec les pratiques et les idées

47. *Brookesia* sp. a l'apparence d'une feuille morte ; la tête porte de petites cornes. Les êtres maléfiques comme les ogres *trimo* sont souvent porteurs de cornes, images phalliques agressives.

48. P. Beaujard, 1995b, p. 188.

des Antemoro islamisés. Chez les Tañala, les esprits du sol (ou des eaux) peuvent être bénéfiques ou maléfiques, alors que les aristocrates antemoro les considèrent comme essentiellement maléfiques. Les Tañala reconnaissent en outre une continuité entre ancêtres – des groupes autochtones notamment – et esprits du sol. Il est significatif que les devins-guérisseurs tañala conseillent généralement le choix d'un bois de *volomboro* (« plume d'oiseau », appelé aussi *sambalahy*, *Albizzia fastigiata* O.) pour l'érection des poteaux du culte aux ancêtres dans le village, *volomboro* qui dans la forêt abrite les esprits chthoniens. La figure symbolique de l'oiseau renvoie ici aux esprits (certaines tombes *betsileo* portaient jadis aux quatre coins des images d'oiseau). La place faite par les Tañala à ces esprits, que Faublée nomme très justement « esprits de la vie »<sup>49</sup>, est inséparable de l'idée d'une fertilité émanant du monde inférieur, idée conservée par les Antemoro mais limitée à la sphère des ancêtres. Les devins-guérisseurs tañala prélèvent les plantes pour leurs charmes après avoir versé du rhum sur le sol, et invoqué les esprits de la forêt. Les Anakara font les mêmes gestes, mais invoquent les ancêtres et jamais les esprits du sol. L'effacement des esprits chthoniens (liés aux premiers occupants) dans les rituels et leur dévalorisation marquent une dépossession par les aristocrates antemoro du savoir – et du pouvoir – des lignées autochtones, qui considéraient ou considèrent encore les esprits chthoniens comme les maîtres des plantes<sup>50</sup>. À la différence des Tañala, les aristocrates antemoro n'accordent évidemment jamais le titre de *tompon-tany* (« maîtres de la terre ») aux lignées autochtones.

Comme l'islam, le christianisme tend – mais dans une moindre mesure, chez les Tañala – à effacer des rituels les esprits du sol. En pays antemoro comme en pays tañala, les *ombiasy* sont apparus aux colonisateurs français et aux Églises comme des adversaires à combattre. Ils jouèrent de fait un rôle important lors de la révolte de 1947 contre les Français (Tronchon, 1974).

Les mutations sociales récentes ont été marquées dans tout Madagascar par une double déliquescence de l'État et du pouvoir des assemblées villageoises et des chefs traditionnels. La société tañala a connu une transformation profonde. On observe un dépérissement du collectif dans ses formes anciennes depuis une vingtaine d'années surtout. La famille conjugale n'est plus totalement perçue comme indissociable de la communauté. On note l'abandon du travail collectif dans les activités de production. Le gel d'importantes surfaces par une caféiculture extensive et la poussée démographique récente s'accompagnent d'une augmentation des conflits concernant les terres, tendance accentuée par l'affaiblissement des liens sociaux. Elles suscitent aussi de nouveaux comportements (bornage des terres, partage entre les enfants du vivant du père, vols de récolte...). Ces mutations et l'appauvrissement des familles semblent générateurs d'une sensation d'angoisse et d'une augmentation de la violence. Traduction d'un mal-être et d'une souffrance, la (croyance en la) sorcellerie –

49. Le terme « esprit » est cependant discutable, puisque les Malgaches les considèrent comme des « êtres », des « bêtes » (*biby*), que l'on peut parfois voir (G. Lefèvre, 2007).

50. Les *andriana* merina ont opéré une dépossession analogue en accaparant les fétiches *sampy* des *dèmes* autochtones les plus puissants lors de la construction du royaume.

pratiquée ou que l'on pense pratiquée – en est l'une des formes. Parallèlement, de nombreux jeunes tañala tentent de s'établir comme devins-guérisseurs, sans passer comme autrefois par l'apprentissage auprès d'un ancien. Comme pour les femmes « guérisseuses », des esprits de la nature leur inspirent en rêves les « remèdes » à appliquer. L'investissement dans le magico-religieux représente une activité à la fois lucrative – pour les devins-guérisseurs – et sans doute socialement nécessaire.

Dans les deux sociétés étudiées, mais plus sans doute dans le pays antemoro que dans le pays tañala, le devin-guérisseur occupe une place centrale. Garant d'une certaine idéologie et du respect des lois sociales et divines, il représente un facteur de cohésion et de défense des valeurs de la communauté. Passeur entre les mondes, le devin-guérisseur se révèle aussi, cependant, comme un personnage ambivalent et dangereux. Grâce à son savoir, il manipule en effet un pouvoir divin *hasina* qui lui permet d'agir sur l'ordre du monde, pour le bien ou pour le mal. Le devin-guérisseur peut ainsi apparaître dans l'ombre du roi comme un faiseur d'ordre, ou à l'opposé du roi, comme une figure du désordre.

C'est justement sur l'idéologie et sur la vision du monde sous-jacente que la place et les pratiques des devins-guérisseurs divergent dans les deux régions antemoro et tañala. Sur la Matatãña, l'empreinte « islamique » (dans laquelle on discerne d'autres influences) sous-tend des idées religieuses et politiques qui s'éloignent des idées malgaches d'autres régions, en particulier de la région tañala. Cette empreinte islamique s'est superposée à une religion malgache qu'elle a modifiée en effaçant presque complètement des rituels les « esprits de la vie », liés aux groupes autochtones, esprits que les Antemoro islamisés ont dotés de noms d'origine arabe et rejetés globalement dans la catégorie du maléfique. Cet effacement et ce rejet sont à mettre en relation avec la sujétion des groupes autochtones dans le cadre du royaume antemoro et à l'opposition du « pur » et de l'« impur » qui accompagne la partition *silamo* islamisés/*kafiry* païens. La noblesse antemoro a utilisé son savoir « musulman » hétérodoxe, conservé jalousement secret, pour asseoir son pouvoir sur les groupes autochtones, dont elle a récupéré par ailleurs une partie des connaissances et des conceptions symboliques. La situation faite aux groupes roturiers dans le royaume antemoro et la barrière existant aujourd'hui entre les anciens « pourvoyeurs de richesses » et les aristocrates offrent un contraste saisissant avec la réalité tañala. En pays tañala, la revendication d'une origine musulmane par la noblesse n'a pas de contenu bien réel. Les conceptions symboliques des nobles rejoignent celles des Hautes Terres, marquées par un héritage « indonésien ». Les faits tañala expriment l'idée d'un dualisme cosmique et social (associé à une vision tripartite de l'univers) où nobles et autochtones, alliés et complémentaires, se partagent le pouvoir. À la confluence des deux couches sociales et des deux savoirs, « musulman » ésotérique (dont l'héritage apparaît ici beaucoup plus limité que chez les aristocrates antemoro) et malgache autochtone, l'*ombiasy* tañala, à l'inverse du *katibo* antemoro, apparaît

comme l'artisan d'une symbiose entre aristocrates et « maîtres de la terre ». On retrouve dans une grande partie de Madagascar des syncrétismes – faut-il dire des hybridations ? – entre des savoirs malgaches et exogènes (islamiques, chrétiens), et entre des conceptions symboliques d'origines diverses. Le devin-guérisseur y apparaît – F. Raison-Jourde l'a montré dans les *Souverains de Madagascar*<sup>51</sup> – comme un personnage central dans les syncrétismes qui s'opèrent entre des logiques symboliques et entre les couches sociales qui les véhiculent. En même temps, chez les Tañala surtout, l'apparition de jeunes devins-guérisseurs n'ayant pas suivi une initiation auprès d'un maître traduit une volonté de dépassement des structures traditionnelles et les changements sociaux profonds qui ont accompagné la situation de crise et de mutation connue par Madagascar depuis trois décennies.

### Bibliographie

- ANDRIAMANJATO R., *Le tsiny et le tody dans la pensée malgache*, Paris, Présence africaine, 1957, 102 p.
- ARKOUN M., « Peut-on parler de merveilleux dans le Coran ? », in M. Arkoun, J. Le Goff, T. Fahd & M. Rodinson (éds.), *L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval*, Paris, Éd. J. A., 1978, p. 1-24.
- AUGÉ M., « Ordre biologique, ordre social ; la maladie, forme élémentaire de l'événement », in *Le Sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 1984, p. 36-91.
- BEAUJARD P., *Princes et paysans. Les Tanala de l'Ikongo. Un espace social du Sud-Est de Madagascar*, Préface de G. Condominas (p. 5-10), Paris, L'Harmattan, 1983, 670 p.
- , « Les couleurs et les quatre éléments dans le Sud-Est de Madagascar. L'héritage indonésien », in *Omalý sy Anio*, n° 27, 1988, p. 31-48.
- , *Mythe et société à Madagascar (Tañala de l'Ikongo). Le chasseur d'oiseaux et la princesse du ciel*, Préface de G. Condominas, Paris, L'Harmattan, 1991, 611 p.
- , « Islamisés et systèmes royaux dans le Sud-Est de Madagascar. Les exemples antemoro et tañala », in *Omalý sy Anio*, n° 33-36, « Pouvoirs et États dans l'histoire de Madagascar et du Sud-Ouest de l'Océan indien », 1991-1992, p. 235-286.
- , « La violence dans les sociétés du Sud-Est de Madagascar », in *Cahiers d'Études Africaines*, XXXV-2-3, n° 138-139, 1995a, p. 563-598.
- , « Religion et société à Madagascar. L'exemple tañala », in *L'étranger intime. Mélanges offerts à Paul Ottino*, Université de la Réunion, Océan Éditions, 1995b, p. 181-217.

51. Sur « L'ombiasy, artisan de la synthèse », F. Raison-Jourde, 1983, p. 26sq. « Ce spécialiste du *hasina*, écrit F. Raison-Jourde, est l'artisan d'une unification des croyances, au bénéfice de la légitimation du chef temporel ». Elle souligne le rôle-clé des *ombiasy* dans les transactions rituelles et politiques entre couches sociales (*id.*, p. 8sq.).

- , *Le parler arabico-malgache du Sud-Est de Madagascar. Recherches étymologiques*, Paris, L'Harmattan, 1998, 165 p.
- , « Le pèlerinage septennal sur le tombeau de l'ancêtre des aristocrates anteoñy (pays antemoro, Sud-Est de Madagascar) », in S. Blanchy, J.-A. Rakotoarisoa, P. Beaujard & C. Radimilahy (éds.), *Les dieux au service du peuple. Itinéraires religieux, médiation, synchrétisme à Madagascar*, Paris, Karthala, 2006, p. 403-453.
- , « Les manuscrits arabico-malgaches (*sorabe*) du pays antemoro (Sud-Est de Madagascar) », in C. Hamès (éd.), *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, Paris, Karthala, 2007a, p. 219-265.
- , « L'Afrique de l'Est, les Comores et Madagascar dans le système-monde eurasiatique et africain avant le XVI<sup>e</sup> siècle », in D. Nativel & F. Rajaonah (dir.), *Madagascar et l'Afrique*, Paris, Karthala, 2007b, p. 29-102.
- BEAUJARD P. & TSABOTO J., « Les parias antemoro : les Antevolo », in *L'esclavage à Madagascar. Aspects historiques et résurgences contemporaines*, Actes du Colloque International sur l'Esclavage, Institut de Civilisations-Musée d'Art et d'Archéologie, Antananarivo, 1997, p. 383-399.
- BERGER L., *Les raisons de la colère des ancêtres Zafinifotsy (Ankaraña, Madagascar). L'anthropologie au défi de la mondialisation*, thèse, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2006.
- BERGER L. & BRANCHU O., « L'Islam à l'épreuve de l'ancestralité dans les villes et campagnes du nord de Madagascar », in M. Gomez-Perez (éd.), *L'Islam politique au Sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, p. 69-117.
- BERTHIER H., « Le cahier d'écriture de Radama », in *Mémoires de l'Académie Malgache*, n° 16, 1933, 134 p.
- BLANCHY S., « Le partage des bœufs dans le mariage coutumier de la Grande-Comore », in *Journal des Africanistes*, n° 66 (1-2), 1996, p. 168-202.
- , « Note sur le rituel d'intronisation des souverains de Mayotte et l'ancien ordre politico-religieux », in *Études Océan Indien*, n° 21, 1997, p. 107-129.
- BLOCH M., *From Blessing to Violence : History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, 224 p.
- CALLET F., *Tantara ny Andriana eto Madagascar*, Antananarivo, Impr. Officielle, 2 tomes, 1981, 1243 p. (reproduction de la 2<sup>ème</sup> éd. de 1908).
- DESCOLA P., *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, 623 p.
- FAHD T., « Malhama », in C. E. Bosworth & al (éds.), *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, t. 6, Leiden, E. J. Brill, Paris, G. P. Maisonneuve et Larose, 1986, p. 231-232.
- , *La divination arabe*, Paris, Sindbad, 1987, 563 p. (1<sup>ère</sup> éd. 1966).
- GEERTZ C., *The Religion of Java*, New York, The Free Press of Glencoe, 1960, 396 p.
- HAMÈS C., *L'art talismanique en Islam d'Afrique Occidentale. Personnes. Supports. Procédés. Transmission*, thèse, Paris, École Pratique des Hautes Études, 1997, 397 p.
- HÉBERT J.-C., « L'énumération des points cardinaux et l'importance du Nord-Est », in *Taloha*, n° 1, 1965, p. 150-195.

- HÉRITIER F., « Stérilité, aridité, sécheresse : quelques invariants de la pensée symbolique », in M. Augé & C. Herzlich (éds.), *Le Sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 1984, p. 123-154.
- HEUSCH de L., *Pourquoi l'épouser ? et autres essais*, Paris, Gallimard, 1971, 330 p.
- LAVONDÈS H., « Magie et langage. Note à propos de quelques faits malgaches », in *L'Homme*, t. III, 1963, p. 109-117.
- LEFÈVRE G., *Médecines hybrides dans le Sud et le Sud-Ouest de Madagascar. Les mots-plantes à Toliara*, thèse, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris, 2007.
- LORY P., « La magie chez les Ihwân al-Safâ' », in *Bulletin d'Études Orientales*, « Sciences occultes et Islam », t. XLIV, 1992, p. 147-159.
- , « Verbe coranique et magie en terre d'Islam », in *Systèmes de Pensée en Afrique Noire*, n° 12, 1993, p. 173-186.
- MIDDLETON J., *The World of the Swahili. An African Mercantile Civilization*, New Haven/London, Yale University Press, 1992, 254 p.
- MUNTHE L., *La tradition arabico-malgache vue à travers le manuscrit A-6 d'Oslo et d'autres manuscrits disponibles*, Antananarivo, T.P.F.L.M., 1982, 327 p.
- OTTINO P., « À propos de deux mythes malgaches du début du XVII<sup>e</sup> siècle », in *Taloha*, n° 6, 1974, p. 72-88.
- , *L'étrangère intime. Essai d'anthropologie de la civilisation de l'ancien Madagascar*, Paris, Éd. des Archives Contemporaines, 2 t., 1986, 630 p.
- RAISON-JOURDE F., « Introduction », in F. Raison-Jourde (éd.), *Les souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*, Paris, Karthala, 1983, p. 7-68.
- , *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX<sup>e</sup> siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État (1780-1880)*, Paris, Karthala, 1991, 840 p.
- RAJAONARIMANANA N., *Sorabe. Traités divinatoires et recettes médico-magiques de la tradition malgache antemoro*, thèse, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris, 4 vol., 1990, 1364 p.
- , « La divination par le Grand Dragon Henabe chez les Antemoro », in Université de la Réunion, *L'étranger intime. Mélanges offerts à Paul Ottino*, Océan Éditions, 1995, p. 155-161.
- RAKOTOMALALA M., BLANCHY S. & RAISON-JOURDE F., *Madagascar : les ancêtres au quotidien. Usages sociaux du religieux sur les Hautes Terres Malgaches*, Paris, Karthala, 2001, 529 p.
- RAKOTOMALALA M., « La sorcellerie en Imerina », in S. Blanchy, J.-A. Rakotoarisoa, P. Beaujard & C. Radimilahy (éds.), *Les dieux au service du peuple. Itinéraires religieux, médiation, syncretisme à Madagascar*, Paris, Karthala, 2006, p. 229-260.
- RAKOTONIRAINY J., *Ny lakilen'ny fanandroana malagasy na ny Alikilily*, Antananarivo, Ny Nosy, 1963, 13 p. (en traduction française : *la clé de l'Astrologie malgache ou l'Al-Ikli*).
- RAMAMONJISOA J. B. I., *La Maladie et la Guérison chez les Masikoro de la région de Tuléar (Sud-Ouest de Madagascar). Diagnostiquer et guérir*,

- thèse, Études Africaines, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, 1994, 2 vol., 359 + 537 p.
- RODINSON M., « La lune chez les Arabes et dans l'Islam », in P. Derchain & *al.*, *La lune, mythes et rites*, Paris, Le Seuil, 1962, p. 151-215.
- TERWIEL B. J., « The Rotating Naga : a Comparative Study of an Excerpt from the Oldest Tai Literature », *ASEMI*, XVI, n° 1-4, 1985, p. 221-245.
- TRONCHON J., *L'insurrection malgache de 1947*, Paris, Karthala, 1974, 400 p.

**Les interventions des *katibo* et devin-guérisseurs en pays antemoro**

Interventions pour	Traitements collectifs	Traitements individuels
<b>Fertilité et succès</b>		
Pour obtenir la fécondité	<i>Sora-bary</i> (« écrits du riz ») <i>Toka vary</i> (consécration du riz)	<i>Fampizary zaza</i> (« qui fait venir un enfant ») <i>Fampitombo aomby</i> (« qui fait se multiplier les zébus »)
Pour obtenir la fécondité et la force	<i>Savatra</i> (circoncision collective)	
Pour le succès des armées	<i>Ody tafika</i> (« charme pour une armée »)	
Par des charmes qui attirent + pouvoir, aura sociale		<i>Fandrorotana</i> (« qui attire ») <i>Fañamàmy hoditra</i> (« qui rend la peau douce »), <i>fañitràna</i> (« qui fait que les gens vous aiment »)
+ richesses		<i>Fanombo hariaña</i> (« qui augmente la richesse »)
+ femme		<i>Ody viavy</i> (« charme pour les femmes »)
<b>Défense d'un ordre</b>		
Mal inhérent à certaines périodes	<i>Taha tanàna</i> (« traitement du village »), <i>faminaritra</i> (« qui rend bien portant »), <i>ody taoña</i> (« charme pour l'année ») <i>Fasangato rado</i> (« tombeau de pierre du tonnerre ») (charme protégeant le village de la foudre)	<i>Ody varatra</i> (« charme pour la foudre »)
Mal dû à des bêtes-génies	<i>Taha tanàna</i> (« soins apportés au village ») <i>Taika</i> (Circumambulation autour du village)	<i>Ody biby</i> (« charme contre les bêtes »), <i>ody aretim-boroña</i> (« charme soignant le 'mal des oiseaux' »)
Attaque d'ennemis	<i>Fanoñy tafika</i> (« qui arrête les armées ») <i>Fanoñy</i> (« qui arrête, fait barrière »)	<i>Betambàña</i> (grand obstacle »), <i>kialo</i>
Attaque d'animaux		<i>Fañidy</i> (« qui ferme [la gueule des crocodiles] »)
Attaque sorcellaire		<i>Fañambana</i> (« qui menace »), <i>fañafana</i> (« qui efface ») <i>Famotira-poroña</i> (« qui renvoie les tisons »)
Vol		<i>Kialo</i> (« [charme] qui protège »)
Pour stabiliser un ménage		<i>Fandreketana</i> (« qui fixe »)
Pour empêcher le retour d'un mal		<i>Famato</i>

Les interventions des *katibo* et devin-guérisseurs en pays antemoro (suite)

Interventions pour	Traitements collectifs	Traitements individuels
<b>Restauration d'un ordre affecté par</b>		
Dépérissement du <i>hasina</i>	<i>Taon-joma</i> (« année vendredi » : pèlerinage sur le tombeau de l'ancêtre du clan anteoñy tous les sept ans)	
Mal inhérent à certaines périodes	<i>Taha tanàna</i> (« traitement du village »), <i>faminaritra</i> (« qui rend bien portant »)	
Faute - à l'égard des ancêtres - inceste - à l'égard d'un animal	<i>Fafy hampisaraka</i> (« aspersion pour une séparation »)	<i>Fañafana</i> (« qui efface ») <i>Ody tahiña</i>
Agression d'un revenant		<i>Ody tromba</i> (« charme qui soigne la possession par un esprit »)
Agression d'une bête-génie		<i>Ody biby</i>
Attaque sorcellaire		<i>Mahavalia</i>
Vol		<i>Famaky halatra</i>
Souillure		
Excès de chaud, froid, sec, humide		(pas de nom spécifique)
Fatigue excessive		
<b>Transformation d'un ordre</b>		
Pour faire tomber la pluie	<i>Fampòraña àndro</i> (« qui rend le jour pluvieux »)	<i>Fampòraña àndro</i>
Pour faire venir la sécheresse	<i>Fañamàña àndro</i> (« qui provoque la sécheresse »)	
Pour un mariage entre parents proches	<i>Fafy hampivady</i> (« aspersion pour le mariage »)	
Etablissement d'une parenté par le sang	<i>Fanangeña</i>	
Pour le détruire : attaque, sorcellerie	<i>Horona tafika</i> ( <i>horona</i> : action de mettre en déroute, <i>tafika</i> : armée)	<i>Añazimantsy</i> (maléfice « <i>Sahero kavizo</i> (« Charme lourd »)
Pour chasser quelqu'un		<i>Fampikenda nasy</i> (« qui fait partir la personne »)
Pour éviter une punition à l'issue d'un palabre		<i>Ody kabaro</i> (Charme pour les palabres «)



## 12

### Récits de séjours non-éternels La mort fugitive comme voie d'accès à la médiation à Madagascar (possession, prédication)

Thomas MOUZARD\*  
Noël J. GUEUNIER\*\*

« Non je n'ai plus ni voix ni souffle, je ne sais pas, qu'est-ce ça peut faire ?  
Une ombre, les vivants ne la connaissent plus ; mais reconnaîtront-ils un jour  
son reflet dans le sourire cruel des morts solitaires ? »

René Daumal

« Le pays des métamorphoses »,  
*La mort et son homme*

On s'apprête déjà aux funérailles. Puisque le corps est là, inerte, sans souffle, froid : déjà plus tout à fait une personne, mais un cadavre. Or au bout d'un certain temps, c'est le retour à la vie. Et voici que le rescapé témoigne de ce qu'il a vécu pendant qu'il était mort.

Sont présentés ici les récits de séjours non-éternels de deux femmes malgaches, Haova (Tuléar, 1980) et Lalanañahary (Tuléar, 2006)<sup>1</sup>. Elles s'expliquent sur cette expérience peu ordinaire, sa manifestation, ses causes, ses conséquences, et son contenu. Les auteurs, par contextualisation, comparaison, sérialisation, essaient brièvement, d'une part d'apporter une petite touche à l'histoire de la religiosité malgache, d'autre part, en plaçant ces données dans un vaste ensemble du même ordre de phénomène, de tracer l'épure de ce qui semble un intéressant objet anthropologique.

Mort fugitive et visionnaire<sup>2</sup>. Pour rendre intelligible cette expérience humaine, quelle que soit l'échelle anthropologique que l'on se fixe, du microlocal au plus général dans le temps et l'espace, on doit la replacer dans une théorie (plus ou moins particulière) de la mort, du rêve et de l'initiation. En effet, le plus souvent les sociétés lient ces trois phénomènes, et cette expérience

---

\* Centre d'Études Africaines, EHESS, Paris.

\*\* Université Marc Bloch, Strasbourg.

1. Le premier enregistré et transcrit par N. J. Gueunier, le second par T. Mouzard.
2. Il n'appartient pas aux anthropologues de se prononcer sur la dimension clinique de ces cas (ce qui nécessiterait de toute façon une observation directe). Seul importe ici le vécu et pensé (de la mort), à travers des récits.

se situe à leur intersection. Y aurait-il un usage social de cette mort éphémère, comme il y en a de la mort (plus) définitive, ou du rêve ? Ainsi faut-il se demander, pour une société donnée, dans quelle mesure la mort temporaire visionnaire est un phénomène connu et maîtrisé, relevant de l'institution.

### Mesdames Haova et Lala, et leurs cadavres visionnaires

Les expériences de Haova et Lala seront confrontées deux à deux selon plusieurs niveaux : leur contexte de vie, le contenu de leur vision, le traitement de leur « cadavre », ce qu'elles en font une fois rendues à leur vie, et leur contexte religieux. Une analyse transversale et comparative sera alors possible ; elle fera apparaître deux logiques sous-jacentes relativement opposées structurant nettement ces ensembles.

Donnons d'abord à grands traits les contextes de vie dans lesquels se situent les expériences de ces deux dames malgaches. Les parents de Lala sont des Tandroy, plus exactement des Karembola (pays du Sud, aux limites de l'Androy et du Mahafaly, dont la localité principale est Beloha). Ce sont déjà les grands-parents de Lala qui se sont installés à Tuléar, « à l'époque du MONIMA<sup>3</sup> », c'est-à-dire vers les années 1970 ; son grand-père maternel était alors policier. Le père de Lala travaille comme gardien d'un établissement de l'Église catholique de la ville de Tuléar. Sa mère a eu une instruction catholique, puisqu'elle a suivi sa scolarité chez les Sœurs, mais, encore jeune femme, elle a été prise d'esprits. Son mari, le père de Lala, était d'abord réticent à assumer les frais des coûteuses cérémonies d'installation de ces *tromba*<sup>4</sup>. Il a dû pourtant se résoudre à en accepter trois, parce qu'un de leurs enfants est mort en bas âge et que son décès a été attribué à la colère d'un *tromba* négligé.

Le mardi 28 mars 1962, Lala est née, enveloppée dans son placenta. Ne sachant si ce nourrisson allait vivre ou mourir, sa mère lui a donné le nom de Lalanañahary, « Voie-de-Dieu »<sup>5</sup>. Enfant, elle se souvient qu'elle avait de très longs cheveux, ce qui provoquait les moqueries de ses camarades : « Lala est une *kokolampo*<sup>6</sup> ! Lala est un 'lutin' ! »... tant et si bien que sa mère décida de

3. MONIMA (Mouvement National pour l'Indépendance de Madagascar ; en malgache *Madagasikara Otronin'ny Malagasy*, « Madagascar supporté par les Malgaches »). Parti qui a mené un soulèvement rural dans le Sud du pays en avril 1971. La violente répression qui a suivi est devenue l'un des principaux repères chronologiques nationaux, après celle de l'insurrection anti-coloniale de 1947.

4. *Tromba* est le nom d'une des classes d'esprits qui interviennent dans les cultes de possession. Le terme désigne à la fois l'esprit, la personne qu'il possède, cet état de possession, et l'ensemble de la manifestation (cette précision d'Ottino, 1965, est toujours valable).

5. C'est un des sens possibles. Mais le nom Lala, très courant, est en général compris d'après un mot homonyme, *lala* « aimé, chéri ». Le sens serait alors « Aimée de Dieu ».

6. Les *kokolampo*, ou *koko*, sont des êtres de la forêt, dont on dit qu'ils ont une prédilection pour les enfants, qui les rencontrent parfois. Désireux de faire amitié avec les hommes, ils peuvent les posséder, *mipetraky aminy* « demeurer en eux », bien qu'ils ne soient pas comme les *tromba* des revenants ancestraux mais de véritables habitants des bois. Discrets, ils ne veulent pas pour leurs rituels la musique bruyante des séances de *tromba*. Le terme

lui couper les cheveux. Mais alors, l'enfant tomba gravement malade. Les docteurs n'y pouvant rien, ce fut une possédée qui la guérit. À présent collégienne, Lala échoua trois fois à l'examen du brevet<sup>7</sup>, tombant subitement malade chaque fois à la veille des épreuves. Sa mère lui conseilla alors, puisque les études ne lui réussissaient pas, de se lancer dans un petit commerce de bord des rues : vente de café et de beignets, ce qu'elle fit. Jeune et fort belle, elle épousa un homme déjà à la retraite, qui l'emmena en pirogue jusqu'à Morombe. Au cours du voyage en mer, elle entendit une voix la prévenir : « Toi, nous te voyons déjà tous les jours et tu viens ici chez nous. Tu vas voir, nous t'attraperons ! ». Plus loin, la même voix la prévint du décès de sa sœur cadette, et lui conseilla de retourner chez elle. Arrivée là-bas, elle put constater que la voix avait dit vrai. Elle retomba ensuite gravement malade – quelque chose bougeait dans son ventre – et elle fut envoyée à Antananarivo pour y être soignée. Le docteur (elle précise que c'était un Merina, un originaire des Hautes Terres centrales) lui annonça qu'elle n'était pas malade, avant de lui conseiller d'aller prier avec ferveur à l'église. Elle alla ensuite consulter un guérisseur (et cette fois elle souligne que c'était un Antemoro, donc venant de cette région du Sud-Est dont les devins sont célèbres dans tout Madagascar). À la vue des yeux de Lala, l'homme comprit aussitôt qu'elle était habitée par une divinité, et cela depuis le ventre de sa mère. De retour au village, la chose qui était dans son ventre en sortit, et Lala se crut tirée d'affaire. Mais peu après, une nuit, un enfant urina sur les marmites familiales. Quand, le lendemain, Lala mangea le maïs aux pois du Cap qu'elle y avait préparé, après deux cuillerées seulement, elle tomba brutalement, comme morte. Elle ne revint à elle que huit jours plus tard. On alla chercher un docteur, et cette fois le récit précise qu'il était Tañala (sous ce nom de « Gens de la Forêt », on désigne à Tuléar les originaires de toute la région Sud-Est du pays, y compris les Antemoro). Ce nouveau médecin dut avouer son incapacité à traiter un tel cas. Pour la soigner, il a fallu finalement faire appel à une personne possédée.

On sait moins de choses de Haova. Elle est aussi Tandroy, ainsi que son mari ; tous les deux sont originaires de la région de Faux-Cap, à l'extrême sud du pays. Mais, au moment des faits, ils sont installés à Ankazoabo, petite ville du pays bara, au nord de Tuléar, où son mari exerçait comme professeur de CEG (Collège d'Enseignement Général, collège du premier cycle secondaire). Au moment où elle subit, en 1980, son passage par la mort, Haova a vingt-quatre ans. Elle vient d'être baptisée l'année précédente dans l'Église protestante, certainement sous l'influence des prédications enthousiastes du mouvement du Réveil, puisque nous apprenons que son mari – qui était quant à lui déjà chrétien depuis plusieurs années puisqu'il avait fait sa confirmation en 1971, mais qui était resté un chrétien « tiède » – a fait au même moment sa

---

s'applique aussi à la maladie des enfants qui leur est attribuée, *voan'ny koko* « qui a le mal des koko » ; ce mal se manifeste par des évanouissements. Ils sont déjà mentionnés par Flacourt (le *coucoulampou* ou lutin, 1661, p. 56-57). Sarah Fee situe le culte actuel des *kokolampo* en Androy en contraste avec le culte nouveau *doany* (Fee & Gueunier, 2003-2004, p. 225-226).

7. BEPC, quatrième année de l'enseignement secondaire.

« conversion » (*nibebake* il s'est « repenti », le terme consacré pour l'engagement dans le Réveil). Comme l'explique son mari (on le lira en détail dans quelques pages), Haova est tombée gravement malade alors qu'ils étaient partis ensemble assister à des funérailles<sup>8</sup>. Les trois jours suivants son état s'est aggravé, jusqu'à ne plus pouvoir parler. C'est alors que Jésus s'est présenté à elle et lui a annoncé qu'elle « quitterait cette terre de douleur ». Le lendemain elle est morte. Et le même jour, elle est revenue à la vie.

### Voir ailleurs

Une fois mortes, que voient ces femmes ? On retiendra cinq éléments structurant leurs visions, et permettant une comparaison : le chemin, les rencontres, l'environnement, la chose obtenue, et le retour. Chaque séjour se présente en effet comme un parcours en un lieu inconnu, jalonné de rencontres avec des êtres échappant à l'univers familier, êtres qui attribueront à ces dames quelque chose, après leur avoir pris la vie, et avant de la leur rendre.

Pour Haova, cela commence avec des lueurs. Puis Jésus l'invite à suivre un chemin montant et plein de virages, sur lequel elle est escortée par deux anges. Lala, elle, est appelée par une voix venant « d'en haut », l'invitant à passer un examen à un endroit appelé *Numéro Un* (en français dans le texte). Dans les deux cas, il s'agit d'un voyage vers un monde supérieur. Haova chemine rapidement, sur une route qui, avec ses nombreux virages, fait penser à cette Route Nationale 7, grand axe qui conduit de Tuléar vers les Hautes Terres, région la plus christianisée du pays, et où se trouve le premier berceau du Réveil, le village de Soatanàna, en pays betsileo. Le but, donc, est vite atteint : la demeure de Dieu, au ciel, le paradis. À l'inverse, le parcours graduel de Lala importe plus qu'un but indéfini, voire infini. Son environnement visionnaire est fait de paliers ascendants séparés par des escaliers. À chaque *Numéro*, elle doit passer un examen sous un arbre d'une espèce toujours différente. Alors qu'elle est sur le point d'accéder au *Numéro Neuf*, dont elle entrevoit la propreté, la pureté (*madio*) ainsi que les fruits savoureux, elle est retenue de force au *Numéro Huit*. Cet environnement ordonné par niveaux semble illimité. Le malgache est parlé aux quatre premiers paliers, puis ce sont d'autres langues : le français, le comorien, une langue africaine, l'arabe... Soit une augmentation graduelle de l'altérité ; le français, ancienne langue de la colonisation, toujours langue des strates élevées de l'administration, et à nouveau depuis 1990 langue officielle des programmes scolaires, est la langue du *Vazaha*, de l'étranger par excellence ; de toutes les langues étrangères c'est la seule qui est relativement familière. Rien d'étonnant à ce qu'on la trouve en deuxième position, aussitôt à

---

8. Si l'on raisonnait dans le registre des cultes de possession, cette circonstance serait interprétée comme un signe que Haova a été élue par une divinité et que celle-ci manifeste son mécontentement : en effet, à Madagascar, les personnes prises d'esprits ne doivent pas assister aux funérailles (Faublée, 1954, p. 29).

la suite du malgache<sup>9</sup>. Les autres langues sont celles du plus lointain, de l'exotique.

Le but de la marche de Haova c'est, entourée d'une campagne sublime à la lueur surréelle et aux brebis parlantes, une maison, celle de Dieu. Cette demeure est sublime aussi, bâtie d'or et, caractéristique étonnante, elle respire, elle est vivante. Dieu s'y trouve et s'adresse à sa servante. Elle va ressusciter, pour dire ce miracle aux incroyants, afin qu'ils se repentent, car le jugement dernier est proche. « Il nous faut croire. Il nous faut nous repentir », c'est ainsi que Haova résumera le discours de Dieu, ajoutant : « Rejetez toutes les mauvaises choses, toutes les choses que Jésus n'aime pas. [...] Ça n'est pas vrai, les talismans ; c'est le Paradis même, celui qui est au ciel même, c'est ça la vérité. »

De son côté, Lala multiplie les rencontres, des militaires lui font passer des examens à chaque *Numéro*. Au *Huit* apparaît une multitude d'êtres, portant ce qu'elle identifie comme des foulards, « ça pouvait être des Arabes ». Se joue alors un intense rapport de force entre elle et eux, qui finira à son désavantage. Ces êtres l'empêchent d'abord d'accéder au *Numéro Neuf*, qui lui semble pourtant paradisiaque (fruits superbes, pureté, évoquant le paradis chrétien). Alors qu'elle insiste de toutes ses forces, un commissaire intervient en médiateur, il fait descendre les gens du *Neuf* : ils sont tous infirmes, et c'est ainsi qu'elle deviendra si elle y va. En revanche, si elle accepte ces êtres comme sa famille, elle pourra retourner chez elle saine et sauve. Lala est alors contrainte d'accepter toute une parenté inconnue, de consanguins mais aussi d'alliés, puisqu'on lui impose un mari : Kalanoro<sup>10</sup>. Il est petit, laid, mais comment refuser ? « Il m'avait prise » (*Voasambony any zaho*). Elle fait ensuite demi-tour. Outre cette nouvelle parenté, Lala reviendra avec « beaucoup de choses »... dont elle ne dira rien.

Après ces parcours, ces rencontres, ces dons, l'une comme l'autre revient à la vie en étant immergée dans l'eau, eau « pure et limpide » pour Haova, eau de mer pour Lala.

### Mortes et vivants

Pendant ce temps-là, du côté des vivants, quelle conduite a-t-on tenue vis-à-vis des mortes ? Quand Jésus apparaît à Haova la première fois pour lui

9. Dans la biographie officielle de Neny Lava, la fondatrice d'une des principales branches du Réveil malgache, active de 1941 à sa mort en 1998, il est dit que Jésus lui-même lui a enseigné à parler « les langues inconnues » (*ny fiteny tsy fantatra*, le terme consacré pour parler du don de glossolalie, tel qu'il est mentionné dans les Actes et les Épitres en particulier 1 Corinthiens 14,2). L'enseignement dura trois mois, et Neny Lava reçut le don de parler douze langues différentes. Mais la première que Jésus lui enseigna fut la langue française (Tsivoery, 2001, p. 194-195).

10. La figure du *kalanoro* est connue sur l'ensemble de l'Île, à travers contes et rituels. Être de petite taille, velu, il réside dans la forêt, et parfois dans les sources. Généralement, les *kalanoro* sont décrits comme des êtres de sexe féminin (sans doute parce que leur nom est compris comme un composé dont le premier élément est *kala* « fille, jeune fille »). Mais ici il s'agit d'un être masculin.

annoncer qu'elle « va quitter cette terre », elle demande à son mari de faire venir le plus de *mpiandry* (les « bergers » ou exorcistes du mouvement du Réveil) possible. Ces derniers font alors le « réconfort » *fampaherezana*, l'un des éléments de leur liturgie, puis repartent. Le lendemain, Haova reste allongée, ne parle plus et remue seulement les bras, son mari appelle alors un voisin, qui part chercher le pasteur et à nouveau les « bergers », et aussi un médecin, qui ne viendra pas. Quand ces gens reviennent, c'est pour constater que Haova est morte. Le pasteur se met alors à alterner longuement prières et cantiques. Il y a foule dans la cour, comme c'est l'usage quand on prépare des funérailles. C'est au moment de laver le corps, de l'habiller, que Haova rouvre les yeux.

Dans le cas de Lala, le traitement du corps de la morte est bien différent. On se met d'abord en quête d'un médecin, et on trouve le médecin-chef de l'hôpital de Tuléar. Celui-ci affirme que le cas ne relève pas de la médecine (des *Vazaha*<sup>11</sup>), mais des croyances malgaches (*finoa gasy*), et conseille de faire appel à quelqu'un « qui s'y connaît » dans ce domaine. On trouve alors une personne possédée, et cette fois le diagnostic est clair : « Elle n'est pas morte, elle est réellement prise d'esprits ». Prescription : aller chercher une cithare afin d'organiser une séance de *rombo*<sup>12</sup>. À l'assistance qui proteste car on va ainsi se moquer d'une morte (*olo faty ty va de hokizahinareo eto ?* « elle est morte, vous voulez vous moquer d'elle ? »), le possédé rétorque en s'appuyant sur le savoir de son prédécesseur : « Le médecin (...) n'aurait pas pu le reconnaître, si elle était morte ? ». Une fois le possédé en transe, son esprit déclare que ce sont les esprits de la mère de Lala, qui cherchent à venir en elle. On transporte alors le corps de Lala chez sa mère, et suivront huit jours et nuits de *rombo*, avant que Lala ne revienne à elle.

Les deux corps paraissent bien morts, mais sur cette opinion commune s'élaborent deux scénarios différents. Aucun médecin ne voit finalement Haova, qui est prise en charge par sa communauté religieuse. Son leader constatant le décès, on commence le rituel des funérailles à la manière chrétienne, par des successions de prières et cantiques appropriés, avant de laver et d'habiller le cadavre, comme c'est le cas partout à Madagascar. En somme, les vivants sont en train de démarrer le processus de séparation de l'âme de Haova. Or c'est à la tâche exactement inverse que s'attelle l'entourage de Lala, en s'efforçant de faire venir un esprit dans son corps. Il est intéressant de noter que cette action résulte de l'association indirecte entre deux savoirs souvent distingués, séparés,

- 
11. La médecine est, avec la technique, l'un des éléments de la représentation mythique du *Vazaha*, le Blanc européen. Dans un récit d'origine de la division entre les Malgaches et les *Vazaha*, recueilli en 1991 en pays masikoro, au nord de Tuléar, l'ancêtre des *Vazaha* a pour attributs « faire voler le fer » (l'avion), « faire parler le fer » (la radio), et « créer les corps » des hommes (la médecine, la chirurgie), avec une réserve cependant : ils ne savent pas – car c'est la prérogative de Dieu seul – y remettre la vie quand ces corps sont tout à fait morts (Gueunier, 1992).
  12. *Rombo* est le radical de *mandrombo* « battre des mains » (pour donner le rythme de la séance au cours de laquelle intervient la transe). Par extension, le mot désigne la séance de possession elle-même.

voire opposés. Le médecin, représentant de la science biologique des Blancs, renvoie au spécialiste des croyances malgaches, lequel s'appuiera sur le diagnostic du premier pour fonder le sien. Un médecin consulté à Tananarive avait déjà fait preuve de cette conception restreinte du champ d'application de la biomédecine, en conseillant à Lala d'aller prier à l'église, autre connexion... Bref, du côté de Lala l'entourage enclenche un rituel d'agrégation, et côté Haova, de séparation. Par contraste, la réagrégation de la protestante prend d'autant plus le sens d'un miracle : elle va ressusciter.

Ainsi, si pour l'assemblée réunie autour de Haova la puissance de Dieu s'affirme par son pouvoir de résurrection, l'entourage de Lala évalue à la durée exceptionnelle de son état morbide la puissance de la divinité qui en est responsable.

### Revenir à la vie

Revenues à la vie, que font les deux dames ? Les moments qui succèdent directement au retour à la vie s'accordent avec les distinctions précédentes. Haova fait preuve d'une force accrue, que son époux ne parvient à tempérer qu'avec une bible. Lala, c'est un « vent léger » *tsiotsioke* qui la porte, tandis que des esprits lui ordonnent, sous peine de mort, de *les nommer*. Dans le déroulement typique de la cure de possession *tromba*, aux premières séances de *rombo* destinées à faire venir l'esprit dans le corps de la personne humaine affligée, doit succéder une deuxième phase, le *vakilela* (le « fendre la langue ») où l'esprit jusqu'alors resté muet devra *se nommer*. Le but visé est l'accès socialement reconnu à la fonction de possédé. L'initiation de Lala reprend ce schéma, et comme les esprits qui se présentent sont nombreux et en concurrence, il ne faudra pas moins de quatre dimanches pour que le nom du plus exigeant soit proclamé. Mais, dans le cas de Lala, la théorie habituelle de la possession subit une inversion remarquable : alors que, selon les conventions, c'est l'esprit lui-même qui doit *se nommer* à travers la bouche de la personne en transe (qui n'en a elle-même aucune conscience), ici Lala dit clairement que ce sont ses esprits qui lui intiment l'ordre de dire le nom, de trouver elle-même le nom caché qu'il faut proclamer. On assiste ici à une remise en cause de la doctrine traditionnelle de la passivité du médium. La part de choix qui revient au médium lui-même affleure ainsi à la conscience.

La Bible en main, Haova fait le signe de la croix, s'apaise, puis commence à raconter ce qu'elle a vu au ciel. Cette relation devant le pasteur, les bergers, et d'autres chrétiens, est la première d'une longue série. Haova va devenir une propagandiste du mouvement du Réveil, conduite par les *mpiandry* en tournées de localité en localité. Sa prédication se fondera évidemment sur son expérience de miraculée, et sur le message que Dieu lui a délivré. La pratique de la prédication a amené Haova à élaborer un récit efficace. Outil de prosélytisme, sa narration a été de nombreuses fois reproduite, pour aboutir à une forme fixe, cohérente et convaincante, car destinée à soulever l'adhésion. Le récit de Lala en revanche n'est pas institué, la narration de sa « prise de possession » et de ses

visions originelles ne prendra à aucun moment place dans son activité rituelle (il en va ainsi, semble-t-il, de toute possédée). À la limite, cette expérience tiendrait plutôt du mystère. En effet, si Lala a accordé ce récit, c'était dans le cadre d'une relation de confiance établie sur plusieurs mois, et elle est restée énigmatique à propos des « choses ramenées du rêve ». Trois versions de cet épisode visionnaire ont été recueillies. Nous n'avons pas affaire à un récit oral de forme fixée, mais à la relation d'une expérience riche et intime, jamais répétée à l'identique. Les trois récits elliptiques recueillis, relativement complémentaires et sans grandes contradictions, s'éclairent l'un l'autre. La narration présente ainsi de brusques changements d'objet, et ne construit aucun effet de tension de par sa structure. La dimension pragmatique (fonction sociale des narratrices) des deux récits présentés détermine leur aspect syntaxique, construit pour Haova, fortuit pour Lala.

### Vision, Réveil, et possession, à Madagascar

Par leur expérience d'une mort provisoire et visionnaire ces deux femmes sont devenues médiatrices de/s Dieu/x auprès des humains. Chacune trouve sa place dans un contexte religieux différent. D'autres parents de l'Androy avaient été possédés avant Lala et sa mère, le plus souvent par des esprits *Kokolampo*. À Tuléar, ville de migrants, les catégories de la possession sont plus variées : *Kokolampo*, mais aussi *Doany*, *Vorombe*, *Tambahoake*, etc.<sup>13</sup> Lala est de ce point de vue exemplaire, puisqu'elle s'est progressivement retrouvée au centre d'une « grande chaîne » d'esprits médiatisée par son esprit principal *Kalanoro* (*Rojobe Temiraike Kalanoro*). Lala dénombre actuellement soixante-quatre esprits associés explicitement aux quatre points cardinaux, et implicitement à la parenté (Sud), à la royauté (Nord), au soleil (Est), et à l'eau (Ouest). *Kalanoro* est le médiateur principal de tous les autres esprits, dont un noyau de quatre officie régulièrement, tandis que les autres « visitent » Lala selon un calendrier présentant une certaine régularité<sup>14</sup>. Le *Kalanoro* de Lala ne se présente pas comme spécifiquement malgache ; au contraire, lors de sa première venue il s'exprime dans une langue étrangère incompréhensible à l'assistance qui le pria à l'avenir de parler sa langue. Comme on l'a déjà dit, les visions de Lala se présentent comme une variation graduelle sur le thème de l'altérité. Par ailleurs *Kalanoro* compte déjà des « adeptes » à Bordeaux<sup>15</sup>. Lala mêle le tandroy (son dialecte maternel), le vezo (la variété parlée localement), le malgache officiel

13. Sur les classes d'esprits, voir Koechlin, 1975, et Ramamonjisoa, 1994. Le mot *Tromba* est compris tantôt comme une classe particulière, tantôt comme un terme générique regroupant toutes les sortes de possession. Chacune est plus ou moins liée à une identité ethnique, et à un territoire. Une géographie des esprits à Madagascar, étudiant les logiques de diffusion et les processus identitaires est possible.

14. Une étude approfondie des activités de Lala fera l'objet d'une partie de la thèse de T. Mouzard sur la créativité rituelle populaire.

15. Lala a « initié » une femme d'origine malgache qui réside maintenant à Bordeaux, et y exerce des talents de guérisseuse... Lala a fait souvent référence à cette femme, et *Bordo* revient souvent dans ses rêves.

(qu'elle assimile au merina), un peu de vocabulaire emprunté aux dialectes du Nord (souvent employé dans les cultes de possession) et du français.

Dès lors, comment caractériser ce culte ? Le terme de « traditionnel » devant être écarté en raison de l'image d'immobilité qu'il suggère souvent, peut-on appliquer celui « d'autochtones » à ce genre de cultes, « au sens où ils sont produits à Madagascar et se réclament de valeurs autochtones » (Blanchy, 2006, p. 7) ? Cette qualification locale ici semble peu appropriée. La géographie symbolique et réelle du culte se déclare bien plus globale, et çà et là dans le discours saillissent des prétentions à une médiation maximale. C'est l'usage d'un monde global qui est à l'œuvre, aussi bien dans la représentation, le discours, que dans la pratique. Notons que cette tendance universaliste n'a rien de hiérarchique et d'exclusif (à la manière par exemple des monothéismes), mais serait plutôt réticulaire et inclusive. En effet les esprits de Lala forment un réseau non borné, à l'extension progressive (Lala ignore jusqu'où cela ira), qui correspond au réseau personnel de Kalanoro.

On a proposé encore les notions de *cultes ancestraux*, *cultes de possession*, ou encore de décrire ces cultes en termes de *syncrétisme*, ou de *bricolage*, pour les caractériser respectivement suivant la nature des entités invoquées, la relation que leurs fidèles entretiennent avec elles, ou la genèse formelle et symbolique de cette religiosité. Chacune de ces notions fait débat, ce qui incite à l'analyse fine et approfondie de ces composantes au sein d'unités rituelles restreintes. En fait, il serait préférable d'utiliser ces catégories comme des idéaltypes afin d'apporter une compréhension au cas par cas, plutôt que de viser une classification générale. À une époque de diversification culturelle, il devient de plus en plus illusoire de vouloir rendre compte du paysage religieux malgache en deux ensembles (cultes, religion), auquel s'ajouterait la troisième voie du syncrétisme. Nous proposerons plus loin une autre approche.

Les mouvements de Réveil, *fifohazana*, reliés à l'origine à l'Église luthérienne, ont pu en effet être présentés comme « une troisième force », un « mouvement à direction malgache » (Rakotomalala & al., 2001, p. 16). Mais au XXI<sup>e</sup> siècle, le *fifohazana* joue « un rôle solennel dans le théâtre du pouvoir » (Jacquier-Dubourdieu, 2002) aux côtés des Églises historiques, tandis que les « cultes ancestraux » sont imprégnés de christianisme, lequel poursuit sa malgachisation – malgachisation engagée en fait dès les premiers jours de la mission, quand, guidés par les compétences linguistiques de leurs premiers disciples, les missionnaires de la *London Missionary Society* ont commencé à formuler le message du salut chrétien dans les termes de la pensée malgache<sup>16</sup>.

L'épisode fondateur du Réveil à Madagascar date de 1894, avec Rainisoalambo, qui donne pour instruction à ses disciples de « ne pas faire comme les prédicateurs des églises, qui prêchent le pouvoir de Jésus, mais qui

16. En sorte que la « vernacularisation » (ou « inculturation » pour employer le terme des recherches récentes de théologie catholique) découle du processus de traduction lui-même, sans qu'il y soit forcément besoin d'une orientation consciente des transmetteurs du message (cf. P. M. Larson, 1997, et les discussions de L. Sanneh, 1995, sur le christianisme comme « capital cumulatif » constitué dans le processus même de la mission en conséquence de l'usage des langues vernaculaires).

n'osent pas chasser les maladies et les démons » (Austnaberg, 2006, p. 38). Le mouvement, ainsi caractérisé dès l'origine par la pratique de l'exorcisme, connaît un succès qui progresse, tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, des marges sociales et géographiques, jusqu'à la scène du pouvoir central. Sur les quatre principaux centres du Réveil (les « grands camps » *tobilehibe*), trois ont été fondés sur les Hautes Terres, et le quatrième, fondé en pays antemoro dans le Sud-Est par Neny Lava en 1941 rayonne maintenant aussi à partir de son établissement du quartier des 67-Hectares à Antananarivo<sup>17</sup>. D'autres personnalités charismatiques apparaissent ici et là et deviennent parfois les dirigeantes de mouvements locaux. Elles vivent généralement au moins un épisode visionnaire, dans les débuts de leur vocation. Mais, parmi celles qui nous sont connues, seules Neny Ravelonjanahary de Manoloitrony, Haova, et plus récemment RaChristine de Maropaike (Ivohibe) ont été considérées comme mortes et ressuscitées par Dieu. Ces expériences font l'objet de publications, sous forme de brochures ou de petits livres, écrits souvent par des pasteurs qui en font l'exégèse<sup>18</sup>. Par ces opuscules, le témoignage spontané des visionnaires est au besoin débarrassé d'écarts trop flagrants par rapport aux représentations en vigueur<sup>19</sup>.

Du côté des « cultes de possession », l'expérience visionnaire de Lala paraît assez exceptionnelle. La vision, produite ou fortuite, ne semble pas institutionnalisée dans les cultes malgaches. Cette absence s'expliquerait-elle pour partie par l'orientation des chercheurs, qui ont concentré leur analyse à un niveau sociologique (d'Ottino, 1965, à Sharp, 1994) ? Dans la mesure où les chercheurs se donnent pour but d'étudier des régularités sociales, et non des singularités individuelles, rien ne permet d'affirmer que le phénomène soit si rare. Si les cas de « résurrection » malgaches connus appartiennent au Réveil, c'est bien parce que celui-ci les porte à notre attention. Quelques discussions récentes avec des interlocuteurs de Tuléar semblent même concorder sur la recrudescence, à certaines périodes, de morts fugitives et visionnaires...

Les institutions du « culte de possession » (*tromba*) et des « devins-guérisseurs » (*ombiasy*, *moasy*, *mpimasy*, *mpitaiza*), sont la plupart du temps

---

17. La liste canonique est :

- Soatanàna, en Isandra (ouest Betsileo), par Rainisoalambo, 1894,
- Manoloitrony, en Arindrano (sud Betsileo), par Neny (« mère ») Ravelonjanahary, en 1927,
- Farihimena, en Vakinankaratra (sud Imerina) par Dada (« père ») ou Dadatoa (« oncle ») Rakotozandry, 1939,
- et Ankaramalaza, en Anala (« La Forêt », côte est) par Neny Lava (« mère de haute taille »), 1941.

18. Par exemple nous avons consulté : *Jesosy Rano Velona. Tantaran'ny fiandohan'ny fifohazam-panahy Manoloitrony*. Teny mialoha Pasteur Ralaivao Justin, Zanak'i Manoloitrony. [« Jésus Eau Vive. Histoire des débuts du réveil spirituel de Manoloitrony. Avant-propos du pasteur Ralaivao Justin, Disciple de Manoloitrony. »] S. l., 1988, 20 p. mult. Cette brochure donne le récit détaillé des deux morts et des deux résurrections de « mère » Ravelonjanahary, dont le nom même signifie : ressuscitée par Dieu.

19. Cette normalisation n'est d'ailleurs pas opérée seulement sur le plan dogmatique ; ainsi l'injonction exaltée de RaChristine portant sur l'interdit alimentaire de la viande de bœuf (!) n'a-t-elle pas été retenue par les pasteurs du Réveil.

opposées à Madagascar comme ailleurs. Ces deux activités, en concurrence pour le traitement de l'infortune, s'opposent en effet par leurs dispositifs et leurs acteurs. Le type idéal (Weber) du devin-guérisseur correspond à un homme, qui utilise des simples et la géomancie pour constituer des charmes (*aoly, fanafody*) rendus efficaces par l'invocation d'esprits. Le possédé idéaltypique est une femme, instrument passif d'esprits royaux qui par son corps s'expriment et prodiguent aux vivants leur force efficace (*hasy*) en échange de dons.

Cependant, Ottino note dès 1965 que l'institution de la possession présente un « aspect composite qui déconcerte l'observateur », aspect qu'il attribue à un « substrat pré-sakalava », c'est-à-dire antérieur à cette royauté du Nord-Ouest pour laquelle les cultes de possession dynastiques jouaient et jouent toujours un rôle politique de premier ordre. Avec la diffusion de la possession au sein d'espaces sociaux couvrant l'ensemble de l'Île cette pluralité fonctionnelle et sémantique n'a fait que s'amplifier. À Tuléar, on rencontre désormais des médiateurs associant au statut de *tromba* le savoir de l'*ombiasy*. La concurrence, particulièrement vive en milieu urbain, engendre ces comportements d'optimisation des compétences. On combine géomancie, possession, usage magique et non magique des simples, ainsi que le recours à la biomédecine<sup>20</sup>, au risque de se voir discrédité par cette prétention d'exhaustivité. Le recours à une morale chrétienne peut alors être un moyen de valoriser les capacités du guérisseur, en recadrant sur le plan des valeurs une étendue suspecte du savoir-faire. Lala est justement dans une logique de cumul quasiment iréniste. D'éducation chrétienne, elle fait précéder son nom de *Neny* (« mère »), comme les prédicatrices du Réveil, et dans le quartier on la surnomme *Labaziliky* (« La-Basilique »), depuis que lui est attribuée la guérison miraculeuse d'un paralytique. Dès le premier entretien, elle montre à l'ethnologue un Catéchisme illustré, moins sans doute pour traduire ses activités en langage chrétien, que pour affirmer une correspondance. Les *devoly* (les « démons », c'est ainsi que les chrétiens nomment les *tromba*) ? « Je ne sais toujours pas ce que c'est », affirme la possédée.

D'après les récits de vie recueillis, l'accès à la fonction de devin-guérisseur se fait par un séjour de plusieurs jours dans un lieu réputé être la résidence d'esprits de la vie : grotte, trou d'eau, forêt<sup>21</sup>. Cette version légendaire fait écho avec les contes, où ce motif est présent<sup>22</sup>. Elle est une interprétation du réel, marqué par des épisodes d'affliction dont les visions ne sont pas absentes

20. On note l'importance symbolique de la piqûre à cet égard ; certains guérisseurs font en effet usage des injections, ou prétendent le faire, et Lala elle-même a une seringue sur l'une des tables de son cabinet ; elle déclare qu'elle « sait faire les piqûres, pour les personnes qui ne peuvent ou ne veulent plus aller à l'hôpital ».

21. C'est le cas par exemple de Dofotera dit Moasibe, devin-guérisseur dont les habitants de la région de Maroantsetra gardent le souvenir plus de vingt ans après son passage (Mouzard, 2003).

22. Dans les *Angano* publiés par Dahle, il est question d'une femme que des êtres aquatiques enlèvent et mènent dans leur repaire ; mieux avisée que Proserpine aux enfers, elle n'avale rien, car « elle n'aimait pas la nourriture des *Angalàpona*, qui était faite d'anguilles crues, d'écrevisses, etc. ». Aussi ces êtres du monde inférieur « finirent par se décider à la renvoyer chez elle » (Dahle, 1877, p. 106, trad. Molet & Dorian, 1992, p. 323).

(Blanchy & *al.*, 2006, p. 360), et qui masque aussi la transmission d'un savoir par un devin-guérisseur confirmé, souvent au sein de la famille. La « filière possession » est mieux connue : l'affliction entraîne un parcours thérapeutique aboutissant à l'établissement d'une relation avec une personne possédée, qui opère des rituels d'appel (*rombo*), voire d'exorcisme, avant « l'investiture » (*vakilela*). La relation qui se tisse entre la possédée expérimentée et la novice (il s'agit le plus souvent de femmes) est celle d'une éducation qui ne s'affirme pas comme telle. En effet, il doit s'agir d'une élection par les esprits, et non d'une quête volontaire. Pour sa part, Lala transmet un dispositif rituel de base, à partir duquel la novice élabore un système personnel. Les voies d'accès aux différentes modalités de médiation sont donc assez semblables.

L'affliction des futurs possédés peut mener à des évanouissements, à la perception de voix non-humaines, à des rêves significatifs, la disparition pendant plusieurs jours des futurs devin-guérisseurs, qui entrent en contact avec des génies fait croire à leur mort. Mais la mort temporaire avec expérience d'un autre monde telle que l'ont vécue Lala et Haova ne s'intègre généralement pas phénoménologiquement à ces processus.

Si, par manque de données, il est donc impossible de replacer la vision de Lala dans une série de cas similaires, on peut en revanche tenter un éclairage en rapportant le contenu imaginaire à son récit de vie (résumé plus haut), et à son contexte social, comme si l'on avait à analyser un rêve.

En cherchant des éléments récurrents dans le récit de vie de Lala on trouve, comme dans tout parcours de possédé, des maladies. Les déclencheurs de ces maladies sont, dans l'ordre : la coupe de ses cheveux longs, la consommation de porc, un examen scolaire (trois fois), le mariage (plusieurs fois). Soit deux types de causes : la négation/transgression de marqueurs identitaires, et l'agrégation de rites de passage (Lala tombe malade à la dernière minute). En fait, tout ce qui dans sa vie disjoint Lala des esprits, de manière négative (négation/transgression de marqueurs identitaires) ou positive (agrégation de rites de passage) la rend malade. Les rites de passage représentent l'intégration à une autre « communauté » que celle des esprits. Le premier passage de Lala, sa sortie en dehors de la matrice, n'est qu'à demi réussi : elle est née entourée de son placenta<sup>23</sup>. La naissance octroie l'humanité et la vie, l'examen sanctionne le savoir, le mariage institue l'alliance. Mais tout ceci éloigne Lala des esprits. Or, de son séjour imaginaire, Lala renaît avec un nouveau savoir et une nouvelle alliance. On lui fait passer des examens, on lui attribue un mari et une parenté, puis on la fait renaître en la plongeant dans l'eau. De plus, il est vraisemblable que la « chose vivante » que Lala expulse à son retour de Tananarive corresponde à une fausse couche. Dans ce cas, ce phénomène est du même ordre que les rites de passages « avortés ». Lala ne peut accéder au statut de mère.

23. *Terake le zaza, misy koa ñy zoky ie zao* « Le bébé est né, il y avait aussi 'l'aîné' [un des mots qui désignent le placenta] ». *Le rozy no namaky le trañondraza, nampivoake ajà ie an-trañondraza ay ao* « Ce sont eux [les médecins de l'hôpital] qui ont coupé la 'maison-du-bébé' [autre terme pour le placenta], ils ont fait sortir l'enfant de la 'maison du bébé' ».

Mais lors du rituel du *vakilela*, son comportement peut être comparé à celui de la sage-femme, qui amène à la vie (*mampivelona*) un être nouveau.

Tout se passe comme si la structure sociale finissait par s'imposer – de force, l'omniprésence des quatre militaires et du commissaire l'atteste – dans l'imaginaire de Lala, à travers la société des morts, qui supplée à celle des vivants. Mais cette dernière est là pour assurer, grâce au rituel (*vakilela*), une institution bien réelle (*tromba*).

Il est toujours possible d'engager un rapport de force avec les esprits. Lala (on le verra dans son récit) ne se laisse pas manipuler facilement. À force d'insister, elle a obtenu un mari... à la retraite, et un fils... boiteux<sup>24</sup>.

La symbolique des nombres huit et neuf – qui représentent, on l'a vu, les moments cruciaux du voyage de Lala – est bien connue dans la culture malgache. Outre leur signification générale dans le système de la géomancie *sikily*, où la position huit, *fahavalo*, représente l'adversaire, l'ennemi et la position neuf, *fahasivy*, l'esprit du mort, le fantôme, P. Beaujard (1991) note à propos des Tañala (Sud-Est de Madagascar) que le nombre neuf évoque « au-delà des huit directions de l'espace terrestre – la neuvième direction du zénith ». Dans ces conditions symboliques, rien d'étonnant à ce que le *Numéro Neuf* représente, à la lettre, un changement de plan, dans la vision de Lala. Toujours chez les Tañala, *Fahasivy*, « Le Neuvième », est un personnage mythique primordial, intermédiaire entre Dieu et les hommes, à la fois personnification des ancêtres et des esprits du sol, ayant vocation à la souveraineté céleste. *Fahasivy* est aussi mentionné par J. Faublée (1954) comme nom que donnent les Bara (Sud-Ouest de Madagascar) à une « sorte de souverain supérieur aux rois humains, céleste, solaire, créateur ».

Il y aurait donc quelque chose de trop puissant pour Lala au *Numéro Neuf*, le niveau associé à la puissance du monde supérieur. Selon la montée graduelle de l'altérité dans les numéros, le Neuf, c'est le « tout autre » du sacré. Ainsi, dans une autre relation, Lala précisa que *Lahimazava*, l'être qui lui a donné « beaucoup de choses », a refusé de la posséder, parce qu'elle ne pourrait supporter sa puissance, mais que son enfant, Kalanoro, s'en chargerait<sup>25</sup>. La présence de gens invalides semble paradoxale. Elle l'est. On la retrouve dans le monde du Ciel, tel qu'il apparaît dans la mythologie de l'ancien Madagascar (Ottino, 1986).

24. C'est bien là, selon Lala, la marque des *Kokolampo*. Lala soigne par ailleurs un jeune homme devenu boiteux pour avoir marché sur un de ces lutins quasiment invisibles.

25. Il est possible d'identifier ici un jeu d'étymologies. Dans *Kalanoro*, le second élément *noro* est attesté dans plusieurs contextes malgaches comme un emprunt à l'arabe *nûr* « lumière ». On a vu d'autre part que le premier élément semblait (paradoxalement, puisque le personnage est de sexe mâle) signifier « jeune fille ». On retrouve la lumière, mais associée à la masculinité dans *Lahimazava*, dont le premier élément *lahy* signifie « homme, mâle » et le second *mazava* « clair, lumineux ». La luminosité est une caractéristique essentielle de l'autre monde dans la mythologie malgache (Ottino, 1986, p. 325), aussi bien que dans le christianisme (cf. la vision de Haova), et dans les récits d'Expériences de Mort Imminente (cf. *infra*).

### Le divin, l'autre, et le mal

En tenant compte de tout ce qui précède, de l'épisode initiatique et des activités qui y succèdent, propagandiste du Réveil pour Haova, et possédée-guérisseuse pour Lala, engageons maintenant une comparaison à un niveau plus abstrait, à la recherche d'une logique de principes sous-jacents, plus ou moins explicite.

« Ça n'est pas vrai, les talismans ; c'est le Paradis même, celui qui est au ciel même, c'est ça la vérité », par cette phrase conclusive Haova concentre son message. Cette assertion manifeste une logique qui structure toute la représentation et l'usage du monde au sein du Réveil. Cela consiste à identifier une chose, à la poser comme supérieure à tout le reste, selon une relation d'exclusion. Le Réveil identifie par un principe d'unicité (« ceci est unique et véritable »), catégorise selon un principe de dualité (« ceci s'oppose à cela, et y est supérieur »), et entre en relation selon un principe d'exclusion (« ceci exclut cela »). Ce paradigme, au sens d'« un certain type de relation logique extrêmement forte entre des principes clés » (Morin, 2005, p. 79), semble s'appliquer au divin, à l'autre, et au malheur. Un Dieu véritable est identifié, et opposé aux démons, qu'il faut expulser des personnes. En effet, la culture du Réveil tend, par une réduction radicale, à unifier toutes les causes de l'infortune en une seule. Tout ce qui est mauvais, ne venant pas de Dieu, ne peut venir que des démons. H. Austnaberg (2006, p. 309) parle d'un *either-or principle*. Or, ce principe de disjonction régit le traitement de l'infortune (relation au mal) et aussi le traitement de l'altérité (relation à l'autre). Dans le Réveil, la relation à toute « divinité » qui ne serait pas le Dieu unique n'est autre qu'une relation au mal, et conduit donc à l'exorcisme (*fandroahana demonia*), pratique principale des bergers. Pour le Réveil, l'autre est aussi le chrétien endormi, qu'il faut réveiller, c'est-à-dire convertir. Cette conversion (*mibebake*) revient à faire renoncer le converti à son culte ancestral : le *fifohazana* est « censeur des doubles pratiques » (Rakotomalala & al., 2001, p. 16).

Le prosélytisme du Réveil l'amène à rendre explicite son idéologie et ses pratiques, par opposition aux autres formes de religiosité, en particulier le christianisme « tiède », et ce que l'on nomme le paganisme. Un tel schème de structuration de l'expérience est-il décelable en ce qui concerne les *finoa gasy*<sup>26</sup> (« croyances malgaches ») ?

Repardons des deux visions. En les comparant, on est frappé de ce que la multiplicité de rencontres, de niveaux, de choses obtenues dans le séjour de Lala contraste avec l'unicité du paysage, du message, et du Dieu de Haova. En dehors du Réveil, les Malgaches identifient en effet une pluralité d'êtres de puissance, *Zañahary*, qu'ils catégorisent plutôt par un principe d'ambivalence que d'opposition. À commencer par l'être divin invoqué en premier lieu dans les invocations : *Zañahary*, parfois décliné en *Zañahary* d'en haut et d'en bas, *Zañahary* mâle et femelle, etc. Cette ambivalence contraste avec les oppositions

26. Expression utilisée par le médecin-chef de l'hôpital de Tuléar (cf. récit de Lala, paragraphe 4).

tranchées dans la vision du monde du Réveil (et du christianisme en général) sur la catégorisation du mal. Face aux valeurs transcendantes du « Bien » et du « Mal », on serait plutôt en présence de la détermination d'un « bon » et d'un « mauvais » qui sont chaque fois relatifs à un contexte particulier, selon les situations et les rencontres. Si le *hasina* (« sainteté ») chrétien est conçu comme une vertu positive par essence, le *hasina*<sup>27</sup> (« sacré ») pré-chrétien est foncièrement ambivalent. L'emploi du même terme dans les deux registres ne doit pas dissimuler une compréhension bien différente : ce qui est *masina* (« sacré, saint ») pour le chrétien est conçu comme vertu positive par essence, tandis que le même adjectif (articulé *masy* dans les dialectes du Sud) s'applique à ce qui dégage une puissance, foncièrement ambivalente, dont les effets peuvent être bons ou mauvais selon l'utilisation contextuelle qui en est faite. Pour revenir au problème du mal, sa causalité est identifiée comme multiple. On reconnaît ainsi de nombreuses sources possibles aux malheurs<sup>28</sup> : ancêtres mécontents, heurts dans la famille, sorcellerie, possession par des esprits de plusieurs sortes, vœux réalisés non honorés, etc. Le traitement de l'infortune se fait soit par disjonction (exorcisme) soit par jonction (adorcisme<sup>29</sup>). La relation au divin également, par l'invocation (reconnaissance d'une disjonction), ou la possession (jonction). On voit se profiler un schème de structuration de l'expérience, plus implicite, consistant à identifier le divin, l'autre et le malheur, selon un principe de multiplicité, à les catégoriser selon un principe d'ambivalence, et à entrer en relation avec selon les principes d'exclusion ou d'inclusion. Si l'on considère le *fihavanana*, « ethos de bon vouloir malgache » (Ottino, 1998), comme système d'identification, de catégorisation et de relation avec autrui, ce schème peut convenir. L'identification d'autrui se fait ainsi par une multiplicité de critères (par les ancêtres, les alliances, le territoire), et sa relation à lui par de multiples formes d'alliances entre non parents (parenté à plaisanterie, parenté de sang, etc.) qui permettent soit une inclusion, soit une disjonction d'autrui à l'entre-soi. L'autre est ainsi catégorisé de manière ambivalente, voire plurivalente selon la relation établie. D'ailleurs la conception de la personne fait également au sein de la parenté preuve d'une certaine ambivalence, puisqu'un parent possède une composante individuelle, qui le singularise et le différencie, et aussi une composante holiste, ses os, et qui représente « une sorte de propriété collective » au lignage (Bloch, 1993).

L'analyse des deux visions dévoile ainsi des rapports (conception et relation) homologues au divin, à l'autre et au mal. Cette homologie, qu'on la constate au sein du Réveil, ou de l'*ethos* malgache non chrétien, demande à être expliquée. Une réponse ne peut ici qu'être amorcée : le rapport au divin, à l'autre, et au malheur est toujours un traitement plus global de l'altérité.

---

27. Ou *hasy*, selon les dialectes.

28. Ce que Koechlin (1975, p. 169) traduit par les « blocages », les « freins » de l'existence.

29. Dans la terminologie de L. de Heusch (1971), l'*adorcisme* désigne « le retour de l'âme », ou « l'injection d'une âme nouvelle », dans le cadre respectivement du chamanisme et de la possession.

### Ordre et désordre ?

Après avoir dressé cette typologie d'inspiration structurale, il faut maintenant en souligner les limites. De la méthode employée découlent en effet quelques inévitables nuances. L'articulation de trois « modalités de structuration de l'expérience » (identification, catégorisation, relation) (Descola, 2005) à trois notions (le divin, l'autre, le mal) a été mis en évidence, et constituée en paradigme (trois principes clés liés entre eux). Cette découverte s'est faite à partir de certaines parties saillantes car explicites, d'un paradigme du Réveil (l'identification d'une divinité et d'une cause du mal unique ; le principe d'exclusion). Dans un deuxième temps, on a cherché à tester le schème sur le discours de Lala, et par extension sur son « monde vécu ». Ce projet est légitime dans la mesure où l'identification, la catégorisation et la relation au « divin », à « autrui » et au « mal » sont des problèmes qui se sont sans doute toujours posés à l'humanité, de manière plus ou moins consciente et formulée. Cependant, la mise à jour de principes clairs et distincts relève déjà d'une forme de pensée particulière qui, dans une certaine mesure, achoppe sur une autre. La recherche de correspondance terme à terme d'un schème qui s'applique certes assez bien à rendre compte au moins d'une partie de la cosmologie du Réveil, peut s'avérer hasardeuse en ce qui concerne ce que l'on hésite déjà à définir comme une religion.

Quand l'affirmation de l'Un, par réaction et négation, induit un paradigme de simplicité, l'affirmation du multiple est le signe d'un sens de la complexité, et d'un scepticisme. D'après Morin, « le paradigme de simplicité met de l'ordre dans l'univers, et en chasse le désordre », ce que l'on voit bien à l'œuvre dans le prosélytisme du Réveil. Cependant, gardons-nous bien d'opposer à cet ordre, par routine structuraliste, un « désordre » inhérent aux cultes de possession. Ainsi pour B. Hell (1999) le « chamane-possédé » (l'auteur nie la pertinence de la distinction) utilise le « ferment du désordre » pour maîtriser les aléas provoqué par le « désordre de la surnature », tandis que « le prêtre symbolise l'ordre, et le chamane-possédé le désordre ». Cette analyse en miroir du monothéisme et de la nature ne rend pas compte d'un univers complexe constitué d'êtres à la puissance ambivalente, dont les rencontres sont bonnes ou mauvaises selon des contextes changeants – univers en tout cas dépourvu d'une philosophie « nécessité du désordre ». Le désordre malgache s'affirmerait davantage à travers la figure du sorcier (*mpamosavy*), opposé à la parenté étendue du *fihavanana*.

D'autre part, l'idée de multiplicité de la divinité, qui semble bien impliquée par certaines formules rituelles, n'est pourtant pas bien attestée... des expressions courantes vont plutôt dans le sens de la singularité que de la pluralité. Il est probable que la prédication chrétienne ait joué un rôle, mais, plus généralement, il faut remarquer que les idées des *ombiasy* sont influencées depuis des siècles par des textes musulmans où il est question d'un Dieu unique.

Dans les plus anciens manuscrits *sorabe* de la côte sud-est<sup>30</sup> (dont les textes remontent peut-être au XVI<sup>e</sup> siècle) le mot *Zañahary* est employé régulièrement pour traduire l'arabe *Allah*. Il est notable aussi que dans les contes d'origine, le créateur est souvent présenté comme un roi suprême (sans dogmatisme : les récits explorent plusieurs programmes possibles ; il y a aussi des récits clairement dualistes dans lesquels deux divinités, l'une céleste l'autre terrienne, se partagent l'œuvre de création). Il faut donc insister sur la polysémie du mot *zañahary* : ce n'est pas parce que ce mot est employé pour les esprits de la possession, les ancêtres, et même toutes les choses étonnantes, qu'on doit supposer que les locuteurs mettent tous ces sens sur le même plan. Pour rester dans le cadre conceptuel fixé, on se doit donc de reconnaître une unité dans la multiplicité<sup>31</sup>, en ce qui concerne la manière dont la culture malgache pré-chrétienne conçoit et organise son rapport au monde et à autrui.

L'hypothèse de l'existence d'invariants structuraux inconscients est en outre inutile pour rendre compte des oppositions contrastives constatées par la comparaison du *fifohazana* et de la religiosité malgache. En l'occurrence, elle est surtout bien plus sujette à caution que l'analyse historique proposée par F. Raison-Jourde (Rakotomalala & al, 2001, chap. III). Par une fine contextualisation, l'historienne rend intelligible la genèse du mouvement du Réveil malgache. En résumé, l'effondrement de la monarchie merina à l'issue de la première guerre contre la France (1883-85) entraîne une profonde crise sociale marquée par les épidémies, et la recrudescence des cultes ancestraux (palladiums, possession) chez les campagnards. En réaction à ces deux facteurs, les mouvements de réveil brandissent « prophétisme et guérison : les armes contre la maladie et les esprits possesseurs ». C'est ainsi que F. Raison-Jourde note que « l'argumentaire de ces hommes et femmes de la parole développe un message, une pratique, opposés terme à terme à ceux des cultes ancestraux ».

Le Réveil est ainsi une force réactive, comme son nom même l'indique, et en tant que tel, il est une négation de ce que la religiosité malgache affirme. Dans les visions de Haova et de Lala, cette différence affleure nettement. Le discours du Dieu paradisiaque de Haova affirme la supériorité de la vie éternelle au royaume de Dieu par négation de la vie terrestre : « Renoncez à la vie sur terre, parce que ce n'est pas ça qui est vrai ». Haova ressuscitée a la mission de propager cette parole. Par opposition, les esprits de Lala l'empêchent d'accéder au *Numéro madio soa* (« très pur / propre »), et la renvoient chez elle avec la force de guérir : « il faut que tu te mettes à nos métiers ». Si « force et immanence définissent la religion païenne » (Augé, 1982), on serait tenté de préciser force active, et caractériser le christianisme par les notions de force réactive et de transcendance. Dans son *Nietzsche*, G. Deleuze note qu'« il appartient essentiellement à l'affirmation d'être elle-même multiple, pluraliste, et à la négation d'être une, ou lourdement moniste » (1965, p. 25). Les mouvements de réveil sont fondamentalement réactifs, ils s'opposent à ce qu'ils

30. Sur ces écrits malgaches anciens voir les mises au point de L. Munthe, 1982 ; M. Rajaonarimanana, 1990.

31. Ce qui s'accorde avec le « paradigme de complexité » d'E. Morin.

ne sont pas. Ils représentent une radicalisation des tendances chrétiennes à la réaction (principe de dualité), au monisme (unicité) et à la transcendance (disjonction).

Sociologiquement, le prosélytisme du Réveil remporte, on l'a vu, un succès certain, en réussissant à se hisser sur la scène du pouvoir. N'est-ce pas, entre autres, parce que le pouvoir se définit également comme une force réactive ? Mais l'influence du Réveil se fait également sentir, à des degrés divers, sur la créativité rituelle populaire. Certains principes sont alors repris et réinterprétés. L'exemple de Lala le montre, par l'exagération de certains traits rituels, tel l'obsession de la souillure, la répétition du jugement, la désignation *Neny Lala*, la pratique systématique de l'exorcisme avant l'adorcisme, le recours à une morale, la pratique de l'écriture inspirée par des esprits *mpaminany* (« prophètes »), etc. Le succès d'un certain Dofotera dit Moasibe, dont les œuvres antisorcières ont couvert la zone vanillière du Nord-Est dans la seconde moitié des années 1970, ne peut s'expliquer sans faire référence au Réveil. Ce guérisseur avait en effet entrepris de soigner à l'échelle administrative, par village, en donnant comme cause unique de tous les maux, la sorcellerie (Mouzard, 2003). Cependant, son travail consistait à trier les charmes et les esprits en bons et mauvais, et à ne neutraliser que les seconds. Dans les faits, le Réveil n'apparaît ainsi pas seulement comme une force de réaction, mais aussi de réactivation, et de réinterprétation d'institutions locales.

Il ne s'agit là que de la proposition inachevée d'un outillage conceptuel. Cette ébauche exprime une volonté de rendre manifestes et intelligibles les positions idéelles et pratiques prises par différentes religiosités à l'égard de problèmes fondamentaux. Si les paradigmes proposés renvoient chacun aux deux grands ensembles que sont le monothéisme et le « paganisme », leur composition mutuelle, et leur extension à d'autres notions, doit pouvoir s'observer à l'échelle d'unités analytiques plus restreintes. Dans le cas présent, l'influence de différentes mouvances du christianisme sur les activités de Lala se perçoit sans doute d'abord au niveau matériel, à travers des objets (tabernacle, catéchisme), mais aussi à un niveau plus idéal. La tendance à une médiation maximale résulte ainsi probablement de l'universalisme chrétien. Cependant, cette tendance à l'universalisme se fait par extension, non par réduction. Le principe d'unité dans la complexité est donc conservé, mais comme amplifié par celui de l'unicité. Le multilinguisme de Lala (observable dans le texte malgache) en est un trait.

### **La mort temporaire visionnaire**

Mais revenons à notre objet de départ, le phénomène de mort fugitive et visionnaire. Il évoque les rites de passage, tels que formalisés par A. Van Gennep. Il y a un siècle, l'éminent folkloriste écrivait : « le schéma complet des rites de passage comporte en théorie des rites *préliminaires* (séparation), *liminaires* (marge) et *postliminaires* (agrégation) ». Ces trois phases (S, M, A) correspondent ici respectivement à la mort, le séjour temporaire dans l'au-delà

avec vision, et le retour à la vie. De plus, le but d'un rite de passage est l'acquisition d'un nouveau statut social, ce qui est bien le cas pour Haova, qui devient *mpiandry*, et Lala, qui devient *tromba*. S'ajoute à cela le repérage par le comparatiste de « l'idée de mort et de renaissance » dans de nombreux rites de passage. Cependant, il s'agit alors d'une « représentation dramatique » (Van Gennep, 1909), tandis qu'ici, la mort est réelle, ou du moins considérée comme réelle, et non ritualisée.

En fait, la ritualisation n'est pas absente des deux expériences malgaches, puisque l'entourage enclenche le « réconfort » (S), puis des funérailles (M) pour Haova, et les cérémonies du *rombo* et du *vakilela* (A) pour Lala. Remarquons que du côté du Réveil, la fonction des rituels mis en œuvre l'est à rebours du schéma des rites de passage, puisque l'on ignore les desseins de Dieu. Du côté du *tromba*, on est en accord avec l'événement, bien que toujours dans l'ambivalence et le scepticisme. C'est que cette idée de mort et de renaissance occupe comme on l'a vu une place plus commune dans ce cadre que dans celui des mouvements de Réveil.

Les expériences de Haova et Lala relèvent plus précisément d'une sous-catégorie des rites de passage : l'initiation, et plus précisément l'initiation religieuse, par laquelle sont élus les médiateurs entre les humains et les entités extra-humaines. Mais dans le cas présent, il faut distinguer deux moments de l'initiation : un moment « sauvage » (la mort visionnaire), et le moment de domestication que lui apporte l'institution religieuse, soit le *vakilela* de Lala, et la consécration de Haova en tant que *mpiandry* (Bastide, 1975). La mort temporaire est instituante, mais non instituée. Elle évoque culturellement la mort plus symbolique de l'initiation. L'idée de mort y est présente, parfois aussi la mort réelle. Ainsi, J. Bonhomme (2005) note récemment à propos du Bwiti Missoko (Gabon) que « le voyage initiatique est un périple dangereux, une mort temporaire qui voisine toujours avec la mort réelle ». La notion de « mort réelle » doit être précisée. Il y a un siècle, R. Hertz (1907) fut le premier sociologue à le faire remarquer : « Quand il s'agit d'un être humain, les phénomènes physiologiques ne sont pas le tout de la mort. À l'événement organique se rajoute un tout complexe de croyances, d'émotions et d'actes qui lui donne son caractère propre ». Hertz note l'existence de toute une « période intermédiaire quasiment absente dans les sociétés modernes ». Pendant cette période transitoire des funérailles, le défunt n'est ni totalement vivant, ni totalement mort. À la limite, ce constat de J.-L. Lambert (2002-2003) à propos des Nganasse (Arctique sibérien) peut être généralisé : « tant que le rituel des funérailles n'est pas accompli et bien accompli, le défunt n'est pas encore intégré à la société des défunts. Le défunt récent peut ainsi se ranimer ». Bloch (1993) pousse plus loin le décentrement du point de vue sur la mort, en arguant que « Hertz ne remet jamais en cause la conception de la mort comme fait ponctuel » et que, dans beaucoup de sociétés, mourir « peut être une expérience relativement familière, et les frontières entre la vie et la mort n'y sont pas très nettes ». En effet, la notion de mort peut être beaucoup plus englobante que

dans une conception scientifique<sup>32</sup>. Pour certains, même « quand quelqu'un dort, il est déjà mort. Le sorcier arrive et te trouve déjà mort malgré le cœur qui bat » (au Gabon, Bonhomme, 2005). Le sommeil, l'initiation, la possession, le chamanisme, les funérailles, etc., toutes ces expériences s'articulent à la notion de mort, et aux conceptions concernant les composantes de la personne. Cependant, si l'on se doit de ne pas généraliser d'une construction culturelle aux autres, on a également tout intérêt à ne pas englober trop de significations derrière le mot de mort, au risque de la mort du mot. Si l'on peut définir la mort comme une séparation, une distribution, et aussi une transformation des composantes de la personne en fonction des composantes du cosmos, la mort irréversible qui entraîne la décomposition du corps, est un phénomène évidemment nettement distingué.

Dans l'annonce du salut chrétien, c'est par un passage à travers la mort que l'homme est rédimé en accédant à la vie divine<sup>33</sup>. Pas question donc d'aller et retour, comme dans le *finoa gasy*, où les esprits de la possession *tromba* sont des morts – encore que dans le culte même on évite soigneusement de déclarer cette mort, euphémisée par tout un vocabulaire rituel qui en fait des *tsioke*, des « souffles », des « vents », ou des *zañahary*, des « divinités », etc. Cependant le phénomène de mort passagère y est interprété en terme de résurrection opérée – plus ou moins occasionnellement selon les mouvances – par Dieu, dans le sens d'un miracle. L'entourage de Haova et de Lala trouve ainsi à rapporter leur expérience morbide à une institution ou à un événement religieux, liés à des conceptions différentes de la mort.

Le phénomène de mort visionnaire avec renaissance est connu de beaucoup de sociétés humaines, sous une forme plus ou moins instituée. M. Detienne note qu'Aristote (*Eudème*) et son disciple Cléarque de Soles (*Traité du sommeil*) rapportent chacun une anecdote de ce qu'il appelle « catalepsie », et qu'au Lycée, on expérimente, à l'instar d'Empédocle et de Pythagore, cette mort temporaire afin d'apporter la preuve de la séparation de l'âme et du corps (Detienne, 1958, p. 128). L'helléniste en vient à « admettre que les phénomènes, qui, dans la pensée d'Aristote, de Cléarque et peut-être aussi d'Héraclide sont l'objet d'observation, sinon d'expérience, ont été, en réalité, dans certains milieux religieux, subjectivement éprouvés et vécus en pleine conscience ». Descola (2005, p. 171 et suivantes) pose comme universelle la « séparation entre un soi interne et un soi physique » en fondant son propos d'une part sur des « états rares de dissociation » (mémoire, rêve, « quasi mort », etc.), et d'autre part sur le fait que « toutes les langues opèrent une distinction

32. On sait que, même pour la médecine, la mort ne peut être considérée comme un changement d'état instantané ; les spécialistes parlent plutôt d'un « processus de mourir », décrit comme une succession de phases, le seuil qui constitue le passage irréversible demeurant dans une large mesure incertain.

33. C'est la doctrine en particulier de Paul : « Ignorez-vous que nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, c'est en sa mort que nous avons été baptisés ? Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort, afin que, comme Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, de même nous aussi nous marchions en nouveauté de vie. » (Romains 6, 3-4, trad. Segond).

entre un plan de l'intériorité et un plan de la physicalité ». En ce qui concerne l'activité onirique, celle-ci n'est pas toujours assimilée à une dissociation provisoire de la personne dans les théories indigènes. Les études éditées par G. Charuty (1996) montrent par exemple qu'en Chalcidique, rêver c'est « être visité par » (conception que nous retrouvons chez Lala), alors que les théories mongoles assimilent le rêve à une libération de la force vitale... En revanche, la « quasi mort », que l'on retrouve dans toute la littérature sur le chamanisme semble toujours vécue comme une décorporation et un voyage dans un autre monde. Si ce trait est systématique de l'élection chamanique, on en trouve très peu mention dans les études sur la possession en général, qui signalent une élection progressive par la souffrance, plutôt qu'une « rupture décisive » motivant la consultation du médiateur. La mort temporaire, commune dans les expériences chamaniques, paraît exceptionnelle dans la possession. Cette différence plaide-t-elle en faveur de la validité de la célèbre opposition introduite en France par L. de Heusch ? La théorie structuraliste est nuancée par une étude soigneuse des faits (les mêmes rituels mettant parfois en jeu alternativement les deux démarches), mais la distinction reste opératoire de manière idéaltypique<sup>34</sup>. Le cas de Lala, précisément, présente la combinaison d'une élection de type chamanique avec le statut de possédée.

La reconnaissance d'une mort temporaire et visionnaire implique une théorie de la mort admettant, d'une part la possible réversibilité de la mort avant l'accomplissement des funérailles, et d'autre part l'existence d' (au moins) un monde des morts, depuis lequel ces anciens vivants peuvent entretenir des échanges avec leurs descendants. D'autre part l'usage social de cette expérience est lié à celui du rêve. Certaines personnes ont la capacité de faire de certains de leurs rêves un usage divinatoire, curatif, ou simplement interprétatif, d'une réalité qui concerne toujours d'autres, plus ou moins proches. À cet égard, on attribue au mort temporaire-visionnaire, perçu comme un rêveur paroxysmique, un statut non plus de simple transmetteur de messages à des proches, mais d'acteur sur le plan du traitement de l'infortune. Cette mort amorce une initiation de manière sauvage, qu'un rituel doit achever afin de parfaire ce nouveau statut.

Mais le phénomène existe-t-il aussi à « l'état brut », de manière totalement non-instituée ? En Angleterre, l'expérience de mort temporaire et visionnaire a été identifiée et décrite en 1975 par le psychiatre R. Moody sous le nom de « *Near Death Experience* » (NDE). Moody a publié une série d'ouvrages qui tentent d'attribuer aux NDE un usage social. La tournure « spiritualiste » et thérapeutique que Moody a donnée dès l'origine au NDE semble quelque peu la discréditer aux yeux de la recherche scientifique, au moins de ceux des sciences

---

34. R. Bastide (1972, p. 101) notait déjà : « la typologie de Luc de Heusch [...] représente plus une structure de pensée qu'une structure de l'effectivité [...] l'opposition « adoricisme » – « exorcisme », [...] est plus celle d'images idéales, au sens wébérien du terme ». Voir également à ce sujet la « Note sur les chamanes et médiums de quelques groupes thai » de R. Pottier, in Condominas (dir.), 1973.

humaines<sup>35</sup>. En France, ce que l'on nomme généralement EMI pour Expérience de Mort Imminente, est étiqueté « ésotérique » ou « psi », et n'a motivé qu'une étude pluridisciplinaire dirigée par une anthropologue (Mercier, 1992). Dans cet ouvrage, l'intérêt pour le sujet reste cependant empreint d'un désir de transcendance – déplacé dans le cadre d'une étude anthropologique – dont on cherche fâcheusement à convaincre le lecteur : la récurrence d'invariants visuels et émotifs dans les récits de NDE serait une preuve suffisante de leur existence réelle<sup>36</sup>. L.-V. Thomas, président de l'association IANDS<sup>37</sup>-France à l'origine de cette publication, revient sur les EMI à la fin d'une autre, plus récente et académique. Il note qu'« en dépit des ressemblances qu'offrent les NDE dans le monde, les images vécues restent en rapport étroit avec le stock de représentations, de symboles, d'idées résiduelles emmagasinées par le sujet et en relation avec son cadre socio-culturel » (Thomas, 2000, p. 120). Les visions de Haova et de Lala confirment cette propriété. Bien que les contenus visionnaires soient opposés, des motifs récurrents dans les récits de NDE s'y retrouvent, comme les lueurs pour Haova, et la limite qu'il lui est interdit de franchir pour Lala (ce dernier motif commun aussi à l'expérience visionnaire du Bwiti).

Dans les sociétés pour lesquelles la notion de NDE a été récemment définie, l'expérience de la mort temporaire et visionnaire pose problème, parce que le sujet ne dispose pas de références cosmologiques bien établies. Surtout, le sentiment de dissociation qu'induit cette expérience est institutionnellement caractérisé comme pathologique, et non par exemple comme un appel divin. Pour le rescapé, cet épisode visionnaire constitue donc une remise en question totale de ses valeurs, croyances, et vision du monde. Selon les individus, l'issue sera plus ou moins favorable, du sentiment de plénitude dans la renaissance, à la désorientation complète. Pour avoir du sens, une expérience de mort temporaire et visionnaire doit être (au moins) rapportée à une théorie de la mort. Or de la « crise de la mort » (Morin, 1951) à la « mort désaffectée » (Baudrillard, 1976) puis « la mort comme gouffre de sens » (Le Breton, 2007), il faut bien avouer que le rapport à la mort en Occident s'avère peu serein. Ainsi notre société s'applique-t-elle à la masquer le plus possible. En outre, l'individu se heurte à l'incrédulité et au jugement de son entourage, qui ne connaît pas de rituel postliminaire capable d'établir sa réagrégation dans la société. L'expérience de mort temporaire et visionnaire est donc actuellement individuellement et socialement peu profitable, dans les sociétés qui n'en cherchent que l'explication causale, la normalisation spiritualiste, ou lui réservent un traitement psychothérapeutique. Pourtant une expérience que l'on voudrait faire passer pour individuelle et physiologique est bel et bien un appel au partage du sens.

---

35. Huit thèses de médecine ont été consacrées à ce phénomène en France, ainsi qu'une multitude d'études en sciences cognitives.

36. « Le vrai des expériences est suffisamment partagé pour devenir une hypothèse de réel », p. 46.

37. *International Association for Near Death Studies*, Association internationale pour l'étude des états proches de la mort.

### Bibliographie

- AUGÉ M., *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982, 336 p.
- AUSTNABERG H., *Shepherds and Demons. A Study of Exorcism as practised and understood by shepherds in the Malagasy Lutheran Church*, Ph.D., Theology, Stavanger, School of Mission and Theology, 2006, XIV-383 p.
- BASTIDE R., *Le Rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion, 1972, 263 p.
- , *Le Sacré sauvage*, Paris, Stock, [1975] 1997, 229 p.
- BAUDRILLARD J., *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976, 347 p.
- BLANCHY S., RAKOTOARISOA J.-A., BEAUJARD, P. & RADIMILAHY C. (dir.), *Les dieux au service du peuple : Itinéraires religieux, médiations, synchrétisme à Madagascar*. Paris, Karthala, 2006, 536 p.
- BLOCH M., « La mort et la conception de la personne », in *Terrain*, n° 20, 1993, p. 7-20.
- BONHOMME J., *Le Miroir et le Crâne. Parcours initiatique du Bwete Missoko (Gabon)*, Paris, CNRS, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2005, 250 p.
- CHARUTY G., « Destins anthropologiques du rêve », in *Terrain*, n° 26, 1996, p. 5-18.
- CONDOMINAS G. (dir.), *Chamanisme et possession en Asie du Sud-Est et dans le Monde Insulindien*. Fasc. 1 & 2, in *Asie du Sud-Est et Monde Insulindien*, n° spéc., IV-1 & IV-3, 1973.
- DAHLE L., *Specimens of Malagasy Folklore*, Antananarivo, A. Kingdon, 1877, XII-457 p., (Trad. L. Molet & D. Dorian, *Contes des Aïeux malgaches*, Paris, Institut des Langues et Civilisations Orientales, 1992).
- DESCOLA P., *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, 623 p.
- DELEUZE G., *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965, 101 p.
- DETIENNE M., « De la catalepsie à l'immortalité de l'âme : quelques phénomènes psychiques dans la pensée d'Aristote, de Cléarque et d'Héraclite », in *La Nouvelle Clio*, X-XII (3), 1958, p. 123-35.
- FAUBLÉE J., *Les Esprits de la vie à Madagascar*, Paris, P.U.F., 1954, 143 p.
- FEE S. & GUEUNIER N. J., « Le vocabulaire des *doany* de l'Androy. Langage des esprits et mots de l'étranger dans un culte de possession du Sud de Madagascar », in *Études Océan Indien*, n° 35-36, 2003-2004, p. 225-244.
- FLACOURT É. (de), *Histoire de la Grande Isle Madagascar. Avec une Relation de ce qui s'est passé es années 1655, 1656 et 1657, non encor veuë par la premiere Impression*, Paris, François Clouzier, 1661, 471 p.
- GUEUNIER N. J., « La Genèse de l'homme blanc. Récits d'origine du Sud-Ouest de Madagascar », in *Études Océan Indien*, n° 15, 1992, p. 227-259.
- HERTZ R., « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », in *L'Année Sociologique*, n° 10, 1907, p. 48-137. (Réédit. in *Sociologie religieuse et Folklore*, 1928.)
- HEUSCH L. (de), « Possession et chamanisme », in *Pourquoi l'épouser, et autres essais*, Paris, Gallimard, 1971, p. 226-244.
- JACQUIER-DUBOURDIEU L., « De la guérison des corps à la guérison de la nation : Réveil et mouvements évangéliques à l'assaut de l'espace public », in *Politique Africaine*, n° 86, 2002, p. 70-85.

- KOECHLIN B., *Les Vezo du Sud-Ouest de Madagascar. Contribution à l'étude de l'éco-système de semi-nomades marins*, Paris, La Haye, Mouton, 1975, 243 p.
- LAMBERT J.-L., *Sortir de la nuit. Essai sur le chamanisme nganassane (Arctique sibérien)*, Paris, Centre d'études mongoles et sibériennes, Anda, 2002-2003, 565 p.
- LARSON P.M., « Capacities and Modes of Thinking : Intellectual Engagements and Subaltern Hegemony in the Early History of Malagasy Christianity », in *American Historical Review*, n° 102 (4), 1997, p. 969-1002.
- LE BRETON D., « Passions modernes du risque et fabrication du sens », in T. Goguel d'Allondans, *Rites de passage : d'ailleurs, ici, pour ailleurs*, Ramonville-Saint-Agne, ERES, 1994, p. 81-86.
- MERCIER E.-S. (dir.), *La mort transfigurée. Recherches sur les expériences vécues aux approches de la mort (NDE)*, Ouvrage collectif de l'association IANDS-France, Préf. d'E. Morin, Postf. de L.-V. Thomas, Paris, Belfond, 1992, 525 p.
- MORIN E., *L'homme et la mort. Nouvelle édition*, Paris, Seuil, [1951] 1970, 351 p.  
 ———, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Seuil, 2005, 158 p.
- MOUZARD T., *Dofotera dit Moasibe, sa deuxième vie, ses œuvres. Pouvoir et sacré à Madagascar*, D.E.A., Ethnologie, EHESS, Paris, 2003, 125 p.
- MUNTHE L., *La Tradition arabico-malgache...*, Tananarive, T.P.F.L.M., 1982, 327 p.
- OTTINO P., « Le tromba », in *L'Homme*, n° 5 (1), 1965, p. 84-93.
- RAJAONARIMANANA N., *Sorabe. Traités divinatoires et recettes médico-magiques de la tradition malgache antemoro*, thèse, Études Africaines, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris, 1990, 4 vol.
- RAKOTOMALALA M., BLANCHY S. & RAISON-JOURDE F. (éds.), *Usages sociaux du religieux sur les Hautes Terres malgaches. Les ancêtres au quotidien*, Paris, L'Harmattan, 2001, 529 p.
- RAMAMONJISOA J.-B. I., *La Maladie et la Guérison chez les Masikoro de la région de Tuléar (Sud-Ouest de Madagascar). Diagnostiquer et guérir*, thèse, Études Africaines, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris, 1994, 2 vol., 359 + 537 p.
- SANNEH L., *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture*, Maryknoll, New York, Orbis Book, 1995, XIV-255 p.
- SHARP L. A., *The Possessed and the Dispossessed. Spirits, Identity, and Power in a Madagascar Migrant Town*, Berkeley, Univ. of California Press, 1994, XX-345 p.
- Tantaran'ny Fifohazana eto Madagasikara (Ny)* [« Histoire du Réveil à Madagascar »], Antananarivo, Trano Printy Fianganana Loterana Malagasy, 2001 [1<sup>e</sup> édit. 1972.], 269 p.
- THOMAS L.-V., *La Mort*, Paris, PUF, 2000, 128 p.
- TSIVOERY Z., *Tantaran'ny Fifohazana Ankaramalaza* [« Histoire du Réveil d'Ankaramalaza »], in *Tantaran'ny Fifohazana eto Madagasikara*, 2001, p. 179-265.
- VAN GENNEP A., *Les Rites de passage, étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation,*

*de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.*, Paris, Nourry, 1909 (Réimpr. Picard, 1981), IV-288 p.

## LES RÉCITS

### 1. LE RÉCIT DE HAOVA \*

#### *Ny zavatra hitako tany an-danitra (1980)*

1. (MAHAZOMANA :) [...] *O tane Fokapo<sup>1</sup> oo añe, fivondroña'è Tsiombe añe eo, Tandroy hirike añe zahay. O rakembako oo Haova ty añara'è efatse amby roapolo taoñe, zaho Mahazomanañe eneñe amby roapolo taoñe. Mikarama Ankazoabo añe zahay, mampianatse añe raho amy CEG Ankazoabo añe.*

2. *E. Ary ho tantaràñeko amy zay ary o fahagagàñe bey io, io nataon'Andranañahare ama'ay io, fa ndre ie ty mbe hitantara zay natao ty fañahi'è, zay nihitane an-dañitse añe, fa zay natao'ï vata'è eo, ty niala'è aiñe, zao tanatarañeko oo.*

3. *Telo andro taloha'è bonne année<sup>2</sup> lasañe teo iñe, narare mafe rakembako oñe, narare mafe ! Andro sabotse, lahady, tinainy, taloha'ï bonne année iñe eo. Ie hariva'ï tinainy iñe, fa nanjeke mafe i areteñe eñe, faritany atao Ankilimasy zao ty anomboha'è o areteñe eo aze, fa nahavy anay Ankilimasy añe eo, namonje ty fate ty longo'ay añe.*

4. *Le nandeseko amy zao ay reke baky Ankilimasy añe handeha Ankazoabo aty, fa Ankazoabo oo ro misy anay, mba hahazoako hoe : hikorakara aze, fañafoly, ahazoa dokotera, izay ty niazoko vetsevetse. Nañofako sarete amy zao re, le nandeseko re, Ankazoabo.*

5. *Ie avy Ankazoabo eo, le natory avao tamy hariva'ï alatsinainy iñe, ie maraindrai'ï talata iñe andro bonne année iñe, le nevhako re ravem-boasare vaho raven-kininy, le niandroa'è avao i rano reñe hoeke, le eñe. Ie re antoandro i bonne année iñe, niazondroro amy zao re, natory, an-traño ao reke, zaho an-tokotane atoy, an-tane atoy, le eo, i avy eo nisehoa'è Jesosy amy zao reke, arake tantarà'è aze, ka nanao ty ty hoeke hoe : « Ry manompo vavy ! Anio ihany ianao dia hesorina amin'ity tany befahoriana ity. »*

6. *Le niteny koa o Anjely io, le nanao izao koa hoe : « Izany, hoy izy, no tenin'ny Tompo : Anio ihany ianao dia hesorina amin'ity tany be fahoriana ity. »*

7. *Le nitaitse amy zao reke bakeo, niendrake, le tinoka'è amy zao raho : « Mahazomana ! Hoa re.*

- A ? Hoa raho.

- Avia moa. Hoa re. »

---

\* Le récit de Haova a été enregistré à deux reprises, la première fois à Tuléar, au domicile d'un prédicateur protestant, la deuxième fois dans une séance publique au temple de Miary, gros village voisin. Là, l'atmosphère était assez excitée : beaucoup d'assistants étaient venus avec l'idée qu'ils allaient voir de leurs yeux un prodige. Certains ont d'ailleurs été déçus de constater que la dame n'avait rien de bien extraordinaire... Malgré la différence d'ambiance entre les deux réunions, le message délivré était presque littéralement le même.

Le récit a été transcrit entièrement d'après le premier enregistrement. Un certain nombre de coupures ont été faites, pour épargner au lecteur une partie des nombreuses répétitions,

## LES RÉCITS

### 1. LE RÉCIT DE HAOVA \*

#### Ce que j'ai vu dans le ciel (1980)

1. (MAHAZOMANA :) [...] Ce pays de Faux-Cap<sup>1</sup>, dans le *fivondroña* de Tsiombe, nous sommes des Tandroy venant de là. Mon épouse s'appelle Haova, et elle a vingt-quatre ans, moi je suis Mahazomana et j'ai vingt-six ans. Nous sommes à Ankazoabo pour le travail : j'enseigne au CEG d'Ankazoabo.

2. Bon. je vais raconter maintenant le grand miracle que Dieu a accompli en nous, et elle-même, elle racontera ce que son âme a fait, ce qu'elle a vu dans le ciel, tandis que moi, je raconterai ce qu'a fait son corps, au moment où la vie l'a quitté.

3. Trois jours avant la *bonne année*<sup>2</sup> de l'an dernier [1980], mon épouse est tombée malade, et sa maladie était grave, mais vraiment grave ! C'était le samedi, le dimanche et le lundi avant la *bonne année*. Et, le soir du lundi, sa maladie est devenue encore plus grave. C'est à un endroit appelé Ankilimasy que sa maladie a commencé. Nous étions venus à Ankilimasy pour assister aux funérailles d'un de nos parents.

4. Alors je l'ai ramenée d'Ankilimasy à Ankazoabo, puisque c'est à Ankazoabo que nous habitons, pour pouvoir la soigner, pour avoir les médicaments, et le médecin. C'est ce à quoi j'ai pensé. J'ai loué une charrette et je l'ai ramenée à Ankazoabo.

5. Une fois à Ankazoabo donc elle a pu dormir, le soir de ce lundi. Et le lendemain matin mardi, qui était le jour de la *bonne année*, je lui ai fait une fumigation de feuilles d'oranger et de feuilles d'eucalyptus, et elle s'est lavée aussi avec la décoction des feuilles. Et puis, dans la journée de la *bonne année*, elle s'est endormie. Elle dormait, dans la maison, et moi j'étais dans la cour, à l'extérieur, et à ce moment Jésus lui est apparu, d'après ce qu'elle a raconté, et il lui a dit d'abord : « Ô servante ! Aujourd'hui même tu seras retirée de cette terre pleine de douleurs. »

6. Et l'Ange a parlé aussi :  
« Telle est, a-t-il dit, la parole du Seigneur : Aujourd'hui même tu seras retirée de cette terre pleine de douleurs. »

7. Alors elle s'est réveillée en sursaut, et elle m'a appelé :  
« Mahazomana !  
- Oui ?  
- Viens. »

---

figures d'insistance assez convaincantes à l'oral, mais vraiment inutiles à l'écrit. À quelques endroits, le récit donné à Miary ajoutait des précisions ou des détails supplémentaires ; ils ont été placés en notes à l'endroit auquel ils se rattachent dans le récit.

1. La séance commence par une petite présentation donnée par le mari de la visionnaire (dont on verra qu'au début il ne partageait nullement l'exaltation religieuse de sa femme). La première phrase est coupée : notre enregistrement n'a pas saisi les premiers mots.
2. En français dans le texte. C'est l'expression usuelle dans la région pour parler de la fête du Premier de l'An.

8. *Tsinara`é amako amy zao ary tsara`é Jesosy hoe :*  
 « *Ry manompo vavy ! Anio ihany ianao dia hesorina amin`ity tany be fahoriana ity. »*  
 (*Misy Anjely raiky koa miaraka amy Jesosy io, le niteny koa o Anjely io, nanao any zao hoe :*  
 « *Izany, hoy izy, no tenin`ny Tompo : Anio ihany ianao dia hesorina amin`ity tany be fahoriana ity. »*)
9. *Niarake niharo toman`ny re amin`io, mita`ny mitsara o raha ao amako :*  
 « *Alao atoy, hoe re, ty pasitora, alao atoy, hoe re, i mpiandry..., ze mpiandry azo`ô, hoe re, alao atoy iaby, ze kristiana azo`ô, hoe re, alao koa.*  
 - *E, hoa raho. »*
10. *Nilay amy zao raho amy antoandro`i bonne année i`ne, nandeha namonje pasitora a`ne, nangalake mpiandry a`ne, le niavy eo amy zao iereo. Eo.*
11. (MPANONTANY :) - *Ka inareo moa kristiana, va jentilisa ?*  
 (MAHAZOMANA :) - *Fa kristiana zahay ami`io. Fa tamy Paka lasa`ne teo i`ne, here`é Paka henanike etia`ne, tamy 79 i`ne, Paka 79 i`ne, i`ne ty nanaova`ne aze batisa. Ary tami`i`ne koa ro nanaova`ne ahy..., ro nibebahako, fa izaho moa fa nivita kofermasio tamy Pasaka tamy 71 ty nahavita ahiko, voho tama`i`ne koa raho voho nibebake koa.*
12. *Le eo, le nivavake amy zao, nihira, nihira, nivavake, le nanao fampaherezan`e<sup>1</sup> teo, le nametraha`i` Petera mpiandry ta`na`ne re tami`izay. Le vita ty famangia`i`ereo anay, le nandeha noly pasitora rey miarake amy mpiandry re`ny.*
13. *Le eo, le natory avao. Ary le nioma`ne amy zao raho, le niambi`ne avao, fa sarotse moa fa hoe : fate ro hoe ro hoavy eo arake tene`i` Jesosy io hoe : « Anio ihany dia hesorina amin`ity tany be fahoriana ity », hoy ty atao`i` Jesosy.*
14. *Nambenako amy zao tamy hariva`i` bonne année i`ne, amy talata i`ne, nambenako, tsy natory mihitsy raho, tsy niazon-droro mihitsy raho, fa fate zao moa tsy mampatahotse an-te`ña ? Aia roro ho azon-te`ña amy zay ?*
15. *Nambenako amy zao, vaky avao i ano..., i larobia maraindrai`ne i`ne.*  
 « *A, hoa raho, fa ty fivavaha`ne ty, raha hoe tolo`ne`ne mateteke, hoa raho, tokave`ne mateteke, hoa raho, Jesosy zao ka, naho marare, hoa raho, te`ña voa ty delira amy zao ka mahazo nofy Jesosy zao. Mbe ingo re mbe velo`ne avao ! »*  
 (*Zany moa nibebahako mafy zay teniko zay, fa fantatse zay fa tsy raha feon`Andriamanitra zany fa feon`i` devoly zany.*)
16. *Naho fa tamy larobia amy zao reke, tsy na`nahy amy zao re, nisalamalama amy zao reke, le nahavita niketreke avao, le nihina re tamy antoandro`i` larobia i`ne, deux janvier eo, ie re hariva ami`izao, hamoha aze amy zao raho fa hihina`ne, zoko amy zao re, akanjo`é fohy lava ta`na`ne ty moa, i`ne niakanjoa`é fe, nivalike i akanjo oy, ty fa mandre ambone farafara eo, treako nivalike i akanjo oy.*
17. *Nifohazeko amy zao re :*  
 « *Haova ! Hoa raho. Haova ! Hoa raho. »*  
*Tsy mamaly re fa ty ta`na`é avao ro atao`é ma`nambone e`ne ho raha hitili`ne i`ne, ata`é ma`nambone be a`ne ty ta`na`é.*

---

1. Le « réconfort » *fampaherezana* est, avec l'imposition des mains dont il sera question un peu plus loin, l'un des éléments de la liturgie des exorcistes du mouvement du Réveil, qui sont appelés les « bergers » *mpiandry*. Dans de nombreuses églises, le pasteur (qui administre

8. Elle m'a répété les paroles que Jésus lui avait dites :  
 « Ô servante ! Aujourd'hui même tu seras retirée de cette terre pleine de douleurs. »  
 (Et il y avait aussi un Ange qui était avec Jésus, et cet Ange disait :  
 « Telle est la parole du Seigneur : Aujourd'hui même tu seras retirée de cette terre pleine de douleurs. »)
9. Aussitôt elle a fondu en larmes, et elle m'a dit en pleurant :  
 « Fais venir le pasteur, fais venir aussi les 'bergers'..., tous les 'bergers' que tu peux avoir, fais-les venir, n'importe quels chrétiens que tu peux avoir, fais-les venir aussi. »  
 Et j'ai dit : « Oui. »
10. Alors, j'ai couru, c'était le milieu de cette journée de la *bonne année*, je suis allé chercher le pasteur, je suis allé chercher les 'bergers', et ils sont venus. Voilà.
11. (*L'INTERROGATEUR* :) - Et vous, vous étiez chrétiens, ou bien païens ?  
 (*MAHAZOMANA* :) - Nous étions déjà chrétiens à ce moment-là. Parce que c'était à Pâques de l'année d'avant, à Pâques de l'an dernier, de 79, qu'elle avait été baptisée. Et c'était à ce moment-là aussi qu'on m'avait fait... que j'ai fait ma conversion, parce que j'avais été confirmé à Pâques de 71, et c'est à ce moment-là que j'ai fait moi aussi ma conversion.
12. Alors, ils ont prié, ils ont chanté des cantiques, longtemps... Ils ont prié, et ils ont fait le 'réconfort'<sup>1</sup> : le 'berger' Petera lui a imposé les mains à ce moment-là. Puis, quand leur visite a été terminée, le pasteur et les 'bergers' sont repartis.
13. Alors, elle a pu dormir. Et moi je me suis préparé, pour veiller, parce que, n'est-ce pas, ce n'est pas rien qu'on vous dise : c'est la mort qui va venir, c'est la parole de Jésus. Il a dit : « Aujourd'hui même tu seras retirée de cette terre pleine de douleurs. »
14. Alors je l'ai veillée, ce soir de la *bonne année*, ce mardi, je l'ai veillée, je n'ai pas dormi du tout, je n'ai pas dormi un instant, parce que, n'est-ce pas, c'est la mort qui doit venir, est-ce que ça ne vous fait pas peur ? Comment est-ce qu'on pourrait trouver le sommeil ?
15. Donc j'ai veillé, et le jour a fini par se lever..., c'était le mercredi matin. Je me suis dit : « Oh, toutes ces prières, quand on est dedans sans arrêt, quand on n'a que Jésus tout le temps à la bouche - voilà ce que je me disais - on finit par délirer, et on voit Jésus en rêve. Pourtant voilà, elle est encore en vie ! » (Et de ces paroles je me suis bien repenti car après, j'ai su que ce n'était pas une voix qui vient de Dieu, mais une voix du diable).
16. Et, le mercredi, elle commençait à se remettre, elle allait un peu mieux, elle a pu faire la cuisine, et elle a pu manger à midi, ce mercredi *deux janvier* [1980], et le soir quand j'ai voulu la réveiller pour manger, j'ai trouvé qu'elle avait sa chemise à l'envers, sa chemise blanche avec des manches longues, elle l'avait mise, mais à l'envers, elle était couchée sur son lit, et je l'ai trouvée avec la chemise à l'envers.
17. J'ai voulu la réveiller. Je l'ai appelée :  
 « Haova ! Haova ! »  
 Mais elle ne répondait pas, elle levait seulement les bras comme pour s'envoler, elle levait bien haut les bras.

---

la paroisse) et les « bergers » (qui exercent le ministère de l'exorcisme et de la guérison) constituent comme ici une double hiérarchie qui collabore dans les circonstances où les fidèles demandent l'aide de leurs prières.

18. Fohazeko ndraike re, aoliñoliko tanako amy ty handri·ê amy zao, aoliñoliko, aoliñoliko :

« Haova ! Hoa raho. »

Tsy mamale mihitsy ndra raïke tsy miteny fa ty taña·ê ro avale·ê ahy.

19. Niendrake avao sady natahotse raho, le nandeha nilay amy zao raho, le rangahy atao Grévin zay, miarake lakoro ama·ây eo io, le nitsaràko ama·ê amy zao :

« Ao, hoa raho, i madamoko iñe, manjèke, hoa raho, ndre ty raha atao·ê aby, hoa raho, tsy fantako, hoa raho, na..., ndra ty fihetsehane aby, hoa raho, tsy haïko, hoa raho, mampatahotse ahy.

20. - Mariñe avao any, hoe re, teni·t Jesosy ama·ô maly iñe, Ramose, hoy ty ata·ê rangahy iñe tamako.

- Asa moa, hoa raho, fa ndao moa tika hañente aze ao. »

21. Le nandeha amy zao zahay. I rangahy iñe ty ami·to hisakafo, le napetrake aby moa i sakafo iñe, le nandeha mbeo amy zao. Ie niavy eo, nifohazeko ay zao, naoliñoliko amy ty loha·ê. Tsy namale re fa le ty taña·ê ro nataone ambone ho izao.

22. Ambone ho raha hitiliñe ey zany ty taña·ê ata·ê mañambone, taña·ê roe reo, fa sahala amy hoe olo hitiliñe mihitsy zany reke. Iñe avao ro avale·ê ahy, iñe avao ro avale·ê ahy.

23. « A, hoy ty atao·t rangahy iñe fa, handeha raho, hoe re, hangalake pasitora aña, hangalake mpiandry aña, hoe re, le hamanta mbamy dokotera aña raho, hoe reke. Ambeno eo, hoe re, vali·ô.

- Ndao moa rangahy, hoa raho. »

24. Lasañe amy zao i rangahy iy aña. Eo raho, sahira amy zao raho, nitsapàko mbamy ty vozo·ê mba hisy raha mitepotepo reñy, mbe mitepotepo heke, tsapàko mbantratra·ê eo, mbe misy raha mitepotepo. Betebete raho mitsapa i raha mitepotepo oy, betebete miherenkereñe avao iñy ao ty raha nitsapàko, fa ie tsy mivola fa ty taña·ê avao ro ata·ê mañambone naho fa ie ro fohazeko.

25. Ie re fa elaela aña, io toko·ê amy fito mahere fahaefa·ê eo hariva·t larobia iñe ie io, ie reke, lafa niela aña, nihozongozoñe amy zao re mitititike re, le avy amy mititse mafe indray mandeha amy zao reke, le mipelatse foty be amy zao ty maso·ê, le nikañake nitañataña be amy zao ty vava·ê.

« Ha ! Hoa raho. Io raha ty atao ty fomba·ê fate zao ? (Ty asako ajà ampela atao Zity zay te simbe ama·ây io, fa mbe zahay lakoro raïky avao moa ro mbe nitaity heke, fa mbe tsy niely amy tanàñe eñe i raha iñe.) Io, hoa raho, ty fomba·ô fate zao ?

- Asa, Ramose, hoe re, tsy fantako, hoe re, ty fomba·ô fate zao, hoe reke. »

26. Eo raho, nivalike amy zao anakampela iñe, tsy nihaïko aby ty fandeha·ê ty ni..., loha·ê, fa nivalike amy i anakampela iñe, nivali-po tanterake mihitsy i anakampela iñe. Le nivinonjeko la fa..., zaho moa mbo tsy nahatreza zao fate zao ndraïke laha tsy niañako raho, voho zay voho nahitavako hoe olo miala aiñe zao, olo mate zao.

27. Le nipetrake amy zao raho, an-kibo·ê eo, am-baniha·ê eo, fa hoe mba hañity ty vata·ê mahity soa zany, le naropoko amy zao ty tañako, tañako retoy mandropoke maso·ê iñe, tondrobeko retoy mañindry vava·ê iñe ho·t zao. Eo, tanako teo. Eo, eo, eo, ie re ela aña navelako amy zao ka, nipelatse ndraïke sady nikañake nisy raha nipoake zay am-po ty vava·ê aña.

« Ha, hoe raho, mate i ana·ôndaty io. »

18. J'ai essayé encore de la réveiller : je lui tournais la tête de côté et d'autre, en la tenant par le front, pendant longtemps, tout en l'appelant :

« Haova ! »

Elle ne répondait pas, rien ! Elle ne parlait pas, elle me répondait seulement en remuant les bras.

19. J'étais choqué et j'avais peur, alors tout de suite j'ai couru chez un homme qui s'appelle Grévin, qui habite la même cour que nous, et je lui ai dit :

« Il y a ma femme qui ne va pas bien du tout, je ne comprends pas du tout ce qu'elle a, et... , ses réactions je n'y comprends rien, ça me fait peur.

20. - C'était donc vrai, les paroles que Jésus vous disait hier, Monsieur, me dit cet homme. »

Je lui ai dit : « Peut-être bien, mais allons-y pour la voir. »

21. Alors nous y sommes allés. Il était sur le point de commencer à manger, il a laissé son repas, et il est parti. Il est venu, j'ai voulu réveiller ma femme, en lui tournant la tête de côté et d'autre, mais elle ne répondait pas, elle levait toujours les bras comme ça.

22. Elle les levait comme si elle allait s'envoler. Elle levait ses bras, ses deux bras, on aurait dit quelqu'un qui allait s'envoler. C'était ça la manière dont elle me répondait, seulement ça.

23. « Oh, dit l'homme, il faut que j'y aille, je vais chercher le pasteur, et les 'bergers', et je passe aussi chez le médecin. Reste avec elle pour la veiller.

- Oui vous pouvez y aller, voilà ce que je lui ai dit. »

24. Le voilà parti. Et moi je suis resté là, tout désespéré. Je lui palpais le cou pour voir si son pouls battait encore. Et en effet son pouls battait encore. Je lui palpais la poitrine, on sentait que ça battait encore. Tantôt je palpais un endroit pour sentir les battements, tantôt je touchais à un autre endroit, mais elle ne parlait toujours pas, quand je voulais la réveiller, elle continuait à lever les bras.

25. Alors, au bout d'un moment, il pouvait être à peu près sept heures et quart, ce soir du mercredi, au bout d'un moment elle s'est mise à trembler, à frissonner, et voilà qu'elle a eu un frisson plus fort, une seule fois, et ses yeux sont devenus tout blancs, et sa bouche s'est ouverte toute grande.

« Ah ! J'ai dit : c'est donc comme ça la mort ? (J'ai dit ça à Zity, une jeune fille qui habitait avec nous : elle aussi elle habitait la même cour que nous, et c'était elle qui avait été la première alertée, parce que la nouvelle ne s'était pas encore répandue dans la ville.) C'est donc comme ça la mort ? »

Et elle me dit : « Moi, je ne sais pas, Monsieur, je ne sais pas comment c'est la mort. »

26. Et moi je suis là, avec la jeune fille qui se trouve mal, et moi j'étais complètement dépassé devant..., elle est complètement choquée, elle se trouve mal, la jeune fille. Alors je me suis occupé d'elle..., et moi, vous savez, depuis ma naissance, je ne m'étais jamais trouvé devant quelqu'un en train de mourir, c'était la première fois que je voyais quelqu'un en train d'agoniser, en train de mourir.

27. Alors, je me suis assis au niveau de son ventre, de ses reins, dans l'idée de maintenir son corps bien allongé, et avec mes doigts je lui ai fermé bien les yeux, et avec le pouce je lui ai pressé sur la bouche comme ça pour qu'elle soit bien fermée. Je suis resté là comme ça, à la tenir avec la main. Et au bout d'un moment je l'ai laissée, et à un moment elle a ouvert les yeux une fois, et sa bouche s'est ouverte tout grand, et on a entendu comme quelque chose qui éclatait au fond de sa bouche. Je me suis dit :

« Oh ! Cette fois ma femme est morte. »

28. *Le nipetrake am-bania·è eo ndraike raho, le hiniliko, le nitanako ela bey teo, nitanako ela bey. Zaho ambone mipetrake an-tro·è eo iñe, miharo mivavake aho te ami·ïo, mivavake raho te ami·ïo, mivavake raho te ami·ïo.*

29. *Eo, eo, eo, eo, eo... Ie ela aña amy zay ie, inty amy zay rangahy iña boake aña.*

« *Aia, hoa raho, pasitora iña ?*

- *Aha, mbe aña re, hoe re, mbe misakafo iereo, hoe re te zoeko amy zay pitrake niavy eo raho mbe misakafo iereo, hoe re.*

- *E, hoa raho. Ie, hoa raho, fa nimate re, hoa raho.*

- *Fa nimate ? Hoy ty atao·ï rangahy iy.*

- *Fa nimate, hoa raho. Te anteo ao moa, hoa raho. »*

30. *Te antea·è amy zao fa mate ie ami·ïo, fa niala aña, fa vita vizity re ami·ïo, fa mate tanterake. Nilay ndraike koa rangahy iña nandeha nimpoly aña. Le nañarake aze koa anakampela·è atao Colette zay, ana·ï rangahy atao Grévin io, miarake lakoro ama·ÿy eo io. Nilay ndraike koa reke.*

31. *Nandeha nangalake aña amy zao, le mbe zoene mbe misakafo aña aby pasitora iña, mbe nihinaña heke, nihinaña he, nanasa tañaña, niakanjo, mbe aña ty nandehana·è ka boake an-traña aña mandra-pahavy amiko atoy, mbe aña ty nionjona·iereo hatra amy mpiandry iña aña... Fa ela bey atoy, fa ela bey iereo zay voho niavy... voho niavy eo. Fa niely amy zao raha iña amy quartier misy anay iña, fa nahare iaby ze olo quartier Tsaramandroso Ankazoabo ao.*

32. *Ee, fa nivory amy zao, fa nifeno, ty mban-tany eo, fa fate moa ka ! [...] Ee, avy amy zao ry pasitora naho fa ela bey atoy, le pindrake nilitse amy zao pasitora ao, Rodany Rasoafiavy ty añara·è, le mpiandry iray, mpiandry atao hoe Rakotozafy Paoly mivaly io, semby mpiandry iereo amy vali·è io, le voho ana·è pasitora zay, voho Ramose amy Loterana zay. Io ty nilitse an-traña ao iña. Le niboake aby ndaty iña laha fa niavy ry pasitora reña. Le pindrake nilitse pasitora le nitsapa tañaña aze amy zao.*

« *Mate, hoe re, zazavave eo, hoe re. »*

33. *Le nivavake amy zao pasitora, nivavake pasitora, nivavake pasitora, nivavake pasitora iña, nivavake, nivavake, nivavake..., ie ela bey aña amy zao, le, le mihira amy zao, le nifandimbedimbe hira, nivavake, nihira, nivavake, fandimbedimbe teo, fandimbedimbe teo. Ie ami·ïo fa mate mitsalalampatse te·ïo le fa tsy misy raha mihetseke ndra raïke, ty taña·è fa nanintsina aby.*

34. *Sady nipaiako aby aby ze raha misy mitepotepo ama·è iña amy ty fiaña amy amy ty vatan-teña etoy, mbamy vozo·è eo tsapàko misy mitepotepo, tsy misy ! Amy tratra·è eo, le fa niangoay moa raho, tsy mba nisy raha nivetsevetseko mba ho veloña koa.*

35. *Eo. Ie ela aña, tokone fa ho tampetse angamba fivavahaña iña hoe : laha fa vita fivavahaña iña zay voho hikarakara i fate iña, hampandro aze, hanafotse aze, zay..., zay ñy teña dinin-keviko zay, ary tsy maintsy ho zay moa ty ho natao teo..., nipelatse amy zao ty maso·è, ie nipie, mipie ho io, nipelatse, nañente amy zao, fa tsy mañente mihetseketseke, fa mañente avao amy tany raïke avao, le eo.*

36. *Mañente eo avao, mañente eo avao, an-tany raïke avao ty aña·è. Le tsinapako amy zay, niendrake amy zao raho, fa ataoko ho veloña, hoa raho. Nitsinapako amy zao ze raha tokony misy mitepotepo, entea mbo tsy misy raha mitepotepo.*

28. Et je suis resté assis au niveau de ses reins, en lui tenant la bouche fermée. Je l'ai tenue comme ça longtemps, toujours assis au niveau de son ventre, et en même temps je priais, je priais pendant tout ce temps-là.

29. Ça a duré longtemps... Et finalement l'homme est revenu. Je lui ai demandé :

« Alors, où est le pasteur ?

- Il est encore là-bas, ils sont en train de manger. Quand je suis arrivé là-bas je les ai trouvés en train de manger.

- Ah, j'ai dit, oui, de toute façon elle est morte.

- Elle est morte ? (C'est l'homme qui me pose la question.)

- Oui, elle est morte. Regarde. »

30. Il regarde, il l'examine bien et il voit qu'elle est morte, la vie l'a quittée, elle est tout à fait morte. Alors l'homme est reparti là-bas en courant. Et sa fille, qu'on appelle Colette, est partie avec lui, la fille de ce Grévin qui partageait la même cour que nous. Elle est partie aussi.

31. Ils sont repartis chercher le pasteur, et ils l'ont trouvé encore en train de manger. Il a fini de manger, et puis il s'est lavé les mains, et puis il s'est habillé, et puis ils ont encore fait un détour depuis leur maison jusque chez moi : ils sont passés chercher les 'bergers'... Et ça fait qu'ils ont mis longtemps, vraiment longtemps avant d'arriver. Et la nouvelle s'était déjà répandue dans le quartier où nous étions. Dans notre quartier d'Ankazoabo, à Tsaramandroso, tout le monde était déjà au courant.

32. Alors, voilà les gens qui sont réunis, une foule, qui était là dans la cour. C'est comme ça quand il y a un mort, n'est-ce pas. [...] Et c'est à ce moment-là que le pasteur est arrivé, après bien longtemps, c'est à ce moment qu'il est arrivé, ce pasteur, qui s'appelle Rodany Rasoafiavy, avec un 'berger' qui s'appelle Rakotozafy Paoly, qui était venu avec sa femme. Ils sont tous les deux 'bergers', lui et sa femme. Et puis il y avait aussi un instituteur de l'Ecole luthérienne. Voilà ceux qui sont entrés dans la maison. Quand le pasteur est entré, tous les autres gens sont sortis. Et dès qu'il est entré, le pasteur lui a touché la main, et il a dit :

« Elle est morte. »

33. Alors le pasteur s'est mis à prier, et il a prié très longtemps, vraiment très longtemps... Et après ces longues prières, il a commencé à chanter des cantiques, et il a alterné les cantiques et les prières comme ça pendant très longtemps... Et elle, elle était morte, elle était étendue, il n'y avait plus rien qui bougeait, et ses mains étaient complètement froides.

34. Et moi j'avais bien cherché sur tout son corps si on ne pouvait plus trouver son pouls, si elle n'avait pas encore un peu de souffle, j'avais touché sur son cou pour voir si on pouvait sentir le pouls, mais rien ! Et sur sa poitrine. J'avais perdu l'espoir. Je n'avais plus la moindre idée qu'elle aurait pu retrouver la vie.

35. Voilà. Et longtemps après, je crois que c'était au moment où les prières devaient être finies, quand on a fini les prières et qu'on allait commencer à s'occuper du corps, à le laver, à l'habiller, c'est là..., c'est à ce moment-là, il me semble bien, oui c'est sûrement à ce moment-là..., alors ses yeux se sont ouverts, elle a cligné des yeux comme ça, ils se sont ouverts et elle a regardé, mais son regard ne bougeait pas, elle fixait un seul endroit, et voilà.

36. Elle continuait à regarder tout le temps comme ça, à fixer un seul endroit. Alors je l'ai touchée. J'étais bouleversé, à ce moment-là j'ai pensé qu'elle allait revivre. Je l'ai touchée partout où je croyais qu'on pouvait sentir battre son pouls. Mais il n'y avait encore aucun battement.

37. *Eo. Ie re ela aña amy zao, avy le nitañy amy zao reke, avy le nijanoñe fivavahaña i hira iña, lafa nitañy reke, zay voho nitohizaña ndraike. Nitañy amy zao re nivalivaly re, taña·è ata·è mañañabo aña sahala amy i ho niala ay voaloha·è eña, mivalivaly :*

« *Mm, hoe re. Mm, hoe re... »*

*Mivalike atỳ, mivalike atỳ, mitakatse mañañabone ndraike ata·è manao hoe taña·è roe rey.*

38. *A voho i miola amy zao re ambone farafara eo iña, mañaly ho latsake ambany etia amy simà ambany atoy ambone farafara eña iña, fa zaho mipetrake amoro·l..., ila·è farafara i eo.*

39. *A, lafa ho latsake re, tanako amy ty vozo·è amy zao, a voho tindriako mafe ambone farafara eo, tsy nitàko zay ! Nefa ze ajampela mahiahia raty io ro tsy tako ? Teña fara ty ozako, fara ty ozako mihitsy ty manindry azy ambone farafara eña... Tsy nitàko zay !*

40. *O, nisy here amy zay, nandesene nifoatse amy zao raho, nitiliña amy zaho raho, nandese·è mbamy..., vaho misy latabatse zay tan-doha·è, am-pandreaña eo, somary avaravara·ò fandreaña eo, an-dohandoha·è eña fe misy lalaña ty añañaña·l·l farafara iña vaho latabatse eo...*

41. *Nandese·è mitiliña mbeo amy zao raho. Avy nampitenene ty raha tsy ampoampoiziko avao ty nitenenako hoe :*

« *Io baiboly, hoa raho, paliave·è eo. »*

42. *Pindrako nitene baiboly raho le, niketrake amy zay, naleme re. Le namboareko ambone farafara eo ndraike, le vita re. Le vali·l mpiandry Rakotozafy Paoly io ro nañome aze i baiboly io.*

43. *Eo. Le nitana·è eo amy zao. Le lia tsy nitomañy sasa reke, tana·è eo amy zao an-tratra eo baiboly iña.*

44. *Ie niavy eo amy zao, la nasori·è boake an-kandri·è eo amy zao, nata·è ambany tratra·è eo..., natao·è lakroa raha boake an-kandri·è eña, le natao·è ambany tratra·è mbeo, nasori·è hazo fijalia an-tratra·è eo zany baiboly iña. Eo amy zao re, tsy nitañy amy zao re.*

45. *Eo, eo, eo, eo. Ie re elaela aña amy zao, mitoka ahy amy zao re :*

« *Mahazomana !*

- *A, hoa raho.*

- *Alao atoy, hoe re, ty pasitora, alao atoy, hoe re, mpiandry iereo, ze kristiana azao·ò ka alao atoy, hoe re.*

- *Fa io, hoa raho, fa nalàko, hoa raho, re.*

- *Eka, hoe re.*

- *Intoaña aho, hoy atao·l pasitora eña. Intoaña aho, hoy atao·l mpiandry iña.*

- *Eka, hoe re. Izaho, hoe reke... »*

46. *Le ie amy zay, voho ie amy zao [...] ro hitantara ze nihita tan-dañitse taña, ary ze rehake nampandesen'Andriamanitra aze, sy nampandese·l Jesosy aze, ary ze zavatra nihita·è, ie indray ro hitantara aze.*

47. *Ary ie mitantara [...] ze nihitane tan-dañitse aña eo, mirekedreketse ty lela·è, sahala amy zao hoe..., naho fa ie mirehake zany hoe hitantara iña mirehake re bakeo miteleña ive koa, mirehake amy zao re bakeo miteleña ive..., mitsatotsatoke ty reha·è fa tsy manao asa·è zao mitantara le mitohy soa zao ty ataoe·è ty resa·è fa mirekedreketse, zay ty atao ty lela·è. [...]*

37. Voilà. Et encore longtemps après, elle s'est mise à pleurer. Quand elle a commencé à pleurer, les prières et les cantiques se sont arrêtés, et puis après ils ont repris. Elle pleurait et elle se tournait en levant les bras comme elle avait fait la première fois, quand la vie l'avait quittée. Elle se tournait en faisant :

« Hom, hom... »

Elle se tournait de tous les côtés, et elle levait les bras comme si elle voulait attraper quelque chose, elle faisait comme ça avec ses bras.

38. Et parce qu'elle s'agitait sur le lit comme ça, elle risquait de tomber du haut du lit sur le sol en ciment. Et moi j'étais assis à côté d'elle, le long..., sur le côté du lit.

39. Et comme elle allait tomber, je la tenais par le cou comme ça, et je la plaquais fort sur le lit, mais je n'arrivais pas à la retenir ! Comment ? Une jeune femme toute maigre, sans force, et je ne pouvais pas la retenir ? J'y mettais toute ma force, j'y mettais toute ma force, pour la plaquer sur le lit. Je n'arrivais pas à la retenir !

40. Et alors, elle avait une force à ce moment-là ! D'un coup elle m'a soulevé en l'air, et j'ai volé, elle m'a entraîné avec..., il y avait une table à la tête de son lit, vers le nord par rapport au lit, du côté de la tête du lit, mais il y avait un espace entre le lit et la table...

41. Donc elle m'a soulevé à ce moment-là, et elle m'a fait voler. Et je ne sais pas ce qui m'a inspiré de dire :

« C'est la bible, là, qu'elle veut. »

42. Et dès que j'ai prononcé le mot de bible, elle est redescendue aussitôt, elle s'est calmée. Je l'ai installée sur le lit, et c'était fini. Et c'est la femme du 'berger' Rakotozafy Paoly qui lui a donné la bible.

43. Voilà. Elle a pris la bible dans les mains. Et là elle ne pleurait plus. Elle tenait la bible sur sa poitrine.

44. Et une fois qu'elle a eu la bible, elle a tracé un signe de croix avec, en commençant par son front, et en allant jusqu'en bas de sa poitrine : elle a tracé une croix avec la bible sur sa poitrine. Et elle est restée comme ça. Elle ne pleurait plus.

45. Elle est restée comme ça, et au bout d'un long moment, elle m'a appelé :

« Mahazomana ! »

J'ai dit : « Oui. »

- Va chercher le pasteur. Et va chercher les 'bergers', et tous les chrétiens que tu trouveras. Amène-les ici. »

J'ai dit : « Ils sont déjà ici. Je suis allé les chercher. »

- C'est bien. »

Et le pasteur a dit : « Je suis là. »

Et le berger aussi a dit : « Je suis là. »

Et elle a dit : « C'est bien. Moi alors... »

46. Mais là, c'est elle qui va [...] raconter ce qu'elle a vu dans le ciel, et le message que Dieu lui a fait porter, et que Jésus lui a fait porter. Et toutes les choses qu'elle a vues, c'est elle qui va les raconter.

47. Et quand elle racontait [...] tout ce qu'elle avait vu dans le ciel, elle avait la langue engourdie, comme disons..., quand elle parlait, elle avalait sa salive, et alors elle pouvait parler un peu, et puis elle avalait encore une fois sa salive..., son récit était tout haché, ce n'était pas comme maintenant quand elle raconte, son récit se suit bien. Là c'était tout haché, voilà comment elle parlait. [...]

48. Ingo amy zao koa ary reke hañome fahafaham-po antikañe, ze nihita·è tañe, fa tsy hisolo vava aze kosa raho, fa ie miatrike antikañe zao, ie ro hitantara ze nihita·è tañe sy zay nire·è boake amin'Andriamanitra aña sy boake amy Jesosy aña. [...]

49. (MPANONTANY :) - Zay ny filazan'ny vadinao ny momba ny fahafatezanao, ka..., ahoana ny..., inona ny zavatra hitanao tany an-danitra ?

50. (HAOVA :) - Ny zavatra hitako tany an-danitra, Tompoko, dia izao. Vonona raho hañafa-po anareo. Zavatra hitako, tamin'ny antoandron'ny bonne année, avy Jesosy Kristy, dia anjely anankiray.

51. Laha avy Jesosy la nitsangaña an-dohako eo re, i anjely iñe nitsangaña an-tomboko eo. La nanao ho zao ty Jesosy :

« Ry mpanompovavy, anio ihany ianao dia hesorina ambonin'ny tany ty. »

La niteny koa i anjely iñe :

« Izany dia izany ny tenin'ny Tompo, ry mpanompovavy. »

52. Hoy i anjely iñe tamiko. Le nivita·è iñe, la nandeha reke. Natahotse aho, le nitoka, arake nivolañin'i valiko teo zay.

53. Fahitako Jesosy tamin'io, tahake nofy io fahitako aze, amy andro bonne année antoandro amy roa amby folo iñe. Fa fahitako aze amin'ny harivan'ny larobia ao, io le tena vatane : tokone amin'ny ene sasane eo, misy raha miporiake miporiake zay amy ty lohako, miporiake miporiake raha iñe, la maleme, manday maleme amy zay raho amin'io.

54. Le avy eo :

« Meo ahy, hoa raho, lamba roa hameheako ty lohako. »

Le nifeheko lamba iñe ty lohako, vao maike nanjeke i raha ay.

55. Ie tokony ho amy ene sasane eo vasa, avy i Jesosy boake aña, ndraike anjely roe. Fahitako Jesosy amin'io, le tena vatane, tahake fahitako anareo zao aza ty fahitako aze tamin'io, amy hariva·t larobia ay. Ho zay koa fahitako anjely iñe, tahake fahitako anareo zao koa, le tena vatan'i anjely marina, ndraike tena vata·t Jesosy Kristy marina tamin'io.

56. Le mitsangaña tandrify an-dohako alohako ao koa i Jesosy tamin'io. Anjely rey, raïke atoako, raïke atoako, añaivo ao zany raho. Le nivolaña i Jesosy nanao an'izao :

« Ry mpanompovavy voaantso, hoe re, anio ihany anao dia hesorina ambonin'ny tany be fahoriana ity ka akarina any an-danitra, hoe re. »

57. La niteny koa i anjely rey :

« Izany, ry mpanompovavy voaantso, no tenin'ny Tompo : anio ihany ianao dia hesorina ambonin'ny tany be fahoriana ity, ka akarina any an-danitra. Nefa alohan'ny tsika handeha any, hoe re, alao akanjo·ò foty roy, akanjo. »

58. La nakanjòko amy zay i akanjo oy. Ka i akanjo oy io, mihantoña amy taly zay eo, ka ie mihantoña amy taly iy eo, maleme moa raho la, azony zaho marary mafy... Tarihiko amy zay amy taña·è i akanjo iy, latsake amy zay i akanjo iy, la amy trokeko eo.

59. Ie latsake amy troko oy avao ro tiaroko, fa laha ty niakanjòko i akanjo oy tsy tiaroko, nefa i akanjo oy niakanjòko avao, fe nivalike.

60. Ie le fa nilatsake an-troko eo i akanjo oy le nanao ho zao i anjely iy :

« Hitanao, hoe re, lalaña roy, hoe re, mazava miakatse an-dañitra aña roy, iñe, hoe re, ro hambantsika, hoe re. »

48. Et la voilà donc qui va nous donner satisfaction en racontant tout ce qu'elle a vu là-haut. Je ne vais plus parler à sa place, c'est elle-même qui va nous dire face à face tout ce qu'elle a vu là-haut et ce qu'elle a entendu là-haut venant de Dieu et de Jésus. [...]

49. (*L'INTERROGATEUR* :) - C'était donc le récit de ton mari sur la manière dont tu es morte, et... alors... quelles sont les choses que tu as vues dans le ciel ?

50. (*HAOVA* :) - Les choses que j'ai vues dans le ciel, Monsieur, les voici. Je suis prête à vous donner satisfaction. Ce que j'ai vu, dans cette journée de la *bonne année*, c'est Jésus Christ qui est venu, avec un ange.

51. Quand Jésus est venu, il était debout à ma tête, et l'ange était debout à mes pieds. Et Jésus a dit :

« Ô servante ! Aujourd'hui même tu seras retirée de cette terre. »

Et l'ange aussi a parlé :

« Telle est la parole du Seigneur, ô servante. »

52. Voilà ce que l'ange m'a dit. Cela fini, il est parti. J'ai eu peur, et j'ai appelé, comme mon mari vient de le raconter.

53. Et cette fois, je voyais Jésus comme en rêve, le jour de la *bonne année* à midi. Mais le soir du mercredi, là je l'ai vu corporellement : c'était vers six heures et demie, et il y avait quelque chose qui faisait comme une lueur, une lueur dans ma tête, quelque chose qui faisait comme une lueur, une lueur..., et je me trouvais toute faible, ça me rendais toute faible à ce moment-là.

54. Alors j'ai demandé :

« Donne-moi ce tissu, que je m'en ceigne la tête. »

Je me suis ceint la tête d'un tissu, mais ça me faisait encore plus mal.

55. Et quand il a été à peu près six heures et demie peut-être, Jésus est revenu, avec deux anges. Et cette fois je le voyais corporellement, je le voyais comme je vous vois maintenant, ce mercredi soir. Et je voyais les anges de la même façon, comme je vous vois, je voyais vraiment leurs corps, et celui de Jésus, cette fois-là.

56. Et cette fois-là aussi Jésus était debout au niveau de ma tête. Et les deux anges étaient l'un ici, l'autre là, et moi au milieu. Alors Jésus a parlé :

« Ô servante qui as été appelée ! Aujourd'hui même tu seras retirée de cette terre pleine de douleurs, et tu seras élevée au ciel. »

57. Et les anges ont dit :

« Telle est la parole du Seigneur, ô servante qui as été appelée ! Aujourd'hui même tu seras retirée de cette terre pleine de douleurs, et tu seras élevée au ciel. Mais avant que nous y allions, prends ce vêtement blanc et mets-le. »

58. Alors j'ai mis le vêtement blanc. Et ce vêtement, il était suspendu à côté à une corde. Il était suspendu là, mais moi j'étais tellement faible à cause de ma maladie... J'ai tiré le vêtement par la manche, et il est tombé, il m'est tombé sur le ventre.

59. Et je me souviens encore du moment où le vêtement est tombé. Mais du moment où je l'ai mis, ça je ne m'en souviens plus. Et pourtant je l'ai mis. Mais je l'ai mis à l'envers.

60. Et après que le vêtement est tombé sur mon ventre, l'ange a dit :

« Tu vois ce chemin ? Il est bien tracé pour monter jusqu'au ciel. C'est par là que nous allons passer. »

61. Lahafa nambara·è ho zao raha iñe, le nihitako lalañe ey, mazava soasoa zay lalañe iñe. La nandeha aloha amy zay ty Jesosy, niakatse mbeo. Tokony ho metatse raike sy sasane ty elañela·áy ndraike ry Jesosy, nandeha koa zahay, anjely raike atoako, anjely raike atoako, añivo·i anjely roe ey eo raho. Io tena vatan·i Jesosy, ndraike anjely rey.

62. Lasa amy zay zahay. Ty fandahana·áy mañambone mbeo mihodikodiñe ho zao le miakatse, mihodikodiñe ho zao le miakatse, mihodikody le miakatse... La avy andañitse añe amy zay zahay.

63. Ie zahay avy añe amy zay, voho hitako fahazavaña tsara zay ! Ary zaho mahiahia mahiahia raty hitanareo zao, tsy nahia raho fa nanjary soasoa, nanjary natanjake soasoa zay koa raho, miramirañe aby koa ty tareheko.

64. Lasa amy zay raho. Hitako amy zay fahazavaña soa ! Añe misy tane tahake tine, fe hafahafa tane añe, mazavazava, mazava soa zay ! Ary re tsy mafana tahake zao, sady re tsy manintsy tahake asotry rey fa soasoa zay reke. Ary hoe misy raha mamelomeloñe ty ain-teña soasoa zay reke.

65. Eo amy zay raho gaga. Misy akata mitiry amy tane ey zay, le, mahita i akata ay soasoa tsy manahake akata atoy re fa mangamanga, mangamanga maitsoitso soasoa zay ty ata·i akata ay.

66. Tahake zay koa fahazavaña añe, soa la soa lavitse re, sady zaho moa tsy mbo nahita fahazavaña soa tahake zay, ka tsy haiko fañoharañe aze ama·areo, hataoko zao hoe : hita·areo vao..., hazavaña soa aroa iñe, io ty mitovy ami·è. Izaho tsy mahita ho zay ka, tsy misy ty añoharako aze, ary tsy haiko ty fitene aze fa ataoko soa lavitse avao tsy marivorivo fahazavaña zao aza re.

67. Ary mino marina raho fa ndre andafy añe zao tsy misy fahazavaña tahake any zany aza, satria moa andafy añe ndre hoe Vazaha mahay raha zao, tsy raha hai·è hañova i masoandro oy moa... Fe re le tena soa marina re. Ie tsy misy tañanandroke mafana zao.

68. Nandeha amy zay ty Jesosy, la nandeha koa zahay nañarake aze, i Jesosy aloha·áy, zahay afara, anjely rey tsy afake amako. Lasa zahay, lasa zahay, ze omba·i Jesosy ro omba·áy.

69. Lasa zahay, lasa zahay, ie zahay avy aloha eo, nahita biby añondry, biby hoe : añondry soasoa zahay, biby maro be zay ! Nefa biby io, mahagaga ahy, soasoa le miramirañe aby tarehe·i biby rey, ary hoe raha namboarimboariñe iaby biby rey, manjary soasoa, vasa tarae ty fahazavaña soa aña iñe, tsy haiko manao akory. Lasa amy zay zahay. Fe biby rey mahihitse, sady mahay mivolañe biby rey.

70. Nandeha amy zay zahay, nañarake anay biby rey, nandeha zahay, nandeha zahay, nandeha..., ie avy aloha eo amy zay zahay, hitako amy zay traño be mbo marine vasa toy naho port roy aroy zay. Ty halava·i traño oy, na habevata·è, lava be traño iñe. Gaga amy zay raho mahita i traño iñe.

« Ha, hoe raho, mba traño bevata, hoe raho, sady lava bey. »

71. Ka zahay mañatoñatoñe traño iñe avao, sady amy traño iñe eo ro andahana·áy.  
[...]

61. Une fois qu'il me l'a indiqué comme ça, j'ai vu le chemin, et ce chemin était très bien tracé. Et Jésus est passé le premier, en montant. Et nous, nous marchions derrière Jésus à peu près à une distance d'un mètre et demi, et les anges étaient l'un ici, l'autre là, et moi au milieu, entre eux deux. Et Jésus était vraiment là corporellement, et aussi les anges.

62. Donc nous sommes partis. Et notre route montait avec beaucoup de virages, elle montait beaucoup beaucoup de virages... Et enfin nous sommes arrivés au ciel là-haut.

63. Et quand nous sommes arrivés là-haut, c'est là que j'ai vu une lumière qui était belle, mais belle ! Et moi qui étais toute toute maigre, toute moche comme vous me voyez maintenant, je n'étais plus maigre, j'étais devenue belle, bien grosse, et j'avais la figure radieuse.

64. Donc je suis partie. Et j'ai vu une lumière qui était belle ! Là-haut c'est une terre comme celle d'ici, mais bien différente, il y a une lumière, une lumière tellement belle ! Et il n'y fait pas chaud comme maintenant, mais il n'y fait pas non plus froid comme en hiver, c'est tout à fait bien. Et on dirait qu'il y a quelque chose qui vous rend tout à fait heureux.

65. J'étais là, stupéfaite. Dans ce pays, il y a une herbe qui pousse, mais qui n'est pas comme l'herbe d'ici, elle est verte, mais verte, d'un vert si beau ! Voilà comment elle est cette herbe.

66. Et c'est pareil pour la lumière. Elle est plus belle, de loin ! Je n'avais jamais vu une lumière aussi belle, je ne sais pas à quoi la comparer pour vous le faire comprendre, je ne peux pas dire : Vous voyez cette lumière là-bas, c'est beau comme ça. Non, je n'ai jamais rien vu de pareil, je ne trouve pas à quoi la comparer et je n'ai pas de mots pour le dire, je peux seulement dire qu'elle est tellement plus belle, il n'y a aucune lumière ici qui s'en rapproche.

67. Et je suis sûre que même dans les pays du delà des mers il n'y a pas de lumière comme celle-là, parce que même dans les pays du delà des mers, et même si les Blancs savent beaucoup de choses, comment est-ce qu'ils pourraient changer le soleil... Mais elle est vraiment tellement belle. Et elle ne donne pas de chaleur, elle ne chauffe pas.

68. Jésus est reparti, et nous à sa suite. Jésus marchait devant, et nous étions derrière, avec les anges qui ne me quittaient pas. Et nous avons continué, continué, en suivant toujours les pas de Jésus.

69. Nous avons marché, marché, et plus en avant nous avons trouvé un troupeau de brebis, mais des brebis tellement belles, et un troupeau tellement grand ! Et ces brebis, ce qui était étrange, c'est qu'elles avaient des figures radieuses. Et on aurait dit qu'on les avait refaites, ces brebis, elles avaient une apparence de beauté, peut-être à cause des reflets de cette si belle lumière, je ne sais pas comment ça se faisait. Et nous sommes repartis. Mais ces brebis, elles étaient intelligentes, elles savaient parler.

70. Nous sommes repartis, et les brebis nous suivaient. Nous avons marché, marché, marché..., et nous sommes arrivés à un autre endroit, où j'ai vu une maison, qui était grande ! comme d'ici au port<sup>1</sup> c'est encore plus près ! Tellement elle était longue, tellement elle était grande, cette maison ! En la voyant j'étais stupéfaite. Je me disais : « Oh ! Qu'est-ce que cette maison est grande, et qu'est-ce qu'elle est longue ! »

71. Et nous nous approchions de cette maison. C'était justement là que nous allions.  
[...]

---

1. Soit environ trois kilomètres.

72. Nandeha amy zay zahay mbeo. Lasa zahay, lasa zahay, ie zahay marine traño oy eo, enteako hoe itia amy zay ty tafotraño oy, mamirapiratse soasoa, mamirapiratse soasoa zay i tafotraño oy eo ! I tsy vifotsy, na tsy hazo, na tsy akata, fa tena soasoa mamirapiratse zay i tafotraño oy eo.

73. Gaga raho.

« Ha, hoe raho ! Ino hoe raho ty tafotraño bevata toy, hoe raho, mamirapiratse ? Zaho, hoe raho, fa tsy nahatrea... »

74. Satria moa raha tsy fihitan-teña ka, raha soa lavitse be, mbo tsy nahita zany ty mason-teña ! Hitako, anteako koa ty rindrin-traño iñe, volamena ty rindrin-traño iaby manontolo traño lava bey, sady bey, volamena aby ty rindrin-traño, iaby volamena. Sady hoe : misy nofonofon-draha zay ty amy rindrin-traño iñe, mipetapetake hoe raha mipetapetake ambone volamena ay eñe hoe raha nofonofon-draha zay.

75. Gaga raho.

« A ! Traño toy, hoe raho, le volamena aby iaby, le tsy mba misy hoe raha zao fa le volamena i iaby ? »

Eo amy zay raho, ka varavara'ï traño oy ro vitre fa tsy manahake vitre retine fe hafahafa soasoa mamirapiratse zay koa ty varavara'ï traño oy.

76. Nentea... Mirindriñe i varavara'ï traño oy zahay eo, ie narine eo amy zay zahay, nisokake ho aze avao i varavaratraño oy, tsy nisokafin'olo, tsy nisokafi'ï Jesosy, na tsy nisy raha nikitikitihi'ï Jesosy, fa nisokake ho aze avao i varavarañe ey.

77. Le nidity amy zay ty Jesosy, le nidity amy zay koa zahay. Ie zahay tafidity añate traño oy ao, voho meke mihatsara ty añate traño oy ao, voho meke namirapiratse ty añate traño oy ao, voho meke nihanintsintsy ty añate traño oy ao.

78. Gaga raho. Ka tsy nahita sezy zahay laha fa nidity. Ie zahay fa elaela eo voho..., fa am-pañivoane traño oy eo, niboake aby ze sezy volamena aby zay ! la nifeno i traño oy, feno sezy volamena aby zay.

79. Le eo amy zay :

« Mipetraha, hoe ty Jesosy. »

Le nipetrake raho amy sezy iy eo. Ie raho nipetrake amy sezy iy eo, la nitsorofotse añy amy zaho raho, le efitse an-tratrako etia ty falemeleme'ï sezy<sup>1</sup> iy eo.

80. Natahotse raho, nitsanga.

« Ha ! hoe raho, ndra hoe sezy malemeleme zao ka nitsorofotse le ho efitse an-tratrako etia raho ?

- Mipetraha, hoe ty Jesosy. »

Le nipetrake raho.

81. Le nipetrake raho. Avy amy zay ty Andriamanitra zao boake añe, fe i tsy hitako ty niboaha'ê fe i fa eo avao ro hitako. Avy Andriamanitra boake añe. Ty volo'ê manahake volo'ï Jesosy iy. Ndra ty somo'ê manahake somo'ï Jesosy, fe lava bey ty aze. Ndra ty tarehe'ê manahake tarehe'ï Jesosy miramirañe soasoa avao koa, faie re fa antitse fe tsy misy volofoty ndre raika.

1. Parlant à Miary, Haova avait ajouté quelques détails qui montrent que c'était la maison toute entière qui était douée de vie : *Lahafa nipetrake eo raho, miaiñe i sezy iy, miaiñe i sezy iy, miaiñe. 'Ha ! ho raho, sezy toy ro miaiñe ?' Gaga amy zay raho. Miaiñe. La enteako amy zay i sezy iy la miebotsebotse sezy io le miaiñe io. Anteako koa i sezy iy iaby manontolo oñy, miaiñe iaby sezy io. Ze raha amy traño iaby miaiñe, ndre traño oo miaiñe iaby, misy fonon'ainne iaby, ndre hetae eo... ndre... lahafa raha añe miaiñe iaby...* « Quand je me suis

72. Nous marchions toujours. Nous avons continué, continué, et une fois tout près de la maison, j'ai regardé, et voilà que le toit de cette maison brillait, et qu'il était très beau. Il brillait, il était beau, tellement beau, le toit de cette maison ! Il n'était pas en tôle, ni en bois, ni en herbes, mais il était beau, brillant, le toit de cette maison.

73. J'étais étonnée. Je me disais :

« Ah ! Qu'est-ce que c'est que ce toit si grand, et qui brille ? Jamais je n'ai vu... »

74. Parce que, n'est-ce pas, c'était une chose que je n'avais jamais vue, une chose de loin plus belle..., jamais mes yeux n'avaient rien vu de pareil ! En regardant les murs de cette maison, j'ai vu que ces murs de cette maison tellement longue, et tellement grande, ils étaient entièrement en or. Les murs étaient tout en or. Et puis ceci : il y avait sur ces murs comme de la chair, qui était plaquée dessus, partout ; au-dessus de l'or, c'était comme de la chair qui était plaquée dessus.

75. J'étais étonnée. Je me disais :

« Oh ! Cette maison est toute entière en or, il n'y a rien d'autre, seulement de l'or ? »

Je restais là. Et la porte de cette maison était en verre, mais pas le verre ordinaire dont nous avons l'habitude, non, elles étaient en verre d'une autre sorte, très belle et brillante.

76. En regardant... La porte de cette maison était fermée, et quand nous sommes arrivés tout près, elle s'est ouverte toute seule, cette porte. Personne ne l'a ouverte, ce n'est pas Jésus qui l'a ouverte, et il n'a appuyé sur aucun bouton, non, la porte s'est ouverte toute seule.

77. Alors Jésus est entré, et nous aussi nous sommes entrés. Et une fois entrés, la maison est devenue encore plus belle, l'intérieur de la maison brillait encore plus, et à l'intérieur de la maison il faisait encore plus frais.

78. J'étais étonnée. Et en entrant nous n'avons vu aucune chaise. Mais quand nous avons été dedans un petit moment..., quand nous sommes arrivés au milieu de la maison, alors voilà ! des chaises d'or sont sorties de partout, et la maison en était pleine, elle était remplie de chaises d'or partout.

79. Alors, à ce moment-là, Jésus a dit :

« Assieds-toi. »

Je me suis assise sur une des chaises. Et quand je me suis assise sur cette chaise, je m'y enfonçais, je m'y enfonçais jusqu'à la poitrine, tellement elle était moelleuse, cette chaise<sup>1</sup>.

80. J'ai eu peur, alors je me suis relevée. Je me disais :

« Oh ! Qu'est-ce que c'est que cette chaise tellement moelleuse que je m'y enfonce jusqu'à la poitrine ? »

Mais Jésus a dit : « Assieds-toi. »

Je me suis assise.

81. Donc je me suis assise. Et à ce moment-là, voilà, c'est Dieu qui est venu. Il est apparu, je ne sais pas d'où il était venu, je ne l'ai vu que quand il était là. Donc Dieu est venu. Ses cheveux étaient comme ceux de Jésus. Sa barbe aussi est comme celle de Jésus, mais elle était beaucoup plus longue. Et sa figure aussi était comme celle de Jésus, une belle figure radieuse. Mais lui, il était plus vieux, et pourtant il n'avait pas un seul cheveu blanc.

---

assise, la chaise respirait, cette chaise, elle respirait. Je me suis dit : 'Ah ! Mais cette chaise respire ?' J'étais bien étonnée. Elle respirait. Je la regarde alors, et je vois que la chaise était souple, elle respirait. Je regarde et je vois que c'étaient toutes les chaises : elles respiraient toutes. Et tout ce qu'il y avait dans la maison respirait, et la maison elle-même respirait, elle avait souffle de vie, et même le bois... et même... toute chose là-bas respirait... ».

82. *Le efetse an-tratra'è etia mañambany tsy hitako fa hoe rahoñe fotifoty, hoe rahoñe foty zay ty mba efetse an-tratra'è eo mañambany mbetiañe aña. Fa ty efetse an-tratra'è mañambone, zay ro hitako.*

83. *Ka ty an-tratra'è amy fo'è..., tandrife amy tratra'è ey ty fo'è zany, tahake afo reke, raha mazava tahake afo re. I raha ay fo'è, nefa ty raha mahagaga ahy tsy voatako nofo'è ey re, ndre taola'è tsy mahavoatakoñe fahazavaña amy fon'Andranañahare ey, ndre taola'è tsy mahatakoñe aze, indrindra moa fa i akanjo oy. Nefa reke miakanjo le efetse amy vozo'è ey atoy. Tsy voatakotrin'iñe faha-zavaña..., tahake afo amy ty fon'Andriamanitra<sup>1</sup> eo.*

84. *Le avy eo amy zay..., gaga raho.*

« Ino hoe raho, ty raha tsy hita ty tombo'è toy ? »

*Tsy haiko re amin'io te hoe Ndrañahare zao. Gaga raho.*

« Ino hoe raho, ty raha tsy hita ty tombo'è toy ? »

85. *Eo amy zay rahoñe mañambanin'Andriamanitra ey zany, tahake rahoñe eo reke fa tsy miparatake fa miodikody ho zao re mañambone, le mizotso koa mañambany, miodikody koa mañambone, tahake zay aby ty mañodidiñe aze.*

86. *Le teo amy zay, eo amy zay re. Le nañatrike ahy soa iereo, ankavana'è ao ty Jesosy, le zao ty natao'ï Andriamanitra tamiko :*

« Mañetea ahy, hoe re... »

*Le nañete aze raho.*

« Ry mpanompovavy voaantso, hoe ty Andriamanitra tamiko, izaho, hoe re, atao hoe Andriamanitra. »

87. *Eo raho voho nahay :*

« A ! Andriamanitra zao, hoe raho, toy ? »

*Voho zay aho nahay fe tsy nivolañeko i raha ay fa nieretsereteko am-poko ao.*

« Kay, hoe raho, toy Andriamanitra zao ? »

88. *Le eo re nivola :*

« Ry mpanompovavy voaantso, hoe re, antony niantsoana azo, hoe reke, hanao ny asako bebe tokoa, hoe re, any ambonin'ny tany, hoe reke. Zay, hoe re, ty niantsoañe azo, hanao asako bebe tokoa re any ambonin'ny tany. Noho izany, hoe reke, lazao amin'olombelo rehetra, hoe re, ze zavatra hohita masonao androany, sady zay zavatra ho ren'ny sofinao. Noho izany, hoe reke, lazao, hoe reke, amin'ny vadinao, hoe reke, tsy mino, hoe reke... »

89. *(Ka valiko tia moa tsy raha nino fivavaha zao, le saki'è marina ty nanao ho zao aña trehan'ny mpiandry, aña trehan'ny kristiana aby : « Zaho, hoe re, tsy mino fivavaha zao naho tsy treako ty Jesosy. » Nefa fa intelo nihita'è amy nofy ty Jesosy, faie le mbe tsy nino avao reke.)*

90. « Ka lazao amy ze vady sahaza ho anao [Gn 2, 18] - sady io, hoe re, sahaza ho azo<sup>2</sup>, hoe reke - ze zavatra hohitanao zao. Fa laha re, hoe re, tsy mete mino, zaho, hoe re, mahay ze hataoko aze, hataoko bebe noho nataoko azo zao re, hoe re. Noho izany, hoe reke, zaho, hoe re, atao hoe Andriamanitra. Izaho, hoe re, namorona ny lanitra sy ny tany sy ny zavatra ao aminy [Gn 2, 1]. » [...]

1. Dans la version donnée à Miary, la description du cœur de Jésus parle du « moment où le soleil va se lever et où il y a comme de rayons délicats qui jaillissent partout, et ces rayons délicats sont lumineux... » lahafa terake moa i masoandro oy hoe misy tañataña'e miporiake madinidinike aby zay i, mazava zane tañataña'e madinidinike...

82. Et à partir de la poitrine vers le bas, je ne l'ai pas vu parce qu'il y avait comme un nuage blanc, c'était comme un nuage blanc à partir de sa poitrine vers le bas. Mais à partir de sa poitrine vers le haut, c'est ça que j'ai vu.

83. Et sur sa poitrine au niveau du cœur..., c'est-à-dire sur sa poitrine, à l'endroit du cœur, il avait comme un feu, quelque chose de lumineux comme un feu. C'était son cœur, mais ce qui m'a étonnée c'est qu'il n'était pas caché par sa chair, et les os non plus ne pouvaient pas cacher cette lumière qui est dans le cœur de Dieu. Ni les os, ni encore moins le vêtement. Et pourtant il portait un vêtement qui lui montait jusqu'au cou. Ça ne recouvrait pas la lumière..., comme un feu, qui est dans le cœur de Dieu.

84. Et alors..., j'étais étonnée. Je me disais :

« Qu'est-ce que c'est, cet être dont on ne voit pas les pieds ? »

À ce moment-là, je ne savais pas que c'était Dieu. J'étais étonnée.

Je me disais : « Qu'est-ce que c'est, cet être dont on ne voit pas les pieds ? »

85. Et puis voilà que ce nuage qui couvrait Dieu vers le bas, c'était comme un nuage, mais qui ne se dispersait pas, il s'enroulait en montant, et puis en descendant, et encore en remontant, et comme ça tout autour de lui.

86. Donc, il était là, il était là. Ils étaient juste en face de moi. Et Jésus était à sa droite. Alors Dieu m'a dit :

« Regarde-moi... »

Et je l'ai regardé. Et Dieu m'a dit :

« Ô servante qui as été appelée ! C'est moi qu'on appelle Dieu. »

87. C'est alors que j'ai su. Je me suis dit :

« Oh ! C'est lui, Dieu ? »

C'est à ce moment-là que j'ai su. Mais je n'ai rien dit. Je l'ai seulement pensé dans mon cœur.

« Oh ! C'est donc lui, Dieu ? »

88. Et alors, il a dit :

« Ô servante qui as été appelée ! La raison pour laquelle tu as été appelée, c'est que tu vas faire mon travail, mon très grand travail sur la terre. Voilà pourquoi tu as été appelée : tu vas faire mon travail, mon très grand travail sur la terre. Donc, annonce à tous les hommes les choses que tes yeux vont voir aujourd'hui, et aussi les choses que tes oreilles vont entendre. (Et il m'a dit encore :) Donc, annonce-les à ton mari, qui ne croit pas... »

89. (Et en effet mon mari ne croyait pas à la religion, il n'hésitait pas à dire en face des 'bergers', et en face de tous les chrétiens que tant qu'il n'aurait pas vu Jésus, il ne croirait pas à la religion. Et pourtant il avait déjà vu Jésus en rêve trois fois, mais il ne croyait toujours pas.)

90. « Alors, annonce-les au mari qui t'est assorti [Gn 2, 18] - et c'est bien lui celui qui t'est assorti<sup>2</sup> - annonce-lui toutes les choses que tu vas voir maintenant. (Et Dieu a continué :) Mais si lui, il ne veut pas croire, je sais ce que je vais lui faire. Aussi, je suis celui qu'on appelle Dieu. C'est moi qui ai façonné le ciel et la terre et toutes les choses qu'ils contiennent [Gn 2, 1]. » [...]

2. Citation du passage de la Genèse qui rapporte l'institution du mariage (Gn 2, 18). Dans la version malgache Dieu dit *hanaovako vady sahaza ho azy izy* « je lui ferai une épouse qui lui soit assortie ». Le nom malgache *vady* ne marquant pas le sexe, l'expression *vady sahaza ho azy* peut s'appliquer aussi au mari qui convient à la femme. Dieu confirme à Haova que Mahazomana est bien, par institution divine, son mari, et doit le rester. Mais il doit se convertir, et la mission qui est confiée à sa femme est dirigée en premier lieu vers lui.

91. *Naverin'Andriamanitra indroe teny io :*

« *Zaho Andriamanitra namorona ny lanitra sy ny tany sy ny zavatra ao aminy. Noho izany, hoe reke, manaova ny asako bebe tokoa ianareo, hoe re, any ambonin'ny tany, hoe reke. »*

92. *La naveriny indroe koa io :*

« *Manaova ny asako bebe tokoa ianareo, hoe reke, any ambonin'ny tany, hoe reke. Noho izany, hoe reke, lazao amin'olombelo rehetra, hoe reke, izany, hoe re, zay zavatra ho ren'ny sofinao sady zay zavatra ho hita masonao, hoe re. Satria, hoe re, anaovaña fahagagaña aminao zao, hoe reke, fa ny ainao mbo haverina aminao ndray, hoe re, mba hibebaran'olo, hoe re, sady mba hinoan'olo bebe tokoa, hoe reke, satria fa akeky, hoe re, ny fara andro io. »*

93. *Io la naveriverine mateteke io.*

« *Satria, hoe re, mba hibebaran'olo, fa satria fa akeky ny fara andro. Fa akeky, fa akeky, hoe re, ny fara andro io, hoe re, hitsaraña izao tontolo izao, hoe re. Noho izany, hoe re, izany añanovaña fahagagaña eo mba hibebaran'olo sady mba hinoan'olo. »*

94. *La nahavita io reke, le :*

« *Afoezonareo, hoe re, ny fiainana any ambonin'ny tany, fa tsy izy, hoe re, fa tsy haharitise mandrakizay fa, zavatra fandalovanareo avao, hoe re, ty any ambonin'ny tany, fa tsy izy, hoe re. »*

95. *Nahavita io ty Andriamanitra le nitsiñe. Le Jesosy koa ro niteny. Nandray koa ty Jesosy :*

« *Ry mpanompovavy voaantso, hoy ty Jesosy ! Zaho, hoy ty Jesosy, nanavotse ze olombelo ze nimaty, hoe re. »*

96. *Naveriny ndraike koa, naveriny indroe :*

« *Zaho, hoy ty Jesosy, nanavotse ze olombelo ze nimaty, hoe reke. Noho izany, hoe reke, afoezonareo, hoe re, ny fiainana any ambonin'ny tany, fa tsy izy rey, tsy haharitise, fa zavatra fandalovanareo avao, hoe re, ty any ambonin'ny tany, hoe reke. Afoezonareo, hoe re, ty any. Noho izany, hoe re, na ino hihatra amin'ny ainareo, na ino hidona amin'ny ainareo, hoe re, [...] mitokia amiko rery avao, hoe reke, fa raha mitoky amiko rery ianareo, hoe reke, vonona raho, hoe reke, hamonjy anareo sady hanavotse anareo. Sady matokisa re fa mahavotse anareo raho. »*

97. *La naveri'è nanao ho zao... Ie naveri'è indroe, la nanao ho zao koa reke :*

« *Na ino, hoe re, [mihatra] aminareo, na ino, hoe re, midona aminareo nefa tsy mitoky amiko, hoe reke, raha mivilivily nareo tsy mitoky amiko, zaho, hoe re, tsy ho afake hamonje anareo, hoe reke. Noho izany, hoe reke, minoa ahy nareo, hoe reke, sady manaova ny asako any ambonin'ny tany nareo, hoe reke. Afoezonareo ny fiainana any ambonin'ny tany fa zavatra fandalovana io. »*

98. *Nañontany ahy re le nanao ho zao :*

« *Fantatrao va, hoe re, ty zavatra ataonareo any ambonin'ny tany ? » [...] ]*

99. *Zaho tsy raha namaly ty tene'è fa ie ro nanao ho zao, namaly aze avao koa :*

« *Raha ataonareo any ambonin'ny tany, hoe re, miandry fahafatesana. Zay : miandry fahafatesana. Tsy misy koa raha ataonareo any ambonin'ny tany raha tsy miandry fahafatesana avao. Iza ho'aho, hoe re, mahasaky milaza amin'olombelona, hoe reke, hahasaky hilaza hanao hoe : tsy ho maty mandrakizay, fa ho velona mandrakizay, hoe re, tsy ho mate ? Iza, hoe re, mahasaky milaza ho zao : tsy ho maty fa ho velona mandrakizay any ambonin'ny tany ?*

91. Dieu a répété ces mots deux fois :

« C'est moi Dieu, qui ai façonné le ciel et la terre et toutes les choses qu'ils contiennent. Donc, faites mon travail, mon très grand travail sur la terre. »

92. Il l'a répété une deuxième fois :

« Faites mon travail, mon très grand travail sur la terre. Donc, annonce à tous les hommes les choses que tes yeux vont voir aujourd'hui, et aussi les choses que tes oreilles vont entendre. C'est que la raison du miracle que je vais faire pour toi - parce que la vie va t'être rendue - c'est pour que les hommes se repentent, et pour que les hommes croient plus, parce que les derniers jours sont tout près. »

93. Et ça, il l'a répété plusieurs fois.

« C'est pour que les hommes se repentent, parce que les derniers jours sont tout près. Ils sont tout près, tout près, les derniers jours, le moment où le monde sera jugé. (C'est ce qu'il a dit.) C'est pour cela que ce miracle va être fait, pour que les hommes se repentent et pour que les hommes croient. »

94. Ayant fini ces mots, il a dit :

« Renoncez à la vie sur la terre, parce que ce n'est pas ça qui est vrai, parce qu'elle ne durera pas pour toujours, parce que c'est une chose où vous ne faites que passer, ce qui est sur la terre, ce n'est pas ça qui est vrai. »

95. Ayant fini ces mots, Dieu s'est tu. Et c'est Jésus qui a parlé. Jésus a repris. Il a dit :

« Ô servante qui as été appelée ! C'est moi qui ai sauvé tout homme qui est mort. »

96. Il l'a répété une fois, et il l'a répété une deuxième fois :

« C'est moi qui ai sauvé tout homme qui est mort. Donc, renoncez à la vie sur la terre, parce que ce n'est pas la vraie, elle ne durera pas, parce que c'est une chose où vous ne faites que passer, ce qui est sur la terre. Vous devez y renoncer. Donc, quoi que ce soit qui puisse toucher votre vie, quoi que ce soit qui puisse affecter votre vie, [...] c'est en moi seul que vous devez avoir foi, parce que si vous avez foi en moi seul, je suis prêt à venir à votre aide et à vous sauver. Et soyez rassurés : je suis capable de vous sauver. »

97. Et il l'a répété comme ça... Il l'a répété une deuxième fois comme ça :

« Quoi que ce soit qui puisse vous toucher, quoi que ce soit qui puisse vous affecter, si vous n'avez pas foi en moi, si vous vous détournez sans avoir foi en moi, il ne sera pas possible que je vous sauve. Donc, croyez en moi, et faites mon travail sur la terre, parce que c'est une chose où on ne fait que passer. »

98. Il m'a interrogée. Il m'a dit :

« Est-ce que tu sais ce que tu fais sur la terre ? » [...]

99. Je n'ai pas répondu. C'est lui qui a parlé, qui a fait la réponse :

« Ce que vous faites sur la terre, c'est d'attendre la mort. Oui, c'est ça : attendre la mort. Vous n'avez rien à faire sur la terre que d'attendre la mort seulement. Qui donc, je le dis, qui est-ce qui ose déclarer aux hommes qu'ils ne mourront jamais, qu'ils vivront pour toujours, qu'ils ne mourront pas ? Qui est-ce qui ose leur déclarer qu'ils ne mourront pas mais qu'ils vivront pour toujours sur la terre ?

100. *Atako, hoe re, fa tsy misy olombelo hahasaky hanao ho zay, hoe re, satria, hoe re, tsy misy olombelo tsy ho mate, na be na kely, na vehivavy na lehilahy, ndra antitse na tanora, tsy maintsy ho faty aby avao. Zay, hoe re, ataonareo any ambonin'ny tany, hoe re, miandry fahafatesana avao. [...]*

101. *Noho izany, hoe re, na ino mihatra amin'ny ainareo, na ino [midona] amin'ny ainareo, laha mitoky amiko nareo, hoe reke, [...] hitanao, hoe re, ze traño tsara tarehy hita masonao zao ? Sady hitanao, hoe reke, ze zavatra tsara tarehy hita masonao zao ? Izao, hoe re, no itoera ze mitoky mafy amiko, hoe re, [...] satria zao no hitoerako, hoe re. Izao, hoe re, no atao hoe fiainana mandrakizay, hoe re, fahasambarana mandrakizay, hoe re. Zao, hoe re, ze zavatra tsara tarehy hita masonao zao, hoe re.*

102. *Fa raha tsy mitoky amiko kosa, hoe reke, ndra toy ino, hoe reke, ataone, hoe re, ndre ino manjò aze, ndre ino manjò aze, ndre toy ino, hoe reke, manjò aze any ambonin'ny tany nefa tsy mitoky amiko, lazaiko aminao, ny fiainana, hoe reke, hesorina aminy, nefa hatsipy amin'ny fahafatesana mandrakizay, hoe re.*

103. *Helo afo, hoe re, hanaly aze, hoe re. [...] Ndra ino ndra ino midoña aminy nefa tsy mitoky amiko fa mivilivily, hoe reke, ny ainy, hoe re, hesorina nefa hatsipy amin'ny helo afo, fahafatesana mandrakizay [Mt 18, 9 ; Ap 20, 15], hoe re. Zay no ho raisiny, hoe re<sup>1</sup>.*

104. *Ka noho izany koa, hoe reke, lazaiko aminao marina, hoe reke, ndra toy ino, hoe re, fijalianareo any ambonin'ny tany, ndra toy ino, hoe re, fijalianareo any ambonin'ny tany, nefa mitoky amiko, [...] matokisa ianareo fa tsy hoentinareo atỳ an-danitra ny fijalianareo fa havelanareo any ambonin'ny tany, hoe re, fa tsy handesinareo an-danitra atỳ, hoe re, ny fijalianareo. [...]*

105. *Tahake izay koa, hoe reke, ndra toy ino ny fahasambaranareo any ambonin'ny tany, nefa tsy mitoky amiko, ndra toy ino, hoe re, ny fahasambaranareo any ambonin'ny tany, nefa tsy mitoky amiko, ary ndre mitoky amin-java-tsoa any ambonin'ny tany, hoe reke, fa tsy mitoky amiko fa mitoky amin'izay zava-tsoa ananany, mitoky amin'izay zava-tsoa any ambonin'ny tany, fa tsy mitoky amiko, lazaiko aminao marina, hoe re, fa tsy handesinareo atỳ an-danitra kosa, hoe re, ny fahasambaranareo tany ambonin'ny tany fa havelanareo eo ambonin'ny tany, hoe re, [...] fa ny fahafatesana mandrakizay, hoe re, no ho raisinareo raha fa tonga atỳ, hoe re. [...]*

106. *Ka lazao amin'olombelona rehetra, hoe re - la nafepetriny mafy zay - ao rehe, hoe re, tsy handrihandry ! ao rehe tsy hipetrapetrake ! Fa lazao amin'olombelona rehetra, hoe reke, zay zavatra lazaina aminao zao, sady zavatra hita masonao zao, mba hibebaran'olo, hoe reke, mba hinoan'olo, hoe reke. Amy zay, hoe reke, ho avy, hoe re fara andro io, ka mba fa miomana, hoe re, ty olo, mba fa mibebake, mba fa mino, hoe re, tsy ho tratsin'io, hoe re. Fa amy fotoana zao, raha fa tonga, hoe re, ny fara andro, sady hitsaraña izao tontolo izao, tsy misy fibebahaña koa, hoe re, fa le vita, le vita eo, hoe reke. [...] »*

---

1. Dans la séance de Miary, Haova avait ajouté une vision des peines de l'enfer. Au feu qui ne cesse jamais s'ajoutent les tortures infligées par des diables, qui sont décrits comme « des monstres tout noirs jusqu'au niveau des reins » *biby mainte be ty efetse am-bania'e*, et « à partir de là vers le haut rouges comme le sang » *efetse etia'e mañambone me...ena be mitovy amy lio*. Au milieu de ces tortures, ce qui étonne le plus la visionnaire c'est que les damnés

100. Je dis que personne n'osera dire ça, parce qu'il n'y a pas d'homme qui ne mourra pas, ni les grands ni les petits, ni les femmes ni les hommes, ni les vieux ni les jeunes, il faudra qu'ils meurent tous. Voilà ce que vous faites sur la terre : vous attendez la mort seulement. [...]

101. Donc, quoi que ce soit qui puisse toucher votre vie, quoi que ce soit qui puisse affecter votre vie, si vous mettez votre foi en moi, [...] tu vois toutes ces belles maisons qui sont devant tes yeux ? Et tu vois toutes ces belles choses qui sont devant tes yeux ? C'est là qu'habitent ceux qui ont fermement foi en moi, [...] parce que c'est là que j'habiterai. Voilà ce qu'on appelle la vie éternelle, le bonheur éternel. Voilà, ce sont toutes ces belles choses qui sont devant tes yeux.

102. Mais si quelqu'un n'a pas foi en moi, quoi qu'il fasse, quoi qu'il lui arrive, oui, quoi qu'il lui arrive, quoi qu'il lui arrive sur la terre, s'il n'a pas foi en moi, je te le dis, on lui enlèvera la vie, et en plus on le jettera dans la mort éternelle.

103. C'est l'enfer de feu qui le brûlera. [...] Quoi qu'il lui advienne, s'il n'a pas foi en moi mais qu'il se détourne, on lui enlèvera la vie, et on le jettera dans l'enfer de feu, dans la mort éternelle [Mt 18, 9 ; Ap 20, 15]. Voilà ce qu'il recevra<sup>1</sup>.

104. Et par conséquent aussi, je t'annonce, c'est la vérité, que quelles que soient vos souffrances sur la terre, si vous avez foi en moi, [...] soyez rassurés, vous n'emporterez pas vos souffrances dans le ciel, vous les laisserez sur la terre. Vous n'emporterez pas vos souffrances au ciel. [...]

105. Et de même, quel que soit votre bonheur sur la terre, si vous n'avez pas foi en moi, quel que soit votre bonheur sur la terre, si vous n'avez pas foi en moi mais que vous avez foi dans les avantages de la terre, si au lieu d'avoir foi en moi, vous avez foi dans les avantages que vous avez sur la terre, je t'annonce, c'est la vérité, que vous n'emporterez pas au ciel votre bonheur de la terre [...]. C'est la mort éternelle que vous recevrez quand vous arriverez ici. [...]

106. Aussi, annonce-le à tous les hommes - et ça, il l'a recommandé bien fort - ne t'endors pas ! Ne reste pas sans rien faire ! Annonce à tous les hommes ce que je t'ai annoncé, et tout ce que tes yeux ont vu, pour que les hommes se repentent, et qu'ils croient. Alors, comme les derniers jours vont venir, les hommes pourront se préparer, ils pourront se repentir, ils pourront croire, et ils ne seront pas surpris. Mais à ce moment, quand les derniers jours sont venus et qu'on juge le monde, il n'y a plus de repentir, c'est fini, oui c'est fini. [...] »

---

« n'osent pas appeler au secours » *tsy mahasaky mitoka vonjy re*, mais « ne font que se tourner et se retourner en gémissant : Je suis mort, mort, mort ! » *fa zao avao ro ata'e, miotakotake : Mate e, hoe re, mate e, hoe re, mate !* Et la vision continue en révélant que ce cri donne le vrai sens de l'invocation bien connue *Masy, masy !* « Il est fort ! il est sacré ! » par laquelle les devins-guérisseurs consacrent leurs remèdes. En effet, les devins, pourvoyeurs de l'enfer, et eux-mêmes damnés, s'écrient : *Tsy 'Masy, masy !' raha zao, fa 'Mate, mate !' fa ova'ay keke avao re, soa ahazoa'ay anareo...* « Ce n'est pas *Masy, masy !* 'Fort, fort !' cette chose-là, c'est *Mate, mate !* 'Mort, mort !' nous changeons un petit peu le mot pour vous attraper... » Et d'ailleurs « le feu que les devins disent à leurs clients d'employer pour consacrer leurs remèdes » *i afo ampañemboha'ay anareo aoly iy*, ne fait que préfigurer le feu de l'enfer : *iñe, hoe re, añoroa'ay anareo, io* « c'est lui dans lequel nous vous brûlons maintenant »...

107. *La nivita iñe la nala·è hazo fijalea zay, le napetra·è an-tratrako ao hazo fijalea ay. Le nirambese·è amy ty tañako amy zay raho, nandese·è raho amy rano zay, rano malio zay ! Ie raho niavy amy rano oy eo, le nitana an-dohako ao, nala·è taña·è ey, natao·è an-dohako ao, taña·è, le natao·è ho zao :*

« *Ry mpanompovavy, aza manadino ze nihita masonao ianao, hoe re, sy nilazaina taminao, sy niren'ny sofinao, hoe re. »*

108. *Le nitindria·è raho añaty rano oy añy, le ! ie raho avy añaty rano añy le nihitako ndaty maro bey intine aby. Ma ! Le feno traño·à, ndaty maro bey ! Feno koa ty antane ao, olo maro. Satria moa fa hanao ary tory ty fatiko ka, fa faty moa ka hivorian'olo maro bey ? Raha ay fa tsy arety fa ho faty ka tsy hivorian'olo maro bey ?*

109. *Gaga sady natahotse aby olo oo laha zaho fa nivelo, zaho koa gaga koa ty anto·è ty ivoriavoria·iereo.*

110. *Izay, tompoko, ty natao·è ty fahafatesako, sady izay ty hafatse natao·i Tompo. Noho izany mibebaha tsika satria fa akeky fara andro zao fa i Jesosy mankatia atsika, ty Jesosy.*

111. *Paradisa, lañitra zao le voamasoko zao ro nahita aze, le tañako nitsapa aze, fa misy marina, fa tsy izy ity fiainana ety ambonin'ny tany ity. Teña misy traño be volamena be ty an-dañitse ao. Tsy vande raha volañanin'olo mpivavake eo, tsy raha vande io fa marina io, tompoko, fa vonona raho henàne io hilaza amin'olombelona aby, hilaza raho. Mino re iereo zao, nareo le tsara, tsy mino re, afake adidy raho.*

112. *Fe tadidio·àreo soa fa ndraike andro añe zay, ho avy ty Jesosy hitsara anareo re sady hitsara ahy re, izao ty hata·è :*

« *Ino re tsy nibe-baha·ò hoe tamy mpanompovavy nanoako fahagagaña eo, hoe re ? Tsy nibe-bake rehe eo, hoe reke. Amy zao rehe, hoe re, voho hibe-bake ? Zaho, hoe re tsy mahafantatse azo, hoe re. Nanaovako iñe any, hoe re, zaho mankatia anareo, hoe reke, toko·è mba hibe-baha·àreo. Nefa anareo tsy nibe-bake. »*

113. *Minoa tsika, mibebaha tsika, ario ze zavatra raty iaby, ze zavatra halan'i Jesosy, aria fa ka mitoky amy hazo amy vato oo. Tsy ie aoly io fa tena Paradisa zao tena an-dañitse ao marina zao. Marina any io, tompoko, fa le ao marina zao. Noho izany vonona raho hananike eo hanao asa·i Tompo hañambara izao aby. Misaotra tompoko. Amena. [...]*

107. Ayant fini ces mots, il a pris une croix, et il a placé cette croix sur ma poitrine. Et il m'a tenue par la main et il m'a conduite jusqu'à une eau, une eau pure, limpide ! Et une fois que je suis arrivée à cette eau, il m'a touché la tête, il a mis sa main sur ma tête, oui sa main, et il a dit :

« Ô servante, n'oublie pas ce que tes yeux ont vu, ni ce qu'on t'a annoncé, ce que tes oreilles ont entendu. »

108. Alors il m'a enfoncée dans l'eau, et voilà ! Une fois dans l'eau, j'ai vu toute la foule des gens qui étaient ici. Oh mais ! C'est que la maison était remplie. Il y avait tellement de gens ! La cour aussi était remplie de gens. C'est qu'ils étaient là pour veiller mon corps. Quand il y a un deuil, est-ce qu'il n'y a pas toute une foule qui se réunit ? Il n'était plus question de maladie : j'étais morte, alors, il fallait bien que les gens se réunissent !

109. Ils ont été étonnés et effrayés quand je suis revenue à la vie. Et moi aussi j'étais bien étonnée de les voir tous réunis là.

110. Voilà, honorable assistance, comment je suis morte, et quels messages le Seigneur m'a communiqués. Aussi, il nous faut nous repentir, parce que les derniers jours sont tout près, et parce que Jésus nous aime, lui, Jésus.

111. Le paradis, le ciel, mes yeux l'ont vu, mes mains l'ont touché, il existe vraiment, et la vie sur cette terre, ce n'est pas la vraie. Elle existe vraiment cette grande maison en or qui est dans le ciel. Ce que disent les chrétiens, ce n'est pas des mensonges. Ce n'est pas des mensonges, c'est vrai, honorable assistance, et moi je suis prête maintenant à l'annoncer aux hommes. Je vais l'annoncer. Si vous croyez maintenant, c'est pour votre bien, si vous ne croyez pas, j'aurai fait mon devoir.

112. Mais, souvenez-vous bien qu'un jour Jésus viendra pour vous juger, et pour me juger, et voilà ce qu'il dira :

« Pourquoi est-ce que tu ne t'es pas repenti au moment de ma servante pour qui j'ai fait un miracle ? Tu ne t'es pas repenti. (Voilà ce qu'il dira.) Et c'est maintenant que tu veux te repentir ? Moi, je ne te connais pas. Si j'ai fait ce miracle c'est parce que je t'aimais, et il fallait te repentir. Mais vous ne vous êtes pas repentis. »

113. Il nous faut croire. Il nous faut nous repentir. Rejetez toutes les mauvaises choses, toutes les choses que Jésus n'aime pas. Rejetez-les, ne mettez pas votre foi dans le bois et dans la pierre. Ça n'est pas vrai, les talismans ; c'est le Paradis même, celui qui est au ciel même, c'est ça la vérité. C'est la vérité, honorable assistance, c'est là qu'est la vérité. Et c'est pourquoi je suis prête maintenant à faire le travail du Seigneur en proclamant tout cela. Merci, honorable assistance. Amen. [...]

## 2. LE RÉCIT DE LALA\*

### *Hipetraky aminao zahay ho namananao... (2006)*

1. [...] I bakeo amy zay, an-trano i vadiko ato, aho mitaiza zazakely, de io zazakely io zany nita hamany, ka rahafa nitahamany aja iñy, i fa ta hamany bak'etoa nandeha mbetia i, lafa mandeha mbeo i mamany avao ieo iñy sady andesy ty torimasonry namany amy valañi-ay rey. Tseriky zahay ka :

« Ino zao ?

- Asa. »

2. Niboaky zaho, niboaky bak'amy kitselinay iñy atỳ, de namonjy zaza iñy atoa.

« Ino, ho asako, ataonao io ?

- Azafady, Mama, hoy i, fa zaho ta hamany, andesin-joro ka ataoko fa ho amonto eto ka namany, ty asany, zaho.

- Ka de mamany amy valañintsika io ?

- Tsy haiko, ty asany, fa zaho nita hamany, tsy haiko ty raha manday ahy. »

3. Sinasako moa le valañy, azo ? De madio, niketriky zaho lafa ny hamaray niketriky tsako miarak'amy kabaro. Masaky ketriky iñy, nihina zaho, nivoariko de natao ambony latabatry iaby ahy olo reo, de nihina amy valañy iñy zaho ho io. Zaho mihina amy valañy eo, sotro raiky nihaniko, nateliko sotro roe, tsipiky zaho. Ty valañy iñy, ty sotro iñy..., tsipiky amy zay, tsipiky zao, maty. Rehefa nimaty amy zay nisorohin'olo amy taña ty. Nihany ty akoho hany iñy.

4. Rehefa nisorohin'olo amy zay nangalà dokotera, de dokotera gasy ty nalà bak'añy, niavy atỳ, dokotera gasy Antemoro<sup>1</sup> bak'a-Vangaindrano, doko-tera be ao a-Toliara. Avy dokotera, dokotera iñy, nijery ahy.

« Sao misy tension anakay ty, hoy ñ'asany mamako ? Tseriky zahay fa olo mamelom-po tsy mañino ty lavo fahatany ?

- Mahagaga anay, hoy ny asany dokotera iñy, zaho ty mba Malagasy foana natà mana orin'asa dokotera. De izao raha ataontsika : zaza ty, tsy minomino zaho hoe misy tension zaza ty, fa mety misy finoa gasy. De tsy misy mahalala finoa gasy ve nareo eto ?

- Aha, tsy misy, fa hitadiavanay olo.

- Aha, tsy tension, hoy ty asany lahilahy iny io, zaho tsy hitomboky piqûre an'io fa matahotry azy, andesonareo an-dapotaly be añy, hoy izy, rahafa tsy matoky kabariko zao nareo, fa zaho anie, hoy izy, Tañala<sup>2</sup>, fa nahavita fianarana de haiko ny arety, zaho no tsy milaza teña hoe zaho nahay finoa gasy. Zaho kosa tsy mahay finoa gasy fa mianatry fa tsy kendrikendry masoko zany, hoy i, le zaza mety misy tension malagasy fa tsy tension vazaha<sup>3</sup>. Laha mbola mandà ianareo andeso an-dapotaly fa zaho tsy mandray an'io.

- Aha, tsy andesy an-dapotaly fa alàntsika, angalàntsika olo ataon-draha. »

\* Texte transcrit et traduit avec l'assistance de Félix Levy Tsiatsike, Toliara.

1. Antemoro doit se comprendre ici au sens d'originaire de la région du Sud-Est, comprenant les pays des Antemoro, Antefasy et Antesaka. On verra un peu plus loin que cette origine n'est pas indifférente.

2. Tañala est pris ici au même sens qu'Antemoro un peu plus haut : originaire du Sud-Est. Pour les gens de Tuléar, le Sud-Est est le pays par excellence des connaissances magiques et divinatoires. Le médecin laisse supposer qu'il a aussi quelques compétences dans ce domaine.

## 2. LE RÉCIT DE LALA

### *Nous habiterons en toi pour être toujours avec toi... (2006)*

1. [...] Et ensuite, mon mari était à la maison, et moi je gardais un enfant, et cet enfant alors il a eu envie de faire pipi, et comme il avait envie de faire pipi, que l'envie l'avait pris, il a voulu sortir, et en passant il commençait déjà à faire pipi, et il n'était pas vraiment réveillé, il a fait pipi dans une de nos marmites. On s'est demandé :

« Qu'est-ce que c'est ? »

- On ne sait pas ! »

2. Je suis sortie, je me suis levée du lit, et je suis allée le trouver. Je lui ai dit :

« Qu'est-ce que tu fais ? »

- Pardon, Maman, je voulais faire pipi, mais je dormais, et j'ai cru que j'étais dehors, alors j'ai fait pipi.

- Et alors, tu fais pipi dans nos marmites ?

- Mais je sais pas, moi, je voulais faire pipi, je ne sais pas ce qui m'a pris. »

3. Alors j'ai lavé la marmite, tu vois ? Quand elle a été propre, le lendemain, j'ai fait la cuisine avec, j'ai fait cuire du maïs avec des pois du Cap. Une fois que ça a été cuit, j'ai mangé, j'ai servi et j'ai posé sur la table pour toute la famille, et puis moi j'ai mangé dans la marmite comme ça. Et quand j'ai commencé à manger dans la marmite, j'en ai mangé une cuiller, j'en ai avalé une deuxième, et j'ai perdu connaissance. Et la marmite, et la cuiller..., me voilà sans connaissance, morte. Et une fois morte, les gens m'ont relevée par les bras. C'est les poules qui ont mangé la nourriture.

4. Après que les gens m'ont relevée, ils sont allés chercher un médecin. Et c'est un médecin malgache qu'ils ont eu. Il est venu, c'était un médecin antemoro<sup>1</sup>, de Vangaindrano, qui est le médecin-chef de Tuléar. Il est venu, ce médecin, et il m'a examinée. Ma mère a dit :

« Peut-être que notre fille a de la tension ? On ne comprend pas qu'une personne qui est en bonne santé, qui gagne sa vie, s'évanouisse comme ça sans raison ? »

- Ça nous étonne aussi, répond le médecin. Moi, je suis quand même un Malgache, même si ma profession c'est d'être médecin. Voilà ce que nous allons faire : cette jeune fille, je ne crois pas du tout qu'elle ait de la « tension », ça pourrait être une affaire de croyances malgaches. Vous n'avez pas quelqu'un qui s'y connaît dans les croyances malgaches ?

- Non, mais nous allons chercher quelqu'un.

- Ça n'est pas la tension. Je refuse de lui faire des piqûres, parce que j'ai peur pour elle. Amenez-la à l'hôpital. Si vous n'avez pas confiance dans ce que je vous dis, moi, vous savez, je suis un Tañala<sup>2</sup>, et c'est parce que j'ai fait des études que je connais les maladies, et je ne vais pas me vanter de ce que je connais les croyances malgaches. Mon domaine, ce n'est pas les croyances malgaches, c'est les études de médecine, mais d'après mon impression, cette jeune fille pourrait avoir « la tension malgache », mais pas « la tension européenne »<sup>3</sup>. Si vous n'êtes toujours pas convaincus amenez-la à l'hôpital, mais moi, je ne m'en charge pas.

- Non, on ne l'amènera pas à l'hôpital. Nous allons lui chercher une personne prise d'esprits. »

---

3. Distinction que F. Tsiatsike propose de rendre par : tension « selon la science malgache » / tension « selon la science *vazaha* ».

5. *Nalà le olo ataon-draha, avy eto le olo ataon-draha, azo, le olo mizeky zany, avy eto. Torana, maty avao zaho ambony farafara eo, zaho maty io mahare e ! Zaho maty manahaky any zao io, mahare aho olo mivola fa zaho tsy afaky miteny, haiko aby raha volañin-dreo eo io, masoko tsy mijery, vavako tsy mivoaha, zaho tsy miaina fa henoko avao raha lazain-dreo io ato. De avy zany le olo aton-draha :*

« *Angalao marovany, hoy izy. »*

6. *Nalan-dreo le marovany. Henoko hoe 'Mangalà marovany ianareo', tsy mivola zaho eo, fa eo avao de :*

« *Olo faty ty va, hoy ty asany sasany, de hokizahinareo eto ? »*

*Niresaky maroben-dreo añaty trano ao.*

« *Tsy maty io, hoy ny asany olo ataon-draha iñy, fa ataon-draha tokoa io, tsy raha gegy dokotera zao tsy ho nahay olo maty ! »*

7. *De nitehafin-dreo zaho, de nianjaky olo iñy, nianjaky, nianjaky, de nilaza olo iñy hoe :*

« *Zaza ty, alaonareo reniny niteraky azy handrombo<sup>1</sup> azy. »*

*Mamako zany, mamako ao io, de nalà mamako io, nilazà hoe :*

« *Raha aminao io mipetraky amy zaza ty, rombò zaza ty fa hizeky. »*

8. *De mbola tsy mifoha foana zaho, androany, hamaray, afakamaray, eo foana. Olo reo mivory eto an-trano. Ka zokin'ny zaza ty zay mbo tsy gendarme, azo ? Ny zokin-dry Randria zany (mbola eto ry Randria amy zany, kilasimandry, mbola mianatra), zokin'i Randria io zany, masiaky be. De nandeha zokin'i Randria io bakañy nanday sarety (zahay mana sarety), finafany sarety iny, nasiany tihy anatin'ny ao (i mbo zazakely iñy), de nasiany kidoro, de :*

« *Hangalaky neniko aña, hoy ty asany, zaho, fa tsy apetraky amy lahilahy io ao. »*

*(Randria amin'io mbola zazakely.) De nitsanga eo sarety iny :*

« *Andao, ty asany.*

- *Andesonareo moly, ty asany olo.*

- *Ha ! Toy koa ty raha manao akory ? Olo tsy ho tsaboy ty vali-e laha marary ? Aha, zaho tsy mañeky an'izay fa andesy moly avao ? »*

9. *De nandesin-dreo moly zaho, nisorohin-dreo nandesin-ndreo noly aña, niavy aña amy zay, mbola tsy mifoha foana, de hoy nataon'i Rangalahy mizeky iñy :*

« *Asionareo volafotsy. Iza no mana vola fotsy lova ? »*

10. *De dadatoanay zay, Tobeha zay anarany, polisy, nisy volafotsy amy tañany iñy iahin'i papany, de napotany iñy, napetraky amy lohako ty ao. De rehefa tamin'ny lohako ao raha iñy, tadidiko hoe misy raha apetraka ato, fe zaho tsy afaky mifoha tsy afaky miteny.*

11. *Tehaka, tehakan-dreo, tehaka, tehakan-dreo... De iñy dadilahy iñy moa nifanena amin'io aretiko io, dadilahy papantsika arỳ Sanfily, de dadilahy iñy :*

---

1. *Mandrombo*, notion discutée plus haut.

5. On est allé chercher la personne prise d'esprits, elle est venue, cette personne prise d'esprits, c'est-à-dire une personne qui entre en transe. Elle est venue. J'étais sans connaissance, morte, sur le lit. Mais tout en étant morte, j'entendais ! J'étais morte comme ça, mais j'entendais les gens qui parlaient, seulement je ne pouvais rien dire, je comprenais tout ce qu'ils disaient, mes yeux ne voyaient rien, ma bouche ne s'ouvrait pas, je ne respirais pas, mais j'entendais tout ce qu'ils disaient. Donc, la personne prise d'esprits est arrivée. Elle a dit :

« Allez chercher une cithare. »

6. Ils sont allés chercher la cithare. J'entendais qu'ils disaient 'Allez chercher la cithare', mais je ne disais rien, et pendant ce temps, il y en avait qui disaient :

« Mais enfin, elle est morte. Vous voulez vous moquer d'elle ? »

C'était la discussion de tous ces gens, à l'intérieur de la maison. La personne prise d'esprits disait :

« Elle n'est pas morte, elle est réellement prise d'esprits. Le médecin qui était ici n'est pas un imbécile ! Il n'aurait pas pu la reconnaître, si elle était morte ? »

7. Alors, ils ont commencé à appeler mon esprit en battant des mains. Et puis la personne est entrée en transe, elle est entrée en transe, et elle a déclaré :

« Cette jeune fille, il faut que vous alliez chercher sa mère, sa propre mère, pour que ce soit elle qui appelle son esprit en battant des mains<sup>1</sup>. »

Donc, ma mère, ma mère qui est ici, on est allé la chercher, et on lui a dit :

« C'est l'esprit qui est en toi qui habite dans cette jeune fille. Bats des mains pour elle, pour qu'elle entre en transe. »

8. Et je ne me réveillais toujours pas : ce jour-là, le lendemain, le surlendemain, j'étais toujours comme ça. Les gens restaient réunis dans la maison. Et le grand frère de ce jeune homme qui est ici, à ce moment-là, il n'était pas encore gendarme, tu vois ? Parce que le grand frère de Randria... (et à ce moment-là, Randria était encore ici, il était interne, il était encore à l'école), le grand frère de Randria donc, il n'était pas commode du tout. Et alors ce grand frère de Randria il est parti de chez eux en amenant une charrette (nous, nous avons une charrette), il avait nettoyé la charrette, il avait mis une natte dedans (et lui, c'était encore un gamin), il avait mis un matelas, et il avait dit :

« Je vais aller chercher ma tante, il ne faut pas la laissez chez cet homme. »

(Et Randria, à ce moment-là, était encore un gamin.) Et la charrette s'arrête là, et il dit :

« Allons-y.

- Vous pouvez la ramener chez elle, disent les gens.

- Ça alors ! Qu'est-ce que c'est que ça ? Est-ce qu'une femme ne doit pas être soignée par son mari quand elle est malade ? Ah non, je n'accepte pas ça, on la ramène toujours chez elle ? »

9. Alors ils m'ont ramenée, ils m'ont prise dans les bras, et ils m'ont ramenée là-bas, et une fois arrivée là-bas, je ne me réveillais toujours pas, alors le Monsieur qui entraînait en transe a dit :

« Mettez-lui de l'argent. Qui est-ce qui a de l'argent venant d'un héritage ? »

10. Alors il y avait un oncle à nous, qui s'appelle Tobeha, qui est policier, qui avait un bracelet en argent qui lui venait de son père, il l'a ôté et il me l'a mis sur la tête. Quand ce bracelet a été sur ma tête, je me suis rendu compte qu'il y avait quelque chose qu'on me mettait dessus, mais je ne pouvais pas me réveiller, je ne pouvais pas parler.

11. Et ils battaient des mains, et ils battaient des mains... Alors il y avait un vieux qui est arrivé justement au moment de ma maladie, un vieux de la génération de mon père qui habitait à Sanfily, et ce vieux a dit :

« Romboe avao, hoy dadilahy iñy, miroroa ze ta hiroro, fa io tsy maintsy romboe avao ! Eto avao tsika, fa rehefa tsy mifoha mandritra ny valo andro i, folo andro, alevintsika. Tsika longo·e avao eto. »

12. De mivory avao ny olo mandrombo. Tadidiko aby raha resafin-dreo zao — tsy raha tantaranin-dreo amiko — de misy raha mivola amiko koa ambony añy :

« Eo foana anao, anao foana, ka raha tsy maty, hoy raha zay ambony añy, fa andao anao hatao fanadinana amin'ny Numéro Un<sup>1</sup>. »

De manganiky zaho amin'ny Numéro Un eo, de misy raha anontanian-dreo ahy :  
« Aha, hoy ty asako. »

13. Amin'ny Numéro Deux koa..., de manganiky zaho amin'ny Numéro Deux añy, de misy raha anontanian-dreo ahy, Numéro Trois..., de manganiky eo zaho de fa misy latabatra raha reñy, fa misy kahie, misy commissaire zao aby. Amy Numéro Six de amy Numéro Sept eo koa misy barrage, ino zao, tsy haiko, fa manao volam-Bazaha<sup>2</sup> koa.

14. Lafa teo, Numéro Un nanao vola gasy, de Numéro Deux, Numéro Trois, Numéro Quatre, nanomboky amy Numéro Cinq zaho vola vazaha<sup>3</sup>, Six iñy aho fa tsy haiko amy zay, fa tsy haiko mifangaro amy comorien angamba. Amin'ny Numéro Sept eo aho, africain, arabo..., fa sikin-dreo avao zany haiko, sikin-draha hitako reñy, azo ? Fitenena tsy haiko fa sikin-draha miseho amiko reñy haiko, de hoe manao fisikina manahaky an'io, atao folara manahaky an'io<sup>4</sup>, mety Arabo, eretseretiko avao, fa zaho tsy manenty masoko iñy, fa zaho mihiry eo avao any. De izy zaho amin'ny Numéro Huit, amin'ny Numéro Huit amy zay zaho niboahan'ny olo mizeky amiko reto eto :

« Amin'ny Numéro Huit iha mijano sady mahazo mimpoly ; zahay ro hiaraky aminao. »

15. Hoy zaho mamaly azy ara-nofy, tsy nofy fa zaho maty iñy, hoy zaho :

« Aha, zaho tsy mahefa. Fa ho amy Numéro ataoko ho soaso a zany — le raha tena tantara zany a ! Aha, ho aho, zaho, ho aho, tsy tanjahanareo etoa, hoy ty asako, fa zaho, ho aho, amin'ny Numéro Neuf eroy, hoy ty asako, soaso biby, ho aho, amin'ny Numéro Neuf ery. »

- Aha, hoy ty asan'ny raha mizeky amiko reto, eto foana anao. »

16. Nitazonin-dreo aho, maro be andreo lehilahy mitazo ahy eo, tomany koa ampela rezay.

« Eto avao iha ! Amy valinay toy eto iha ! Eto avao iha, fa honamanay iha, eto avao. »

- Aha, hoy ty asako, eroy, hoy ty asako, malio biby, hoy ty asako, soaso, hoy ty asako, eroiroy, ka zaho, hoy ty asako, tsy maintsy mandalo amin'ny Numéro Neuf ery, amy Numéro Neuf eñy e, azontsika ? »

1. Numéro Un. En français dans le texte (et de même les numéros suivants).

2. La suite montrera que ces « langues des étrangers » volam-Bazaha sont diverses.

3. La première des « langues des étrangers » est donc le français, appelé ici vola vazaha, expression où on retrouve le même mot vazaha qui entraine dans l'expression qui vient d'être employée pour les langues étrangères en général.

« Il faut continuer à battre des mains. Que ceux qui ont envie de dormir dorment, mais pour elle il faut absolument qu'on continue à battre des mains ! Nous restons ici. Et si elle ne se réveille pas au bout de huit jours, ou de dix jours, alors nous l'enterrerons. Nous qui sommes sa famille, nous devons rester ici. »

12. Et les gens sont restés réunis, à battre des mains. Je me rendais compte de tout ce qu'ils disaient – ça n'est pas des choses qu'on m'a racontées après coup – et il y avait quelque chose qui me parlait de là-haut, et cette chose me disait de là-haut :

« Tu restes ici, toi seule, et si tu ne meurs pas, tu viens, qu'on te fasse passer l'examen du *Numéro Un*<sup>1</sup>. »

Alors, je suis montée au *Numéro Un*, et il y a une question qu'on m'a posée. Et j'ai fait : « Non ».

13. Il y avait aussi le *Numéro Deux*..., je suis montée au *Numéro Deux*, et il y a une question qu'on m'a posée. *Numéro Trois*..., j'y suis montée, et là, il y avait une table, il y avait des cahiers, et il y avait même un commissaire. Au *Numéro Six* et au *Numéro Sept*, là il y avait des barrages, et quoi encore, je ne sais pas, et en plus ils parlaient en langues des étrangers<sup>2</sup>.

14. Alors, au *Numéro Un* ils parlaient en malgache, et puis au *Numéro Deux*, au *Numéro Trois*, au *Numéro Quatre*, et c'est au *Numéro Cinq* qu'ils commençaient à parler français<sup>3</sup>. Au *Numéro Six*, je ne comprenais plus rien, je ne sais pas, c'était mélangé avec du comorien peut-être. Quand je suis arrivée au *Numéro Sept*, c'était de l'africain, de l'arabe..., c'était seulement leurs habits que je connaissais, c'était les habits des êtres que j'avais vus, compris ? La langue, je ne la connaissais pas mais les habits de ces êtres quand ils se montraient à moi, ça je connaissais, c'est-à-dire qu'ils portaient des habits comme ça, des genres de foulards comme ça<sup>4</sup>, ça pouvait être des Arabes, c'était uniquement en pensée, parce que je ne les voyais pas avec mes yeux, j'avais toujours les yeux fermés. Et une fois au *Numéro Huit*, quand je suis arrivée au *Numéro Huit*, c'est là qu'ils me sont apparus, ces êtres qui viennent en moi par la transe. Ils m'ont dit :

« Tu vas t'arrêter au *Numéro Huit*, et tu pourras t'en retourner ; et nous, nous t'accompagnerons. »

15. Et je leur ai répondu en rêve, mais ce n'était pas un rêve puisque j'étais morte, je leur ai dit :

« Non, je ne veux pas. Parce que ce que je voulais, c'était aller au *Numéro* que je trouvais le meilleur – et ça c'est une histoire qui est réelle, hein ! Non, ne me retenez pas ici, voilà ce que leur ai dit, je veux aller au *Numéro Neuf*, c'est vraiment trop beau, je leur ai dit, là-bas, au *Numéro Neuf*.

- Non, tu restes ici, voilà ce que les êtres qui viennent en moi m'ont répondu. »

16. Ils m'ont retenue. Ils étaient très nombreux. Les hommes me retenaient. Il y avait aussi des femmes qui pleuraient à côté.

« Tu restes ici ! Tu restes avec nos femmes ! Tu restes ici, tu resteras avec nous. Tu ne bouges pas d'ici.

- Non ! Là-bas, c'est tellement propre, tellement beau, là-bas, alors il faut absolument que je passe au *Numéro Neuf*, là-bas au *Numéro Neuf*. Vous comprenez ? »

---

4. Geste montrant des vêtements dans la maison.

17. *Misy olo maro be, misy aloky<sup>1</sup>, misy olo kombo, kilemaina, mandeha amin'ny lambose reñy, mandeha manday fitoño, fa misy voankazo maro eñy tiatiako, azo ? Masaky be kida reñy i eñy, azo tsara ? Masaky be manga reñy eo, misy voaloboky. Ka zaho ta ho eñy, aho fa ta hihina raha reroy zany vetsi-vetsiko io.*

« *Tsy amenay, hoy ty asany raha reto, iha. Ia ty mahery iha sa zahay ? Iha lafa avy eñy iha simba iha, jiky iha, kombo iha, fa tsy raha olo soa olo eo reo fa olo mitondra arety, i soa avao fa salama, fe mitondra arety.*

18. *De rehefa niavy eo amy zay zany raha iñy :*

« *Andao, hoy ty asan'ny lehilahy maramila zay, maramila zany olo reñy maramila reo, roe mipetraky antimo, roe mipetraky avaratsy, misy latabo añivo eo, de milaza sefo maramila reo aroa faha limin-drozy iñy fa hoe : Andraso'areo lafa tea ajà ampela io ho amin'ny Numéro Neuf, aza ataonareo forose i fa izao anaovantsika azy : antsovo heky olo amy Numéro Neuf reo hiboaky bakao.*

- *He ! He ! Hoy ty asan'i maramila rey, avoaho atỳ olo amy Numéro Neuf reo, olo anaty trano ao reo miaraky amy olo an'aloky eo reo, atsanganonareo fa ho jere, misy raha hanenteanay azy. »*

19. *Eo andreo nijery olo amy Numéro Neuf iñy eo natsanga sady miboaky, izay nahitazako hoe olo reñy jiky, tarity.*

« *Io any, hoy ty asany olo reto, raha teanao roy. Lafa iha mimpoly aminareo añy iha, io ty raha hahazo anao io, olo kombo henanik'io, io ty hahazo anao lafa miala anay eto iha. Ka laha mba tsy handalo amy olo reo eñy iha, iha tsy ho maty fa hampoly, fe ho kombo rehefa avy añy de jiky. Fa rehefa aminay eto iha, tsy kombo, tsy jiky fa hipetraky aminao zahay ho namanao, de ho zafinay iha ; tia ho razanao. »*

20. *Tondroondroeny zany olo maro reñy :*

« *Tia ho razanao, tia zokinao, tia reninao, itoa izao. »*

*Nitodiky ankavana amy zay :*

« *Initia rafozanao. De iha rafozany io manao akory fa io vinantonao ?*

- *Teako io, hoy lehilahy iny, ho vinantoko. de hameako azy anako raiky zay. Aia nareo anako ? Avia ! »*

21. *Miboaky aby anan'i rangahy iny zao noho anan'i dadivavy iny zao, le raiky mizeky amiko ty, fa tsy nambarany ty anarany, i nanambotsy ahy, voasambony any zaho.*

« *Aha ! Zaho..., ty asako, tsy tea anao fa iha lahy raty, ho aho. Ndreroy, ho aho, ty teako, tovolahy aroy reroy, zaho, ho aho, tsy tea ! Aha, tsy tea zaho !*

- *Tsy bototsy, hoy i, iha fa niazoko, ndra iha maha ozatry, iha androany ateriko amy babanao any de vadiko, zaho ro hanamabady anao. Avia, hoy ty asany, ze hanamabady zaza ty !*

- *Zahay koa, hoy lahilahy rey, tsy tea azy, ahoanay ino, hoy i, ampela raty roa, hoy ty asa lahilahy teako rey koa. »*

22. *Roso eo amin'ny Numéro Huit zaho, mimpody eo amin'ny lalam-pahafatesana.*

*De maramila efatsy nanesy ahy atỳ an-tanana, ireo maramila efatsy reo nilaza fa hoe :*

« *Mbola himpody eto zahay afaka valo andro. »*

---

1. C'est la disposition habituelle des villages malgaches du Sud-Ouest : les habitants se tiennent pendant la journée plutôt sous l'ombrage de quelque grand arbre que dans les maisons.

17. Il y avait beaucoup de gens, il y en avait qui se tenaient à l'ombre des arbres<sup>1</sup>, il y avait des infirmes, des handicapés, de ceux qui se déplacent sur le dos, ou qui se déplacent avec un bâton, mais là il y avait beaucoup de fruits, qui me faisaient envie, vous comprenez ? Des bananes, bien mûres, vous comprenez ? Et des mangues, bien mûres, et des raisins. Et moi je voulais y aller, j'avais envie d'en manger, de ces choses-là, en pensée. Les êtres m'ont dit :

« On ne te permet pas d'y aller. Qui est-ce qui est le plus fort, toi, ou nous ? Si tu vas là-bas, tu seras diminuée, tu deviendras aveugle, ou infirme. Les gens de là-bas, ils ne sont pas dans un état normal, ils ont des tares, ils ne sont pas malades mais ils ont des tares.

18. Et quand ils sont arrivés là :

« Allons..., c'est l'un des militaires qui parle, ces militaires il y en avait quatre, ils étaient assis autour d'une table, deux du côté sud, et deux du côté nord, et il y avait leur chef, à ces militaires, ça faisait donc cinq, et c'est leur chef qui a dit : Attendez ! Si cette jeune femme a envie d'aller au *Numéro Neuf*, ne la forcez pas à rester. Voilà ce qu'on va faire : appelez un peu les gens du *Numéro Neuf*, qu'ils viennent ici.

- Hé ! Hé ! (C'est les soldats qui appellent.) Faites venir ici les gens du *Numéro Neuf*, ceux qui sont dans les maisons, et ceux qui se tiennent à l'ombre des arbres, faites-les mettre debout qu'on les regarde, il y a quelque chose qu'on doit voir. »

19. Alors, ils ont regardé les gens du *Numéro Neuf*, on les a mis debout, on les a fait sortir. C'est là que j'ai vu que ces gens étaient aveugles, il fallait qu'on les tienne par la main. Les militaires m'ont dit :

« Voilà ce qui te plaisait tant ! Quand tu seras rentrée chez vous, c'est ça qui va t'arriver, ces gens que tu vois infirmes maintenant, tu seras comme eux dès que tu nous auras quittés. Mais si tu ne passes pas chez ces gens-là... (parce que tu ne vas pas mourir, on va te ramener), eh bien si tu y vas, tu seras aveugle. Mais si tu restes avec nous, tu ne seras pas infirme, tu ne seras pas aveugle. Nous habiterons en toi pour être constamment avec toi, alors tu seras notre petite-fille ; celle-là c'est ta grand-mère ! »

20. Il me les montre tous du doigt l'un après l'autre :

« Celle-là c'est ta grand-mère, celle-là c'est ta grande sœur, celle-là c'est ta mère, celle-là c'est... »

Et puis, il s'est tourné vers la droite :

« Celui-là c'est ton beau-père. Alors, toi le beau-père, tu la veux bien comme bru ?

- Oui, dit le beau-père, elle va être ma bru : je lui donne un de mes fils, celui-là. Où est-ce que vous êtes mes fils ? Venez ! »

21. Les voilà tous qui arrivent, les fils du vieux, et les fils de la vieille. Il y avait celui qui vient en moi par la transe maintenant, mais ils ne m'ont pas dit son nom, il m'a prise. J'étais prise.

« Ah non ! Moi..., je ne t'aime pas, tu es trop vilain. C'est ceux-là que j'aime, les beaux garçons là-bas. Je ne t'aime pas. Ah non, je ne t'aime pas !

- Tu n'échapperas pas. Je t'ai eue. Même si tu es costaud, je vais t'amener dès aujourd'hui chez ton père et je t'épouse. C'est moi qui t'épouse. Ils peuvent venir, ceux qui veulent se marier avec cette fille !

- Mais nous, nous ne l'aimons pas. Qu'est-ce que nous en ferions. Une vilaine femme comme ça. Voilà ce qu'ils ont dit, les hommes qui me plaisaient tellement ! »

22. Je suis partie au *Numéro Huit*, en revenant sur le chemin de la mort. Les quatre militaires m'ont reconduite en me tenant par les mains. Ils m'ont dit, ces quatre militaires :

« Nous allons revenir ici dans huit jours. »

23. Valo andro tokoa andreo nimpody de nitondra raha marobe ara-nofy. Nifoha zaho fahasivy androniny, nahatiaro zaho nifoha nila rano, valo andro zaho tsy ninon-drano. Tsy mihinana, tsy mipipỳ, tsy mikakà, eo foana. De manao ho zao avao ty ataoko : « Eka, eka. » Misy raha mivola eñy zany de mañenke zaho. Re feoko, ren'olo ambany reo manao « Eka. » Fa raha rehasahiko tsy hain-dreo. « Tsy nataonao ? - Aha ! Aha ! » Tañako raike avao manao aha, manao aha... Zaho tsy mihina, tsy minon-drano sady tsy mijery... Haly, antoandro, dikan'izay eninambinifolo andro, haly valo, antoandro valo, zay mahafaty ahy.

24. De raha fa niavy eo zany de izao zany ty raha nipetrake. Rombo-romboan-dreo zaho, mahatiaro, misoma, mitsanga. Misy tsiotsioke zay manday ahy, misoma, mitsanga de après-n'iñe aho, milaza izy hoe :

« Iano añarako. Laha tsy lazainao zay... »

25. Marobe ndreo.

« Iano añarako, hoy raiky iñe, iano añarako, hoy raiky iñe, iano añarako... »

Raiky mana añara Kalanoro ro tena nibaiko ahy mafy.

« Raha tsy izaho, hoy izy, lazainao, tapitsy ty fiainanao.

- Ho maty zany zaho... »

26. Hoy Kalanoro mort raha tsy milaza azy.

« Ia, hoy ty asako, iha ho lazaiko oo ?

- Mbo hambarako anao, hoy ie, indray andro.

- Ty lehilahy boribory ty, hoy aho, no mankadala ahy ? Zaho, hoy zaho, tsy tea azy ! Ie anefa boribory, zaho anefa tsy tea azy. Ka raha kelikely ty zao, hoy aho, hanambady zaho bevata tiky ?

- Kelikely hoy ty asany ! Kelikely, mba ka volañy moa, hoy ty asany zaho, mba hanenteanao azy, jihiko, ty asany, masonao oo ! Aria-i lahilahy valinao io, asany, iha ! »

27. Eo de natao amy zao moa hoe vakilela zao, ny añaran'i raha iñe.

« Iza ny anaranao ? »

28. Tsy haiko anaran'io. Tsaha nambarambara ñ'ahiko, fa raha fa misy olo nanontany ahy hoe : « Iza ny anaranao », de niboake ho azy fa hoe : « Kalanoro ny anarako », fa tsaha nambarany ahy. Azo ? Tsy nanao parasantasiò amiko ie hoe : « Zao ty anarako », fa e e eo anatrehan'ny aomby iñe fa vonoa, antonea zaho tserike : « Ia, hoy aho, ty ho volaniko ie henanike zao, hoy aho ? Tsy haiko raha ho volaniko zao. » [...] Zaho meñatsy, fa ty nivola amiko zane..., azo ? ty mivola amiko, dadilahy Boribe zao, dadilahy Andriamisara, Andriamena, Andriambolamena, Andriambolafotsy, Rakotomena, Ilahimazava, ireo anefa ny olo milaza ny anarany amiko amy zaho marary iñe, de nisafo ahy eo de manisny ranomañitse ahy, de misafo ahy eo de mañisy rano mangatsiake ahy... Fa raha fa nimaty anefa le omby, de tsy haiko nampiposake Kalanoro zao atỳ. Azo tsara ?

23. Et effectivement ils sont revenus au bout de huit jours, en apportant beaucoup de choses, en rêve. Je me suis réveillée le neuvième jour, et en me réveillant j'ai demandé à boire, j'étais restée huit jours sans boire. Sans manger, sans faire pipi, sans faire caca, juste comme ça. Et tout ce que je pouvais dire c'était : « Oui, oui. » Il y avait quelque chose qui parlait là-bas, et moi je disais oui. On entendait ma voix, les gens qui étaient en bas [au pied du lit] m'entendaient dire « Oui. » Mais ils ne comprenaient pas de quoi je parlais. « Tu ne l'as pas fait ? - Non ! Non ! » C'était avec les mains seulement que je faisais non, non... Je ne mangeais pas, je ne buvais pas, et je n'ouvrais pas les yeux... La nuit, le jour, ça fait seize journées, huit nuits et huit jours, voilà le temps où j'ai été morte.

24. Et après ça, voilà ce qui s'est passé : ils ont fait pour moi une séance avec battements de mains, je me suis réveillée, j'ai bougé, je me suis levée. Il y avait une brise qui me portait, j'ai bougé, je me suis levée, et après ça, ils m'ont dit :

« Je m'appelle Untel. Si tu ne le dis pas... »

25. Et ils étaient nombreux. Ils disent tous :  
« Je m'appelle Untel. Je m'appelle Untel. Je m'appelle Untel... »

Et c'est celui qui s'appelle Kalanoro qui me commandait le plus fort.

« Si ce n'est pas moi dont tu dis le nom, ta vie est finie.

- Eh bien alors je vais mourir... »

26. Kalanoro disait que j'étais morte, si je ne le nommais pas.

« Mais tu es qui, pour que je puisse te nommer ?

- Je te le dirai, un jour.

- Et c'est ce type tout petit qui veut me baratiner ? Moi, je ne l'aime pas ! Mais il est tout petit, moi je ne l'aime pas. Je vais me marier avec un petit bonhomme comme ça, moi qui suis grande !

- Ah vraiment tout petit, qu'il disait ! Tout petit ? Essaie un peu de ne pas me nommer ! Tu vas voir ! Je peux rendre tes yeux aveugles ! Et ton homme, ton mari, il va te renvoyer ! »

Voilà ce qu'il me disait.

27. Alors, après ça, on a fait la cérémonie qu'on appelle « fendre la langue », c'est comme ça que ça s'appelle.

« Comment t'appelles-tu ? »

28. Je ne savais pas son nom. Il ne me l'avait pas confié, mais quand on m'a interrogée en me disant « Comment t'appelles-tu ? », là c'est sorti tout seul, j'ai dit : « Je m'appelle Kalanoro », alors qu'il ne me l'avait pas dit. Compris ? Il n'avait pas fait de présentation pour me dire « Voilà mon nom », mais c'était euh..., devant le bœuf du sacrifice, au moment de l'égorger, quand ils m'ont interrogée et que je ne savais plus quoi faire, je me disais : « Mais quel nom je vais dire maintenant ? Je ne sais pas ce que je vais dire. [...] » J'avais honte, parce que ceux qui m'avaient parlé..., tu comprends ? ceux qui m'avaient parlé, c'étaient grand-père Grand-Courtaud, et grand-père Prince-Mage, et Prince-Rouge, et Prince-de-l'Or, et Prince-de-l'Argent, et Gaillard-Rouge, et Le-Clair. C'étaient ceux-là qui m'avaient donné leurs noms pendant que j'étais malade, et qui m'avaient visitée en m'aspergeant de parfum, et qui m'avaient visité en m'aspergeant d'eau fraîche... Mais une fois que le bœuf a été tué, je ne sais pas ce qui m'a poussé à sortir le nom de Kalanoro. Bien compris ?

29. *Ka raha fa nahazo lion'omby iñe<sup>1</sup> zaho, dia nilaza trotra amiko izy raha nihalina : « Manao akory, hoy ny asany, mpivady mariazy tsika roe ! Ino hevitse teanao hatao fa zaho Kalanoro ty de ataonao tsy hay, ka zaho anie iñy, hoy ty asany, zaho no tompombady, rafozanao iaby, hoy ie, olo eo reo, olo eo reo, hoy i, razanao iaby fa zaho avao, hoy i, vadinao. »*

30. *Tserike zaho :*

« *Ka raha boribory ty, hoy aho, tsy ataoko ho anakajà, kay mahasaky ampela, hoy aho. »*

31. *Ka zaho tsy atoriany. Zaho tsy ilàny, ie tsy matory amiko, ka ino moa ahaiko azy hoe mahasaky ampela ie e e, nataony vadivady foana zaho, tsy miaraky amiko ie, olo hafa ty miaraky amiko, olo hafa mandravandrava torimaso ahy, olo hafa manday ahy amy sambo oñe eñy. Mandeha amy sambo aña eñy zahay le mandeha zao misotro toake zao, manino zao, manino zao...<sup>2</sup> [...]*

32. *De nahita Numéro Neuf aho de misy Onze, Douze, fe tsy teñy aho fa tsinjoviko manahaky an'io avao. Fa amin'ny Numéro Huit aho nimpody de izay mahatonga ahy manao valo valañy<sup>3</sup>.*

*Satria misy tany kiraikiraiky zany manahaky an'izao, de zaho iñe natao ankety<sup>4</sup> amy katà maroseraña, katà varo, misy aloke zany fanaova ankenty azo no misy aloke zany, arby<sup>5</sup>. de atao ankenty eo, kily amy zay zany nipodianako, ty kily, hazo kily nipodianako iñe. De izy kily iñe nampitsirin-dreo tao. [...]*

33. *[De zao ny fiainako, mizeky, itongavan'ny Kokolampo.] Nitromba heky zaho taloha, de tsy haiko Kokolampo zao fa nitombo, nitombo le tantaran'ny raha reto. Bakeo koa misy olo hafa avy, lahafa nikalanoro zany teo, misy olo hafa koa avy zao, misy olo hafa koa avy :*

« *Iano koa zaho. »*

34. *Misy olo hafa koa avy :*

« *Iano koa zaho.*

- *Nareo, ty asako, tsy hamono ahy !*

- *Tsy mamono anao zahay fa miasa avao tsika. Ataovy ny asan-tananay. De zao ny asa haiko, hoy ty raïke, mahay folake aho, hoy ty asa ze raïke zay.*

- *Mahay may aho, hoy raïke zay,*

- *Mahay hevo zaho, hoy ty asany raïky zay. »*

- 
1. Le sang de l'animal sacrifié est employé pour asperger la personne pour qui se fait la cérémonie, ainsi que le public. Parfois les personnes possédées boivent le sang qu'on vient de recueillir.
  2. Lala compare ici son « mari » dans la transe avec son vrai mari humain, qui est capable de lui offrir des distractions bien plus intéressantes. Suit un passage peu clair que nous avons coupé.
  3. Un élément du rituel de Lala : après le sacrifice du bœuf, certaines parties de la viande sont cuites, réparties dans huit marmites par ses huit assistantes sur huit foyers.

29. Et après que j'ai reçu le sang du bœuf<sup>1</sup>, une fois la nuit venue il s'est mis à me parler :

« Qu'en penses-tu, nous sommes mari et femme selon la loi ! Qu'est-ce tu veux qu'on fasse, parce que moi je suis Kalanoro, et tu fais semblant de ne pas me connaître, et moi n'est-ce pas, c'est moi qui suis le mari, tous ceux-là c'est ta belle-famille, tous ceux-là c'est tes grands-parents, c'est moi seul qui suis ton mari. »

30. Je ne savais pas quoi dire. Je me disais :

« Ce petit bonhomme, on dirait vraiment un gamin, mais voilà qu'il a l'âge de s'intéresser aux femmes ! »

31. Et il ne couche pas avec moi. Il ne me demande rien, il ne dort pas avec moi, alors comment est-ce que je peux savoir s'il est capable de s'intéresser aux femmes ? Il m'a prise seulement pour la forme, en fait il n'est pas avec moi, c'est un autre qui est avec moi, c'est un autre qui m'empêche tout le temps de dormir, c'est un autre qui m'emmène faire des tours en bateau. On va faire des tours en bateau, et on boit, et tout, et tout...<sup>2</sup> [...]

32. Donc, j'ai vu le *Numéro Neuf*, et puis il y a un *Onze* et un *Douze*, mais je n'y suis pas allée, je les ai aperçus de loin seulement comme ça. Parce que c'est au *Numéro Huit* que je suis revenue, et c'est ça la raison pour laquelle je fais les « huit marmites »<sup>3</sup>.

Parce que, à chaque fois il y a un endroit comme ça, et ils m'ont fait subir un interrogatoire<sup>4</sup>, à l'arbre *maroseraña*, et puis à l'arbre *varo*, il y a comme ça des arbres<sup>5</sup> à l'ombre desquels on fait les interrogatoires, et quand je suis arrivée au *kily*, c'est là que je suis revenue, au *kily*, à l'arbre *kily*. Et c'est ce *kily* qu'ils ont fait pousser ici. [...]

33. [C'est cela ma vie. J'entre en transe, le Kokolampo vient en moi.] Avant, j'étais *tromba*, et je ne savais rien de ces Kokolampo, mais ça s'est développé toujours plus, mes histoires avec ces êtres-là. À chaque fois il y en a un nouveau qui vient, ça a été d'abord le Kalanoro, et puis après il y en a encore un autre qui vient, il y en a un autre qui vient et qui dit :

« Je m'appelle Untel. »

34. Et il y en a encore un autre :

« Je m'appelle Untel.

- Vous, à force, vous allez me tuer !

- Non, on ne va pas te tuer. On va seulement travailler avec toi. Il faut que tu te mettes à nos métiers. Et de fait il y en a un qui dit : Voilà ma spécialité, je sais remettre les fractures.

- Et moi je sais guérir les brûlures, dit un autre.

- Et moi je sais guérir le mal des fontanelles, dit un autre. »

4. « Interrogatoire » traduit le mot *ankenty*, du français *enquête*, qui à Madagascar s'entend surtout d'une enquête policière ou administrative.

5. Lala donne le mot français *arbre*, qu'elle prononce *arby*. Les interrogatoires auxquelles elle a été soumise au cours de son voyage se passent sous des arbres d'espèce différentes, le *maroseraña*, , *Moringa drouhardii* Engler, Moringacées, le *varo*, *Cordia sp.*, Borraginacées, et enfin le *kily*, tamarinier, *Tamarindus indica* L., Caesalpiniacées. Cette dernière espèce est celle de l'arbre qui marque le lieu où elle tient ses rituels. Ce tamarinier a poussé de lui-même à cet endroit. On a essayé plusieurs fois de le couper, mais en vain : ce sont les esprits qui le *font pousser*.

35. *Nampianarin-drozy ahy iaby asaasan-dreo iñy. De zaho zao.*

« *Mpijorobe*<sup>1</sup> *zaho, hoy ny asan'izay raike dadilahy be zay, raha fa misy raha lavitse, hoy ie, de lazana, de zaho mahay aze, de antsovo zaho, Iano koa ny anarako.* »

36. *De zao raha lazain-dreo tamiko. De marobe any ndreo eto, bak'antimo añe, bak'antsinana añe, bak'avaratsy añe, bak'andrefa añe, marobe. Bakary, bakary, Zao. Afake manao boky zaho, afake manino, de sary hitako marobe ine ka...*<sup>2</sup> *Zao.*

37. *Savana ny tanan'i Kalanoro sao nanao ratsy.*

« *Nanao ve anao Kalanoro, sa anao tsy nanao ? Fa hanompo be ny andro*<sup>3</sup>, *de anao no ho mpitazana ny vahoaka.* »

38. *De ity ny feo manontany. Ity zany sahala korà*<sup>4</sup> *bak'ambany aty. Mazava be.*

« *Tarato, hoy izy, ny tananao, fa sava jiaby laha fa atao olo ataon-draha, hoy izy, fa ze mañota, hoy izy, tsy mahazo vola amy Zañahary fa voasazy.* »

39. *De :*

« *A, hoy zaho, a, tsy manao zaho, natà ody lahy — fa zay raha malaza eran'i ombiasa, hoy zaho namaly an-dreo — zaho tsy manao, natà fanafody hoe lehilahy haodikodina, natà vehivavy haodikodina, zaho Kalanoro tsy afaka manao.*

- *K'ianao Kalanoro ve tsy manao, sa anao mipetraky amy Lala avao no tsy manao ?*

- *Zaho mipetraky amy Lala avao, hoy Kalanoro, tsy manao, fa [...] tsy raha mipetraky amin'olo hafa fa Lala, tsy afake hanao an'izay aho fa taiza Zañahary fa tsy de taizanay.* »

*De io zaho io.*

- 
1. *Mpijorobe*, « grand sacrificateur », en malgache du Nord. Le langage de la possession emprunte souvent aux parlers du Nord, dont les mots acquièrent le statut de vocabulaire technique du culte. Ici le *mpijorobe* est plus qu'un simple sacrificateur de lignage, il peut poser des diagnostics sur des maladies inconnues (*lavitse* « lointaines »).
  2. À ce moment, Lala montre un cahier dans lequel elle a noté tous ses rêves. Voir plus loin « Le cahier de Lala ».

35. Et ils m'ont appris toutes leurs spécialités, chacun la sienne. Et voilà où j'en suis. Il y en a un, un vieux grand-père, qui m'a dit :

« Je suis le grand-prêtre<sup>1</sup>, s'il y a quelque chose qui vient de très loin, il faut me le dire, et je saurai. Il faut m'appeler. Je m'appelle Untel. »

36. Voilà les choses qu'ils me disent. Ils sont très nombreux à venir en moi, il y en a qui viennent du sud, de l'est, du nord, de l'ouest. Ils sont très nombreux. Ils viennent de partout. Voilà. Je pourrais faire tout un livre, je pourrais faire, je ne sais pas, moi, avec toutes les images que je vois...<sup>2</sup> Voilà.

37. On contrôle les mains de Kalanoro, pour savoir si elle n'a pas fait le mal.  
« L'as-tu fait, toi, Kalanoro, ou ne l'as-tu pas fait ? Parce que ce sera bientôt le temps de la grande solennité<sup>3</sup>, et c'est toi qui seras chargée de surveiller le peuple ».

38. Ici, c'est la voix qui interroge. Et ici, en bas, c'est comme des lampes électriques<sup>4</sup>. Elles éclairent fort.

« Mets tes mains dans la lumière, dit la voix, parce que toute personne possédée des esprits doit être soumise au contrôle. Parce que quiconque pêche n'obtient pas l'argent de Dieu, il est puni. »

39. Et alors :

« Non, non, je ne le fais pas. Que ce soit des philtres pour attirer les hommes – parce que c'est ça que font le plupart des guérisseurs, voilà ce que je leur ai répondu – Je ne le fais pas, que ce soit des remèdes pour détourner les hommes, que ce soit pour détourner les femmes, moi Kalanoro je ne fais pas ça !

- Mais c'est toi en tant que Kalanoro qui ne le fais pas, ou bien c'est seulement en tant que tu résides en Lala que tu ne le fais pas ?

- C'est seulement en tant que je réside en Lala, que je ne le fais pas. [...] Je ne réside chez personne d'autre que Lala, alors je ne peux pas faire ça, parce qu'elle, c'est Dieu qui l'a éduquée, ce n'est pas nous.

Voilà. C'est ça ma vie.

---

3. Mot à mot le temps de « faire le grand service », *hanompo be*. C'est le nom que Lala donne à la cérémonie solennelle qu'elle dédie chaque année à ses esprits. L'emploi de ce terme rappelle le « grand service » *fanompoa be*, qui désigne le bain des reliques royales célébré chaque année à Majunga.

4. Lala montre sur son cahier les détails du dessin qui représente son rêve.

### Le cahier de Lala

Sur la première page du cahier de Lala, on lit le titre d'une de ses visions en rêve :

ZANAHARY  
LALA – RAMBONTANANA-HAVANANA

DIEU  
LALA – DOIGTS DE LA MAIN DROITE

Le texte dit :

*Voasava i Lala sy Kalanoro noho ny adiady eto aminy lakoro misy azy ty. Izaon ny fisavana azy Lala Kalanoro moa ve madio ny tananareo. Hoy zaho ROJOBE-TEMIRAÏKA ? ? ? ?  
Valiny. – Eny hoy i Lala sy Kalanoro madio ny Tanako na ho aiza ny Lalanà sy fanekena ary ny sangy hatao dia manaraka foana zaho e e e.*

Lala et Kalanoro ont été contrôlés en raison des disputes dans ce quartier où elle habite. Voici le contrôle qu'on lui a fait : Lala Kalanoro, est-ce que vos mains sont propres ? Paroles de moi GRANDE-CHAÎNE-DES-UNIS ? ? ? ?  
Réponse – Oui, dit Lala et Kalanoro, mes Mains sont propres, quelles que soit la Loi et le contrat et le serment d'épreuve à prêter, je suivrai toujours...

Un peu plus bas sur la page, on trouve un dessin représentant un personnage aux cheveux longs, les bras ouverts devant deux grandes lampes torches. Les légendes disent, à droite :

*Lala i Kalanoro ie voa sava ny tanan'i roa na madio na maloto e e.*

Lala Kalanoro quand elle est contrôlée pour voir si ses deux mains sont propres, ou sales.

à gauche :

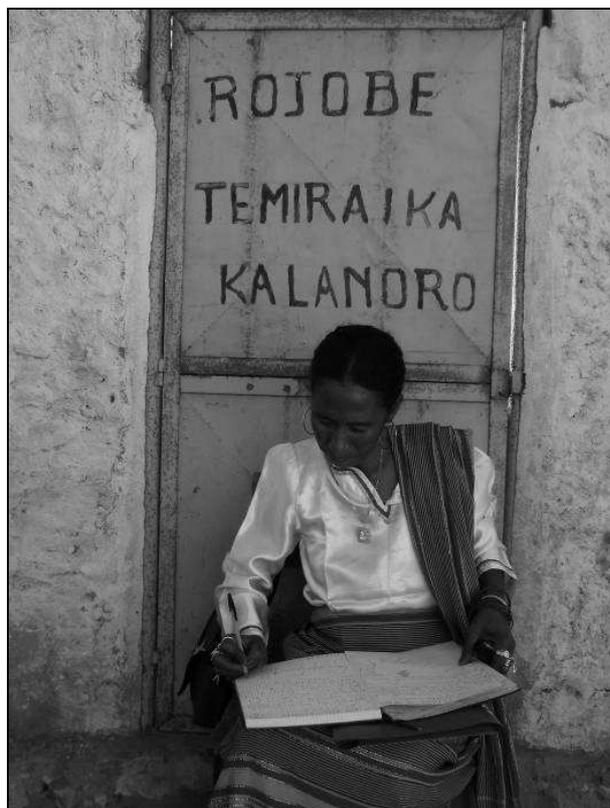
*Feo misava azy io.*

Ceci est la voix qui la contrôle.

et en dessous :

*Pily misy kora-mazava io. Mitaratra azy io. Veloma.*

C'est une torche avec du courant lumineux. Elle l'éclaire. Adieu.



**Neny Lala devant la porte du sanctuaire de « La Grande Chaîne des Unis de Kalanoro » représentée par un tamarinier enclos. À son initiative, elle pose en écrivant dans son cahier de rêves, après une cérémonie. (Cliché T. Mouzard, Tuléar, le 22 juin 2007)<sup>1</sup>**

- 
1. Cette pratique quotidienne, mêlant archivage et prière, est essentielle à ses activités de possédée ; les situations vécues en rêve sont pour Lala une source de savoir transmise par de nombreux esprits à des fins interprétative, divinatoire et curative.



## 13

# Le rôle des églises évangéliques dans la dérégulation et la recomposition du champ chrétien à Tananarive

Lucile JACQUIER-DUBOURDIEU\*

La question de la dérégulation du champ chrétien que l'on observe depuis l'Indépendance ne se pose que par opposition à une stabilité de longue durée de l'état confessionnel de la capitale, composé à parts égales de catholiques et de protestants, stabilité sans équivalent en Afrique. Toutes les églises établies sont aujourd'hui confrontées à la dynamique d'un évangélisme conquérant qui surimpose ses réseaux transnationaux à la géographie historique d'un héritage paroissial légué conjointement par la monarchie merina et les sociétés missionnaires du XIX<sup>e</sup> siècle. Sans épargner l'Église catholique, cet ébranlement affecte particulièrement l'ensemble protestant constitué d'églises aux régimes ecclésiastiques divers qui ont laborieusement négocié leur unité pour constituer la FJKM<sup>1</sup>. Si le fantasme de la dissolution du champ protestant dans une théologie du « salut » et de la « réussite », jugée aventureuse, provoque aujourd'hui tant de passion c'est que « l'Église unie » est étroitement associée à l'imaginaire politique de la souveraineté nationale et de l'identité chrétienne de la nation. Cet imaginaire se nourrit du souvenir de l'héroïsme des chrétiens persécutés sous Ranavalona I<sup>ère</sup> ; de celui de « l'Église du Palais »<sup>2</sup> qui a joué le rôle d'une église nationale face aux rivalités incompréhensibles qui déchiraient les missions ; du rôle que les églises d'Imerina ont joué dans l'évangélisation des provinces<sup>3</sup> ; enfin du lien structurel entretenu avec le mouvement d'émancipation nationale jusqu'à l'Indépendance, mouvement rejoint par l'Église catholique dans le courant des années 1950. On peut considérer le souci

---

\* IRD.

1. *Fiangonan'i Jesosy Kristy eto Madagasikara* (Église de Jésus-Christ à Madagascar) : elle réunit les églises de théologie calviniste issues de la LMS (*London Missionary Society*) et des Quakers, de tradition congrégationaliste, et les églises issues de la MPF (Mission protestante française), de tradition presbytérienne. Elle est officiellement constituée en 1968. Mais, un premier regroupement des églises rattachées à la MPF a pris le nom de *Fiangonana ara-pilazantsara eto Madagasikara* en 1958 (FPM) à ne pas confondre avec la puissante église pentecôtiste qui a repris ce nom aujourd'hui.
2. H. Rahamefy, « L'Église du Palais à Madagascar », in *Le monde non chrétien*, 1952, p. 381-422.
3. F. Raison-Jourde, 1991, p. 446 et suiv.

de l'unité et de l'autonomie comme un trait constant du protestantisme malgache, en tension permanente avec l'autorité missionnaire et la puissance publique coloniale.

Au début des années 1990, d'innombrables calicots publicitaires proclament « l'Évangile ici et maintenant », « contre la mort choisissez la vie », « Jésus est vivant », annonçant la régénération prophétique d'un christianisme établi, figé dans son intimité paroissiale depuis presque deux siècles et très réservé face aux nouveaux engouements spirituels d'une large majorité de la population, accablée par un appauvrissement continu depuis la fin de la Première République. Pendant ce parcours de plus de 40 ans, le PIB par tête a chuté de 37,3 % et la consommation des ménages de 47,6 %<sup>4</sup>. En 2002, la prise du pouvoir par Marc Ravalomanana<sup>5</sup>, s'est soldée par une baisse de 12 % du PIB<sup>6</sup>. Malgré la reprise d'une croissance suivie à partir de 2003, une « inflation de 30 % l'an, la dépréciation brutale de la monnaie et la flambée des prix du pétrole ont laminé le pouvoir d'achat des populations au-delà du supportable »<sup>7</sup>. Ces chiffres, résultant d'enquêtes statistiques, ont sans doute un effet trompeur. Ils amplifient une paupérisation très réelle des classes moyennes et subalternes de la société urbaine, mais cet appauvrissement est tempéré par les dynamismes de survie d'une « économie informelle » à l'origine des écarts considérables qui séparent désormais riches et pauvres, ce qui constitue un phénomène nouveau.

Sous la Royauté, le système des rangs s'exprimait moins dans l'ordre économique que dans un ordre spatial institué par l'unificateur de l'Imerina à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Groupes patriciens sur les hauteurs, à proximité de la citadelle royale, dépendants « *mainity* », en bordure de rizières. Ce dispositif finement étagé intègre les hommes dans une solide construction monarchique, dont l'articulation politico-religieuse se décrit dans les termes du sacré et de la parenté – sous les concepts de *hasina*<sup>8</sup> et de *fihavanana* – mais n'a pas d'idiome pour exprimer les antagonismes de groupe. La suppression officielle des rangs, sous la colonisation, n'a pas modifié ces structures hiérarchiques. Une collaboration de fait s'est rapidement établie entre missions et administration pour la formation des élites, dans l'optique d'une « civilisation de l'État » qui sépare le civil du religieux. Le pouvoir de fonction des élites s'est alors dissocié entre les services administratifs et le service des Églises où elles ont conservé des responsabilités « prestigieuses et recherchées » à la direction des paroisses. Elles y ont forgé une « civilisation chrétienne » en inscrivant le protestantisme dans les attributs de la parenté, au risque de reproduire dans l'Église l'ancien

4. P. Antoine & alii, *Biographie de trois générations dans l'agglomération d'Antananarivo, Premiers résultats de l'enquête BIOMAD 98*, Paris, Ceped, coll. Les documents et manuels du Ceped, n° 11, 2000, 130 p.

5. *Politique Africaine*, n° 86, dossier « Madagascar, les urnes et la rue », juin 2002.

6. *Dans les Média Demain* (DMD hebdomadaire), n° 34, 25 octobre 2002.

7. R. Belleret, « Madagascar. Le peuple de la décharge », in *Le Monde*, 21 juin 2005, p. 12.

8. Le concept de *hasina* désigne la vertu efficace de l'ancestralité polarisée par les individus en charge du pouvoir. Le terme *fihavanana* renvoie à une représentation des rapports sociaux conforme aux rapports de parenté.

système d'ordre<sup>9</sup>. Aucun pasteur n'est hostile, en théorie, à la « réformation permanente » qui est dans la nature même du protestantisme, mais, si le protestantisme indépendant fait scandale, c'est qu'une rupture au sein de la « lignée croyante » est assimilable à la perte de capital symbolique dont les tombeaux sont le support. Au terme de l'épreuve de la colonisation, le privilège de la régulation du croire détenu par les églises instituées paraissait *légitime* et *définitivement* acquis. Avec l'Indépendance, une nouvelle loi sur les cultes ouvrait la porte tant à la renaissance des cultes ancestraux qu'aux formations militantes du protestantisme de conversion en affirmant le droit au libre exercice des religions.

La plupart des formations culturelles qui se développent dans la mouvance évangélique font de la lutte contre la « sorcellerie » une priorité absolue, en mettant l'accent sur la conversion vécue comme un changement de soi, éprouvé dans l'expérience de la repentance et de la reconnaissance de Jésus-Christ comme « Sauveur », car il prend sur lui le péché du monde, et « Seigneur », car il dirige désormais la vie du croyant. Elles insistent sur la valeur axiomatique de la Bible et l'engagement personnel qui en découle, inspiré par le Saint-Esprit. Cette annonce n'a rien de nouveau à Madagascar où le mouvement de réveil, le *fifohazana*, qui présente toutes les caractéristiques du protestantisme évangélique, s'est enraciné en milieu rural depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, en versant au crédit de la « Nouvelle Naissance » les effets émotionnels de l'exorcisme et de la guérison empruntés aux cultes autochtones. Mais jusqu'à l'Indépendance, ces réveils, qui assumaient dans une obéissance parfois rétive tout le travail d'évangélisation, n'ont jamais produit d'œuvre durable en milieu urbain. Ils y surgissent en période de crise, se routinisent et disparaissent<sup>10</sup>. Ce n'est qu'en 1971-72, à l'initiative de la Conférence des Églises Luthériennes consacrée à « La mission dans les villes et les milieux industriels en Afrique », que s'impose la nécessité, au regard du régime marxiste qui vient de prendre le pouvoir, d'associer le Réveil à une structure urbaine capable de potentialiser, au bénéfice des dénominations historiques, le travail prophétique des *iraka* (les prédicateurs itinérants)<sup>11</sup>. Le succès de la prophétesse Neny Lava, installée dans un appartement de la cité des 67 Ha aménagée dans le courant des années 1960 pour loger les étudiants et les fonctionnaires, situé à proximité d'une imposante « station » fondée au même moment par l'Église luthérienne, est immédiat et considérable. À l'image de cette réussite toutes les paroisses de la FJKM se doteront d'un service de réveil<sup>12</sup>. Le *fifohazana* va désormais se développer en compétition avec le pentecôtisme qui se déploie depuis l'Indépendance selon un

9. F. Raison-Jourde, 1973, p. 192 : « Les églises des martyrs n'y sont plus des pierres levées mais des tombeaux, lieu de la mort, mais aussi lieu d'où les ancêtres donnent la vie ».

10. Rakotomalala & alii, 2001, ch. III, p. 95.

11. L. Jacquier-Dubourdiou, « Le rôle des mouvements évangéliques dans le réaménagement des sociétés, des espaces et des pouvoirs urbains : le cas de Tananarive », *Colloque de la Société internationale de sociologie des religions (SISR)*, Toulouse, 7-11 juillet 1997.

12. Non sans risques pour l'unité de l'Église, ainsi le cas de la scission au sein de l'Église d'*Andravoahangy Fivavahana* dont le pasteur Joseph Randrianatoandro, en procès avec la FJKM, s'est écarté de l'église-mère pour fonder l'Église indépendante FPVM.

mode opératoire caractéristique de la modernité religieuse, marqué par le choix individuel, la défiance vis-à-vis de la religion instituée et ses dispositifs hiérarchiques de contrôle des savoirs, la redécouverte des charismes thaumaturgiques et l'usage des médias<sup>13</sup>. C'est donc à la fois le fondement biblique de l'autorité des églises historiques et le contenu de « l'unité », considérée dans son intangibilité, que questionnent les « professants » du pentecôtisme. Après une tentative de mise au clair de l'amplitude du phénomène des nouvelles églises par rapport aux églises historiques et de leur distribution dans l'espace limité du Ier arrondissement (*firaisana I*) de la capitale, ces questions seront explorées à travers le processus de formation de l'église dominante, la FJKM, parallèlement à celui des églises indépendantes, avant de dégager les apports innovants du pentecôtisme dans l'univers chrétien de la capitale.

### Mouvement « sectaire » ? Une réalité mouvante et discutée

Dans le débat public, ce christianisme indépendant – qualifié de « sectaire » – reste perçu comme une déviance accidentelle, résultant moins de besoins spirituels authentiquement malgaches que des manigances ourdies par l'ancien gouvernement socialiste, soutenant le travail de sape d'un évangélisme militant venu *de l'étranger* pour affaiblir les églises nationales qui s'opposaient à sa politique. Les enquêtes en principe les plus fiables confortent ce sentiment : selon les données du projet MADIO<sup>14</sup>, 97 % des habitants de la capitale se déclarent chrétiens et parmi ceux-ci plus de 90 % appartiennent aux églises qui constituent le Conseil Œcuménique (FFKM)<sup>15</sup>. « Bien que non négligeable, ce chiffre nous éloigne des discours alarmistes sur la foudroyante progression des sectes à Madagascar »<sup>16</sup>.

Pour s'appuyer sur des données concrètes, un relevé de l'emplacement et de la date de fondation de tous les bâtiments à usage culturel<sup>17</sup> du I<sup>er</sup> arrondissement de la capitale a été effectué, rue par rue, au cours de l'année 2000, appuyé sur un plan de la ville au 1/10 000<sup>e</sup>. Le bâti ne suffit certes pas à témoigner de l'ampleur du phénomène puisqu'il ne prend pas en compte les groupes en station momentanée mais régulière sur les places publiques, les marchés ou les arrêts d'autobus ; les innombrables cellules de prière dans les entreprises ou les domiciles privés et le cheminement incessant d'évangélistes qui, dès l'aube, « tracent » la ville. Mais il permet d'établir une chronologie du

13. S. Fath, « L'autorité charismatique au cœur de l'Église : pentecôtisme et débat sectaire », in *Études théologiques et religieuses*, n° 3, 2001, p. 371-390.

14. Madagascar-Dial-Instat-Orstom (MADIO), Projet d'assistance à la réflexion macro-économique sur le processus de transition à Madagascar qui a débuté en 1994 (production statistiques, analyses thématiques et modélisation).

15. *Fiombonan'ny Fiangonana Kristianina eto Madagasikara*.

16. F. Roubaud, *Identités et transition démocratique : l'exception malgache ?*, L'Harmattan, 2000, p. 141.

17. Les écoles primaires louées tous les dimanches par une assemblée régulière ont été prises en compte ainsi que les *tranom-pokonolona*.

changement et une typologie des nouvelles églises. Le choix du I<sup>er</sup> arrondissement a paru représentatif du phénomène étudié pour une raison majeure<sup>18</sup> : les limites de cet arrondissement, le plus peuplé de la capitale, englobent l'ancienne enceinte royale de la Haute Ville, une large part de la Ville Moyenne aménagée sous la colonisation<sup>19</sup> ainsi que les nouveaux quartiers de l'Ouest, en Basse Ville, gagnés sur la plaine du *Betsimitatatra* à partir des années 1960. C'est dans ces nouveaux quartiers que vient s'échouer la plus large part de l'immigration urbaine. Toutes les strates sociales qui constituent la cité y sont représentées. L'arrondissement occupe environ 9 km<sup>2</sup> dont 90 % sont urbanisés. Sa population, dont la densité de 23 000 habitants au km<sup>2</sup> est la plus élevée de l'Île, est la plus démunie de la commune urbaine de Tananarive (CUA). Pour un total de 213 145 personnes, les inactifs (enfants, étudiants, ménagères, retraités et chômeurs) sont estimés à 133 000. Ces données datent de 1997 et la situation est certainement plus grave aujourd'hui<sup>20</sup>. En outre, elles ne restituent pas l'extrême disparité sociale qui existe entre les 44 *fokontany* (sous-unités administratives héritées du régime socialiste) qui le constituent. La chronologie (cf. *infra*), établie à partir des dates de fondation des édifices de culte, met en lumière des phases de construction qui sont significatives de l'histoire politique et religieuse de la ville et en rapport étroit avec ce que la sociologie des religions entend par « sécularisation » : « l'analyse des processus par lesquels l'espace du religieux se rétrécit ou se répand dans la société »<sup>21</sup>.

Avant de poursuivre la présentation des données deux remarques s'imposent :

1<sup>o</sup> : La plupart des communautés religieuses étudiées ici sont rassemblées sur la base d'une « Profession de foi » et dotées d'une constitution assortie d'instances disciplinaires ; leurs dispositifs d'encadrement reposent, le plus souvent, sur les mêmes instances organiques que les églises traditionnelles : regroupements par sexe, par classe d'âge, chorales, écoles du dimanche pour les enfants, écoles bibliques et groupes de prière pour les jeunes, conventions nationales pour les pasteurs, œuvres sociales diverses. Pour cette raison, le terme de « nouvelles églises » sera préféré à celui de « nouveaux mouvements religieux » – terme d'acception à la fois post et extra-chrétien – comme à celui de « secte », car les procédures d'entrée et de sortie sont en général libres. Le type de « l'Église libre » proposé par Séguy<sup>22</sup> à la suite de Troeltsch pourrait les définir : « en coquetterie avec la secte » quant aux rapports avec l'État, elles

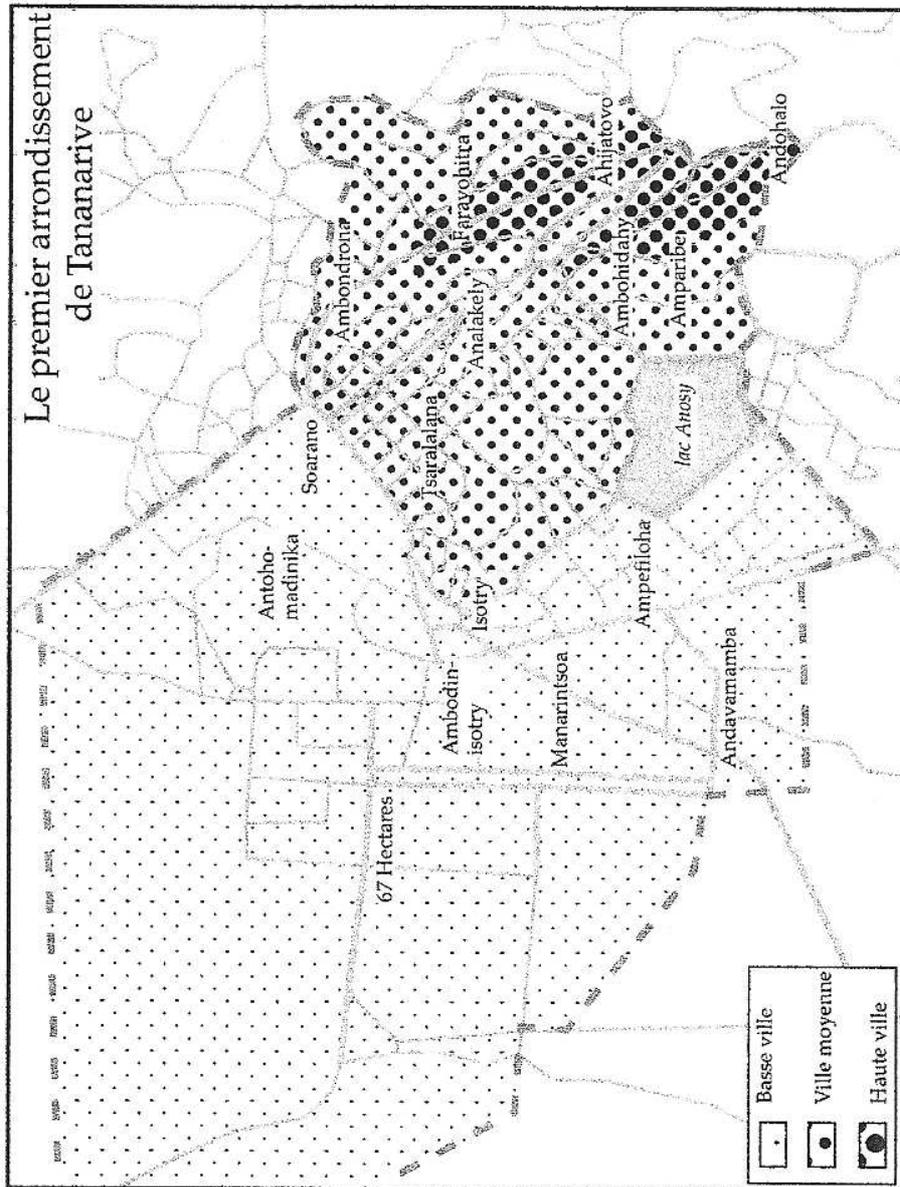
18. Voir cartographie du I<sup>er</sup> arrondissement de Tananarive. Une enquête exhaustive portant sur l'ensemble du périmètre urbain a été réalisée par C. Radimilahy et R. Andriamampianina au sein de l'équipe animée par S. Blanchy (S. Blanchy & *alii*, 2006, chap. II, p. 89-142). (NB : Les cartes figurant dans l'article ont été réalisées par J.-P. Raison).

19. F. V. Esoavelomandroso, 1985.

20. Source : Mission Française de Coopération, Appui au développement de Tananarive, Projet FAC 96 007 500, avril 1997, dossier I<sup>er</sup> arrondissement.

21. D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, 1993, Éd. du Cerf, Paris, 273 p.

22. J. Séguy, *Christianisme et société, introduction à la sociologie de E. Troeltsch*, Paris, éd. du Cerf, 1980, p. 120.



insistent « sur le sérieux de l'engagement religieux et sur l'ascèse ». Mais le terme équivalent en langue malgache, « *tsy miankina* » – littéralement « sans appui », indépendantes – renvoie à une dynamique de type éthiopianiste<sup>23</sup> qui s'est développée par intermittence, en raison de tensions internes autour des années 1930 et des années 1950, pour donner naissance à des formations bien identifiées par l'historiographie locale du christianisme<sup>24</sup>, mais ne constituent qu'un cas particulier dans l'ensemble des « nouvelles églises » que cette même historiographie peine à reconnaître autrement que comme « sectes ».

2° : La comparaison *du nombre* des établissements culturels catholiques et protestants n'a pas de sens. Une paroisse protestante est un ensemble de congrégations (*fiangonana*) autonomes, disposant de leur propre bâtiment de culte<sup>25</sup>. Le *charisme personnel* du pasteur joue un grand rôle dans la formation de sa communauté, du moins à son origine. La paroisse catholique est un *territoire* dont le bâtiment paroissial occupe le centre, servi par un curé qui exerce un « *charisme de fonction* »<sup>26</sup> au nom de l'Institution garante de la vérité. Au contraire, en régime protestant, l'enjeu du pouvoir est celui de l'interprétation de la Bible et le magistère du « docteur en théologie » est central dans l'énonciation de la vérité religieuse. L'ordre ecclésiastique indispensable à la constitution d'une Église et à sa pérennité est de nature fonctionnelle et n'établit pas une différence ontologique entre clercs et laïcs. L'institution s'en trouve fragilisée et l'unité de l'Église est fonction de la vigueur du témoignage par lequel elle atteste ses « vérités », lequel peut ne pas être exclusivement doctrinal. La position dominante que conserve la FJKM dans le protestantisme d'Imerina doit autant à son enracinement matériel et social sur les lieux de mémoire du christianisme à Madagascar qu'à la valeur de la théologie réformée dans laquelle s'inscrit sa prédication.

### **La création d'édifices religieux de 1830 à 2000 dans le I<sup>er</sup> arrondissement de Tananarive**

Les bâtiments culturels identifiés pendant l'enquête ont été regroupés pour une présentation cartographique en quatre ensembles, dont les trois premiers sont relativement homogènes du point de vue théologique<sup>27</sup> :

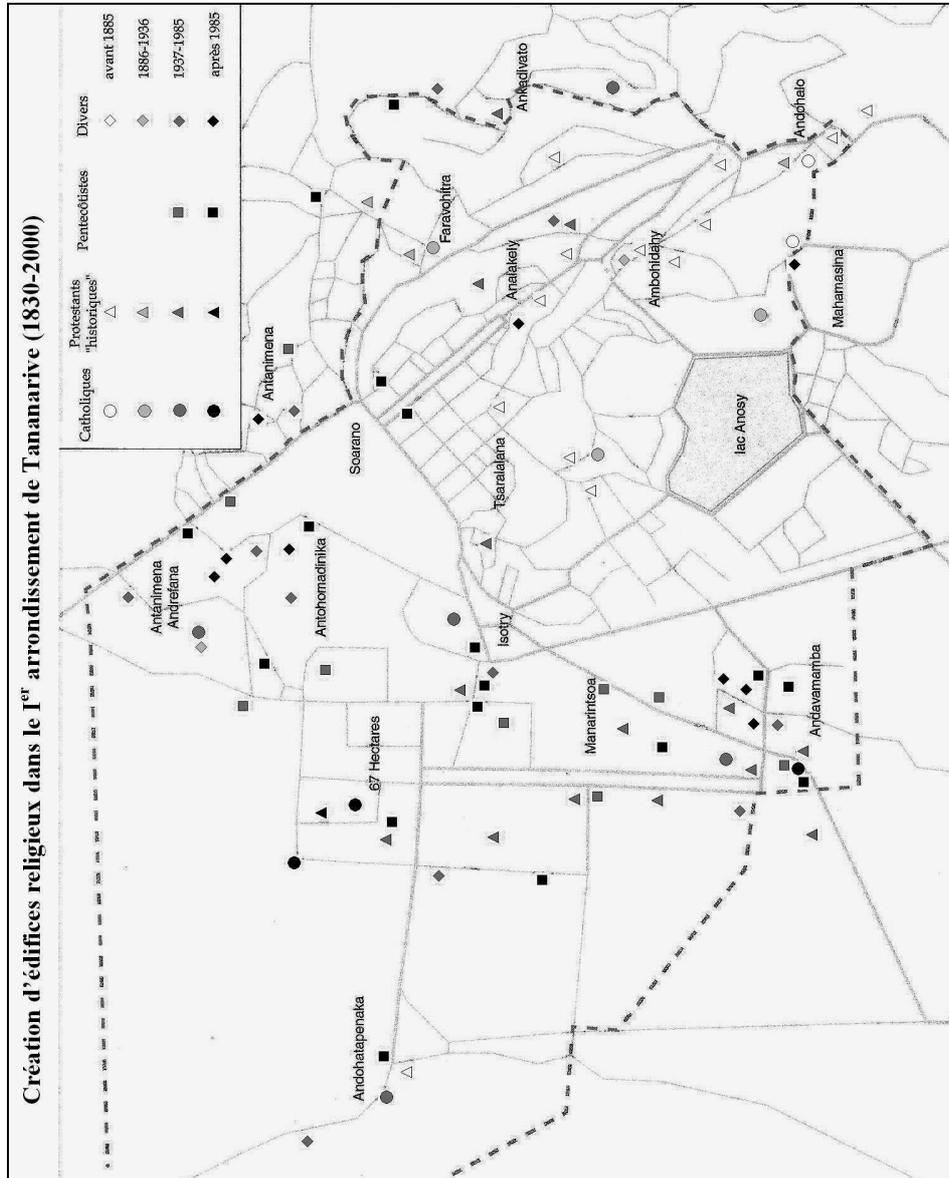
23. F. Koerner, « L'échec de l'éthiopianisme dans les églises protestantes malgaches », in *Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer*, LVIII, n° 211, 1971, p. 215-237.

24. P. Ramino, in Hübsch, 1993, p. 420.

25. Un ensemble de paroisses constitue un consistoire. Le district, ensemble de consistoires, est présidé par un pasteur élu par l'assemblée synodale, chargé du gouvernement ecclésiastique. C'est le synode régional (*isan-kerintaona*). Les tâches proprement spirituelles sont du ressort d'un pasteur synodal, délégué par le synode national. Le problème de l'autorité régionale est une source de discussions permanentes au sein de la FJKM. Voir Spindler, « La mise en place de l'autorité régionale dans l'Église évangélique de Madagascar, 1958-1986 », in *CREDIC*, n° 8, 1989.

26. J.-P. Willaime, 1992, p. 16.

27. Voir graphiques et carte de la création d'édifices religieux de 1830 à 2000.



- l'ensemble catholique : 12 établissements (y compris le centre d'Ankasina Betania Anyma) ;
- le groupe des « protestants historiques » membres du FFKM (FJKM, luthériens, et anglicans) ainsi que les anglicans orthodoxes et les baptistes : 31 édifices ;
- l'ensemble pentecôtiste composé de deux sous-groupes selon les critères proposés par R. Marshall-Fratani<sup>28</sup> : pentecôtisme de « sainteté » (19) et pentecôtisme de « prospérité » (11) ;
- un dernier groupe, qualifié « divers », rassemble de façon arbitraire 22 établissements dont la majorité est issue de réveils indépendants et de dissidences anciennes auxquels viendront s'ajouter, après l'Indépendance, des formations en marge du christianisme institué : Mormons, Témoins de Jéhovah<sup>29</sup>, Orthodoxes dissidents, Adventistes et Adventistes dissidents (dont Apokalypsy), Kimbanguistes et Baha'is. Certaines de ces églises sont d'envergure internationale comme les Mormons, les Témoins ou les Baha'is, tandis que le qualificatif d'« église chrétienne » pourrait se discuter pour d'autres, telle la puissante association culturelle Apokalypsy dont le credo, axé sur la révélation de mystérieuses prophéties apocalyptiques, très offensif à l'endroit de « l'antéchrist » (le pape), est d'ordre initiatique et concourt au culte exalté de son leader, le « pasteur Mailhol », un ancien crooner... auquel « Dieu a révélé qu'il serait président de la République »<sup>30</sup>. De même, l'église « kimbanguiste », dirigée par un syndicaliste, ancien responsable des jeunes du Parti Social Démocrate (PSD) sous la Première République, n'a que peu de rapports avec l'église africaine du même nom bien qu'il ait obtenu son parrainage.

Pour 95 établissements répertoriés durant cette période dans l'aire considérée, la chronologie permet de distinguer deux grandes phases de construction séparées par un arrêt entre le début de la colonisation et le milieu des années 1930. La première phase active, qui s'étend depuis les premières fondations jusqu'à 1900, correspond à la période royale et compte 23 édifices pour une population totale d'environ 50 000 habitants. Ces édifices sont concentrés en Haute Ville ainsi que le long des voies qui relient les hauts lieux de la monarchie : les places d'Andohalo et de Mahamasina. On observe peu de changements entre 1886 et 1937, sinon le maillage régulier de l'espace « hors

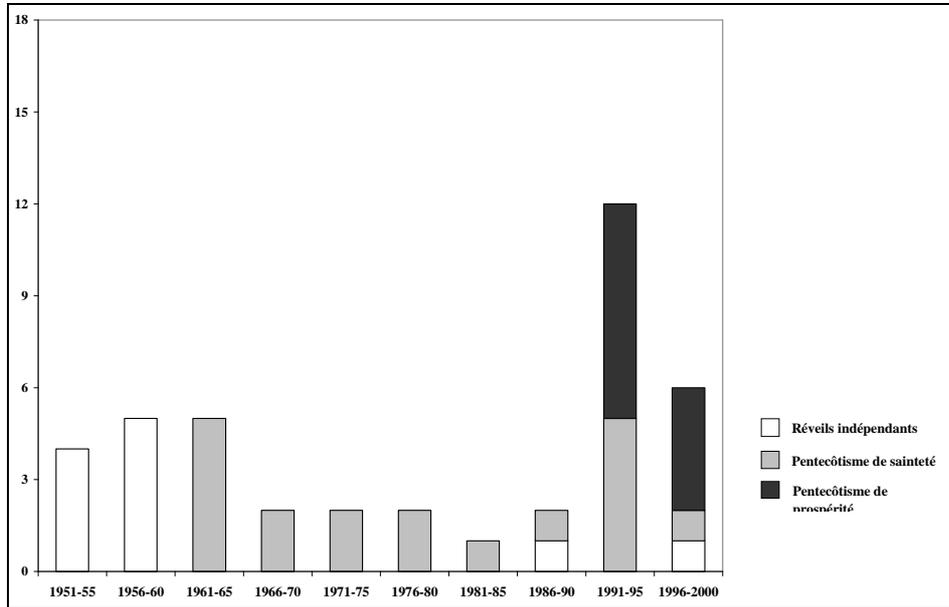
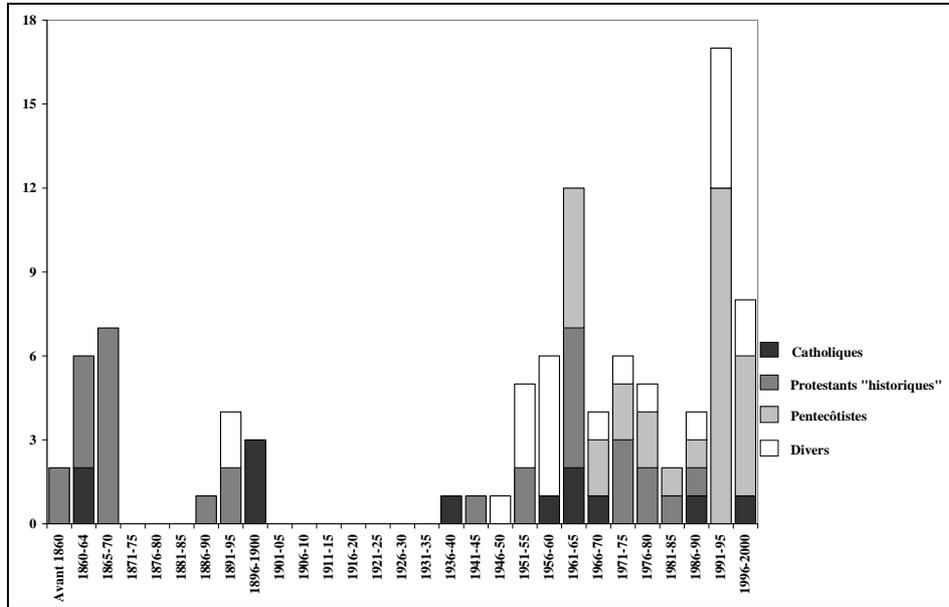
---

28. R. Marshall-Fratani, « Prospérité miraculeuse : les pasteurs pentecôtistes et l'argent de Dieu au Nigeria », in *Politique Africaine*, n° 82, « Figures de la réussite et imaginaires politiques », 2001, p. 24-44.

29. L'association culturelle des Témoins a été introduite à Madagascar en 1955 par un missionnaire anglais venu de Maurice. Tous les missionnaires étrangers ont fait l'objet d'un décret d'expulsion en 1970. La dissolution de l'association a provoqué l'envoi de plusieurs dizaines de milliers de lettres de protestation adressées aux autorités malgaches. Elle est à nouveau autorisée depuis le 4 octobre 1994 (source : Service des Cultes du ministère de l'Intérieur).

30. Révélation annoncée au cours d'un culte en plein air, à Itaosy le 1<sup>er</sup> avril 2000 (cérémonie enregistrée).

**Constructions d'édifices religieux dans le I<sup>er</sup> arrondissement de Tananarive (1830 - 2000)**



les murs » de la citadelle qu'achève l'Église catholique au début de la période coloniale. La situation reste figée de 1900 à 1935. Cette période correspond à la politique anticléricale de la France – qui interdisait sur l'ensemble du territoire la construction de nouveaux édifices culturels<sup>31</sup> – appliquée avec rigueur par le gouvernement Augagneur, avant que le décret du 11 mars 1913 n'adapte à Madagascar le régime de Séparation de la loi de 1905<sup>32</sup>. La seconde phase active commence à la fin des années 1930 et se poursuit encore avec une accélération considérable à partir des années 1950, lorsque s'ouvre véritablement le temps des dissidences. Les foyers culturels se multiplient dans la décennie 1990-2000, mais on ne peut plus parler de « bâti » : si quelques établissements monumentaux ont vu le jour en Basse Ville, tels les temples de *Jesosy Mamonjy* à Ankorondrano, de *Ara-pilazantsara* à Andavamamba ou celui de *l'Église Universelle du Royaume de Dieu* (EURD) à Isotry, beaucoup de petites églises louent des établissements publics disponibles le dimanche comme les écoles, les *tranom-pokonolona*, les bureaux de *fokonolona* ou de syndicats, enfin tout ce qui peut convenir à une assemblée. Dès la fin des années 1950 et jusqu'à ce jour, la majorité des nouvelles églises vont se développer en zone *mainty*, dans la ceinture qui sépare la Ville Moyenne de la Cité des 67 Ha<sup>33</sup>. Ces quartiers surpeuplés, hyperactifs, attirent les nouveaux venus et les chômeurs en quête d'emploi qui viennent grossir l'atroupement permanent des badauds autour des prédicateurs. Malgré la forte diversification de la population que connaît aujourd'hui la Cité des 67 Ha<sup>34</sup>, son habitat emmuré et cloisonné par de larges avenues peu fréquentées ne se prête pas à la contagion émotionnelle que suscitent les évangélistes et leurs musiciens. Au cours de l'année 1999, l'EURD<sup>35</sup> a dû renoncer à son implantation dans un ancien dancing de la cité et transférer son église cathédrale au cœur du vieux quartier populaire d'Isotry. La colonisation religieuse des 67 Ha est essentiellement l'œuvre des églises historiques parmi lesquelles l'Église luthérienne, jusque-là peu représentée dans la capitale, s'est imposée à partir de 1972 par une œuvre sociale remarquable, grâce au Réveil de Neny Lava.

L'allure générale de la chronologie montre que la croissance accélérée des églises pentecôtistes coïncide avec la crise sévère – en 1985, Tananarive connaîtra une véritable famine décelée dans les tables de mortalité analysées par les démographes – qui marque la fin du régime socialiste, crise que l'on serait tenté d'analyser comme un déterminant. On note cependant que les manifestations de dissidence *précèdent* l'Indépendance d'une décennie. Cette

31. J. Vigen & J. Tronchon, « Dynamisme ecclésial et affrontements (1896-1913) », in Hübsch, 1993, p. 325-345.

32. H. Vidal, *La séparation des Églises et de l'État à Madagascar (1861-1968)*, Paris, LGDJ, 1970, 295 p.

33. Quartiers d'Antanimena-Andrefana, Antohomadinika, Ambodinisotry, Manarintsoa, Anatihazo et Andavamamba.

34. C. Fournet-Guérin, 2007, p. 223.

35. *Église Universelle du Royaume de Dieu*. Importante église pentecôtiste brésilienne.

période est marquée par une subtile « désobéissance généralisée »<sup>36</sup>, qui joue certainement son rôle, mais aussi, après l'insurrection de 1947, par la conjonction d'une minutieuse répression politique et d'une certaine élévation du niveau de vie de la population urbaine, en rapport avec l'injection de crédits publics (FIDES)<sup>37</sup> dans le financement de grands travaux d'aménagement. La conjoncture économique n'est donc pas en soi le déterminant de la subversion religieuse. Faut-il invoquer la conjoncture politique et le déplacement protestataire sur une scène dérobée échappant à la surveillance policière ? Mais alors pourquoi se séparer des églises historiques dont la fonction tribunicienne a toujours servi la résistance au pouvoir colonial ? Il semble que le sens de ce mouvement soit à rechercher à l'intérieur même du champ social des églises. Ce qui est remis en jeu dans le cours des années 1950 est un *imaginaire de l'unité*, irrigué par le concept de *fihavanana* et largement rebrassé dans le cadre des discussions en cours sur la constitution d'une Église protestante nationale. Cet imaginaire, appuyé sur le modèle de la « nation malgache » élaboré par le mouvement nationaliste merina<sup>38</sup>, est en contradiction avec la réalité sociale d'une église restée profondément attachée au prestige de structures anciennes, où les migrants et les descendants d'esclaves n'ont pas de place, sinon celle « d'enfants », fidèles d'« églises filles ».

### Les églises séparées entre insurrection et indépendance

La plus importante manifestation d'indépendance qui conduira, en 1955, à la fondation de la MET, la Mission Évangélique de Tananarive, résulte, à tout le moins, de l'impatience qui gagne certains jeunes pasteurs, face à l'interminable processus de négociation qui doit conduire à la création d'une église nationale unie et indépendante. À cette impatience s'ajoute le désir de faire pièce au dynamisme de l'Église catholique à la même époque<sup>39</sup>. La création de l'IEB<sup>40</sup>, en 1868, avait pour but de réaliser cette union et de conduire l'Église malgache à « l'autonomie ecclésiastique », mais elle avait été contrainte de limiter son rôle à celui d'un Comité d'évangélisation, sans pour autant perdre de vue son premier objectif. La Mission de Paris, hantée par les « dissidences périodiques » qui ont ponctué l'histoire des églises protestantes depuis l'épisode fondateur de

36. F. Raison-Jourde, « Un deuxième 1947 en 1957 ? Les prolongements du soulèvement dans la mémoire et dans le contact avec les administrés », in *Omalý sy Anio*, n° 41-44, « Cinquantenaire de l'insurrection de 1947 », 1995-1996, p. 227-244.

37. Fond d'Investissement pour le Développement Économique et Social.

38. F. Raison-Jourde, « Préface », in J.-R. Randriamaro, 1997.

39. Lettre du pasteur Rasolomanana Nehemia que je remercie. À cette période, la population catholique était estimée à 1 000 000 de personnes pour 900 000 protestants.

40. IEB : *Isan-enim-bolana* (Réunion semestrielle), création originale de l'Église malgache pour travailler au rapprochement des églises qui deviendra la société missionnaire des églises d'Imerina. E. Krüger, *Les missions protestantes et l'histoire*, Paris, Société d'Histoire du protestantisme français, 1971, p. 95-114.

la *Tranozozoro* en 1904<sup>41</sup>, s'était toujours opposée aux ambitions de l'IEB<sup>42</sup> en réservant à un organisme intermissionnaire la tâche d'organiser une église nationale autonome. « Quand on parle de l'autonomie de l'Église malgache, rapporte le pasteur Brunel, on évoque naturellement l'histoire de la communauté d'*Antranobiriky*, primitivement *Tranozozoro*... ». En 1937 un premier pas fut accompli avec l'institution d'un synode général auquel étaient confiées certaines compétences à l'échelon national, en particulier le vote du budget. Mais les missionnaires présidaient toujours les 12 régions ecclésiastiques et conservaient la maîtrise des œuvres et des subventions considérables qui leur étaient attribuées. L'isolement auquel la guerre de 1939-1945 les avait condamnés ne leur permettait plus de comprendre les enjeux politiques de l'après-guerre. Plus encore, les convulsions de l'insurrection du printemps 1947 avaient durement touché les structures missionnaires<sup>43</sup> et provoqué une véritable crise de confiance envers la chrétienté merina. « L'accent a été mis trop tôt sur l'autonomie future de l'Église malgache » note le pasteur Brunel en 1948. Au moment même où les missions, exsangues, étaient pressées de confier la « responsabilité de l'annonce » aux églises locales, l'Imerina n'apparaissait plus comme la terre de lumière qu'elle avait été au moment des persécutions mais comme une terre à ré-évangéliser. On y redoutait à la fois le « paganisme » et la propagation d'un « christianisme national »<sup>44</sup>, alors qu'une nouvelle offensive des « *tsy miankina* » visait à prendre le contrôle des districts d'Imerina abandonnés par la FFMA<sup>45</sup>, victime d'une pénurie de personnel sans précédent :

« Les difficultés rencontrées actuellement par la FFMA sont un fait et un fait très inquiétant. Une agitation à caractère à la fois politique et religieux est entretenue par les délégués de la *Tranozozoro*, dans certaines églises du district de Soavinandriana ; le gouvernement s'inquiète et nous fait savoir (que) “dans le cas où effectivement une réduction du travail missionnaire de la FFMA devrait amener votre mission à abandonner à elles-mêmes un certain nombre d'églises qui risqueraient ainsi de devenir un champ d'actions faciles pour les partisans d'églises nationales indépendantes, du type *Tranozozoro*, le gouvernement serait malgré lui amené à réviser sa politique compréhensive [...] à l'égard des missions protestantes en général” »<sup>46</sup>.

41. S. Ayache & C. Richard, « Une dissidence protestante malgache : l'église *Tranozozoro* ». Université de Madagascar, *Omalysy Anio*, n° 7-8, 1978, p. 133-180.

42. Rapport Brunel, présenté à la conférence consultative relative à la formation de l'Église de Jésus-Christ à Madagascar, in *Journal des Missions Évangéliques*, 1948, p. 212-224.

43. Selon les correspondances des pasteurs Vernier et Peyrot, « plus de 400 églises détruites ; la station MPF d'Ambatonakanga pillée et incendiée, la station catholique de Mahazoharivo dans le Betsileo a subi le même sort ».

44. Delord redoute l'élaboration « d'une nouvelle théogonie copiée sur le christianisme, mais malgache : le peuple malgache est un peuple élu, Tananarive la nouvelle Sion, et *Andrianampoinimerina est Jésus-Christ* », suite à la publication, en 1947, d'une brochure du pasteur Ramilison, « La Bible d'Andrianampoinimerina ».

45. *Friend's Foreign Missionary Association* : Société des Amis à Madagascar (Quakers).

46. Archives Défap, Rapport présenté par C. Bonzon à la conférence de 1950 sur la constitution d'une église unie dans le Nord de Madagascar : MPF-LMS-FFMA.

Un comité d'étude *officieux* était créé en 1950 pour préparer l'union des églises des trois missions du Nord. Unifier les structures ecclésiales, rassembler les biens propres et les œuvres de trois missions aussi différentes que la MPF, la LMS et la FFMA représentait un effort considérable. Mais la préoccupation majeure de la MPF, dont la plus grande partie de l'œuvre s'étendait sur les régions côtières, était que cette unification ne se fasse pas « à l'avantage des églises des hauts plateaux et au détriment de celles de la côte ». Dans ces conditions, l'attitude à adopter vis-à-vis de l'IEB, dont la tâche première était justement d'unir les églises, « devenait un problème très délicat ». Après débat, l'accord du comité se fit sur ce point :

« Au lieu de se constituer en Église autonome, noyau de l'Église Unie de l'avenir qui serait réalisé par les Malgaches en dehors des missions, elle devra jouer le rôle de la société d'évangélisation intérieure au sein de l'église unie réalisée par la franche collaboration des trois missions, des églises qui en relèvent et de l'Isan Enim-Bolana. Cet accord exprime la pensée des trois missions sur le rôle de l'IEB et nous savons d'avance qu'il sera extrêmement difficile aux membres malgaches du *soba komity* d'admettre ce point de vue »<sup>47</sup>.

Dix-huit ans de négociations auront été nécessaires pour parvenir à constituer la FJKM. Il n'est pas douteux que cette tutelle pesante, épousant étroitement les préventions de l'administration coloniale à l'endroit de l'Imerina, alors même que l'Église catholique prenait ses distances vis-à-vis du pouvoir, n'ait suscité chez certains pasteurs, le désir de prendre sans attendre la responsabilité d'échapper à l'autorité missionnaire... ou bien à celle de la future autorité malgache ? La Mission Évangélique de Tananarive est créée en 1955 par un pasteur de la LMS, Rakotobe Andriamaro. Un récit de type hagiographique voudrait qu'il en ait pris l'engagement devant Dieu s'il obtenait son doctorat à l'Université de Strasbourg. Muni de ce parchemin qui faisait enfin d'un autochtone, selon les propres critères de la MPF, l'égal d'un missionnaire<sup>48</sup>, il informe les représentants de la LMS de son projet :

« Le geste de ce pasteur indigène, qui demande peut-être l'indépendance de l'Église, va à l'encontre de l'usage, mais il obtient l'autorisation de fonder une mission malgache basée à Tananarive à l'image de la LMS basée à Londres. La MET se consacre à l'évangélisation des petites gens des bas quartiers de la plaine de la Betsimitatatra qui ont du mal à assister au culte des églises riches de Tananarive où l'on doit se vêtir luxueusement »<sup>49</sup>.

Dans le compte-rendu de leur enquête, C. Radimilahy et R. Andriamampiana en donnent une version moins correcte : « à son retour de l'étranger il a tout fait pour créer son église, ce qui lui a valu d'être taxé de « *mpikomy* », rebelle, traître ». Quoi qu'il en soit, la séparation se construit sur une orientation prioritaire vers les *mainty*, en rupture avec l'univers ecclésial de la Haute Ville. Il faut avoir observé, le dimanche matin aux abords de ces églises, le défilé des

47. Archives Défap, Rapport de J. Vernier à la conférence de 1950.

48. Mémoires du pasteur Ledoux.

49. Lettre du pasteur Rasolomanana Nehemia, 21 avril 2001.

voitures avec chauffeur et l'aisance affichée des fidèles qui s'y rendent, pour comprendre le poids que constitue l'obligation de se « vêtir luxueusement » et l'exclusion de fait qui en résulte pour ceux qui ne peuvent s'offrir que des friperies. La première fondation de la MET, dans le quartier d'Antohomadinika<sup>50</sup>, se trouve au cœur d'une zone de constructions sommaires<sup>51</sup> où viennent s'installer les migrants « qui n'ont pas d'attache dans l'ancien Antananarivo ». Après la Seconde Guerre mondiale, la ville est en pleine mutation en raison des dépenses engagées dans le cadre du « Plan d'équipement ». Lors de son retour à Tananarive, Hatzfeld note les signes de ce changement dans le paysage urbain : la multiplication des voitures et l'essence vendue en pompes, le remplacement des pousses et des charrettes par l'autobus, les innombrables constructions. Il note aussi l'approfondissement de la coupure avec le monde rural : l'abandon du *lamba* par les hommes d'abord puis par les femmes ; l'usage des montres, induit par la nouvelle pratique du temps qu'impliquent l'emploi urbain, le train, l'école et qui modifie la vie ecclésiale elle-même en instaurant les services à heure fixe.

« Dans un temps où la population de la ville a presque doublé on n'a construit que 2 temples nouveaux. L'un à Isotry groupe 4 000 personnes, mais ce quartier neuf a 20 000 habitants. Parmi les 16 000 autres environ 8 000 sont plus ou moins touchés par le catholicisme ; quelques-uns ont rejoint les vieilles paroisses. Il en reste sûrement beaucoup qu'il faudrait aller chercher chez eux. C'est là un travail d'évangélisation nouveau et il faut avouer que les vieilles églises de la ville y sont peu préparées. [...] C'est un des grands problèmes qui se posent aujourd'hui à l'Église de Madagascar, particulièrement pour les églises de Tananarive : leur adaptation au monde moderne et à la nouvelle société urbaine qui comprend de grands quartiers ouvriers et une véritable "zone" alors que ces églises étaient assez bourgeoises autrefois »<sup>52</sup>.

La MET compte aujourd'hui 27 temples urbains dont la plupart se situent en Basse Ville. Elle semble avoir perdu son dynamisme à la fin des années soixante, concurrencée par des liturgies plus attractives. L'originalité de la MET est d'avoir proposé aux « pauvres » de les former à la culture urbaine d'un christianisme hérité de la LMS, fondé sur la prédication enseignante associée à un lieu d'enracinement dans la ville, alors qu'au même moment les missionnaires sollicitaient à nouveau les croisades itinérantes d'un Réveil jailli dans le Vakinankaratra, à partir du village de Farihimena<sup>53</sup>, pour ranimer une chrétienté accusée de manquer de profondeur : « ...tout cela implique un réveil

50. Visitée en 2000, cette église assez dégradée, construite en béton sur des sols tourbeux très humides, semblait désertée par ses fidèles qui lui préfèrent les cellules pentecôtistes, beaucoup plus animées.

51. F. Esoavelomandroso-Rajaonah, 1985, 1989.

52. O. Hatzfeld, « Retour à Tananarive », in *Journal des Missions Évangéliques*, Paris, 1953, p. 55. Du même auteur : « Évolution actuelle de la société malgache », in *Le monde non chrétien*, n° 27, 1953, p. 294-304.

53. Chapus, Bothun & Mondain, *Au souffle de l'Esprit. La vie consacrée du pasteur D. Rakotozandry et l'histoire du Réveil de Farihimena*. Tananarive, Imprimerie luthérienne, 1951, 51 p.

religieux et missionnaire aussi bien en Europe (...) qu'à Madagascar, parmi les protestants des vieilles églises des Hauts Plateaux, réveil pour lequel il faut prier intensément et inlassablement »<sup>54</sup>.

L'histoire prend un cours nouveau avec la loi-cadre de 1956 : les jeunes manifestent leur désintérêt pour la vie religieuse et débattent des idées marxistes en dehors des espaces de sociabilité où les confinaient les églises, sous le contrôle des aînés<sup>55</sup>. Le jeune pasteur Ledoux, ancien résistant et nouveau venu sur le territoire, appelé en 1947 à fonder les Éclaireurs Unionistes de Madagascar, découvre le véritable conflit de générations qui oppose aînés et cadets confrontés à « l'insuffisance des églises, trop peuplées pour se pencher sur les cas individuels, trop traditionalistes aussi, domaine des vieux et des notables »<sup>56</sup>. Son travail d'encadrement, dans une perspective dégagée par un philosophe malgache, Rajaobelina, vise à « préparer des cadres pour une future indépendance, qui nous paraissait d'emblée inéluctable bien qu'encore lointaine »<sup>57</sup> ; en cela il s'inscrit dans la continuité de ce qui était déjà l'objectif du Foyer chrétien des jeunes gens, fondé en 1924, à savoir, la formation d'une avant-garde du progrès. Le Foyer, si important dans la vie des jeunes intellectuels chrétiens de Tananarive, échoua cependant à rallier les étudiants provinciaux « même dans les années 1950, lorsque leur communauté s'élargit considérablement ». Faut-il pour autant imputer le repli des observances, très sensible à mi-parcours des années 1950, aux promesses séculières de la modernité ? La ferveur qui va précipiter des milliers de Tananariviens aux « *camps meetings* » qu'organisent deux missionnaires américains des Assemblées de Dieu à Fenoarivo, en 1961, à l'aube d'une relative période de prospérité pour une large part de la société urbaine, montre au contraire que la demande d'une spiritualité en rupture avec la tradition est intense et que les églises axées sur la conservation de la mémoire patrimoniale, ne peuvent y répondre. La communauté protestante contemporaine de la conquête et de la colonisation avait trouvé dans l'Ancien Testament, à travers les thèmes de la captivité des juifs et de la traversée du désert, un sens à l'épreuve que Dieu lui imposait. La foi forgée dans cet exil intérieur, centrée sur les lieux où les ancêtres ont subi le martyre en son nom, est une foi que seuls les descendants de cette tragédie peuvent pleinement partager<sup>58</sup>. La nouvelle société urbaine est dans l'attente d'une spiritualité qui donne sens à une existence qui appartient à une autre histoire.

---

54. Ed de Billy, « Ampleur et urgence de l'œuvre missionnaire à Madagascar », in *Journal des Missions Évangéliques*, 1950, p. 117.

55. F. Esoavelomandroso-Rajaonah, 1992, p. 414.

56. M.-A. Ledoux, « La jeunesse malgache », in *Cahiers Ch. de Foucault*, 1<sup>er</sup> trim., 1951.

57. M.-A. Ledoux, *Pasteur en mission avec les Éclaireurs Unionistes de Madagascar (1947-1954)*, Paris, Labor et Fides, coll. Les bergers et les mages, 1995.

58. F. Raison-Jourde, 1973.

### Des églises « mémoire » aux réseaux : l'immersion du pentecôtisme dans la chrétienté urbaine

Dès leur arrivée à Tananarive, « frère et sœur Daoud », un couple de missionnaires délégués par les *Assemblies of God*, dans le cadre encore opérant de la guerre froide, entreprennent une prédication itinérante sur les places publiques et les marchés des quartiers suburbains où leurs « miracles » quotidiens suscitent l'enthousiasme populaire... et l'hostilité des églises historiques :

« Ils sont venus comme simples évangélistes en 1961. Au début ils ont été appuyés par l'Église Réformée et par l'Église Luthérienne dans le Sud, heureuses de retrouver, avec des étrangers, l'esprit missionnaire qu'elles avaient perdu, s'en remettant au seul mouvement *fifohazana* pour l'évangélisation du pays. Par exemple, dans l'Église, il n'y a pas de budget affecté à l'évangélisation. Il y a un budget prévu pour le salaire du pasteur mais rien pour l'évangélisation ou très peu parce qu'on a perdu cette exigence, perdu l'esprit missionnaire. Alors lorsque pasteur Daoud et sa femme sont venus, cette nouvelle a fait sensation et les églises ont prêté leur concours. Au début ils prêchaient en plein air et les nouveaux convertis s'adressaient aux églises de leur choix ; [quand ils ont fondé leur église] les églises traditionnelles se sont senties trahies et ont persécuté le pentecôtisme »<sup>59</sup>.

En proclamant « l'Évangile intégral dans sa simplicité » et « la Bible entière comme étant la parole inspirée de Dieu... loin du modernisme, de la haute critique et de la nouvelle théologie »<sup>60</sup>, le pentecôtisme affirme son mépris de la hiérarchie intellectuelle et ses implications dans les structures socio-ecclésiales. Tant vis-à-vis des postures que des pratiques, l'innovation est considérable. Au commentaire biblique dans la formation des catéchumènes ces nouveaux missionnaires opposent une « expérience du cœur », la repentance, qui conduit au baptême par immersion et au baptême du Saint-Esprit dont le signe est le parler en langues. Le chemin du salut passe moins par l'acquisition du savoir que par l'action personnelle au service de la « seconde venue du Christ ». Le retour à la lettre de la Bible requalifie la guérison divine et les dons du Saint-Esprit que les grands prophètes du *fifohazana* – dont l'hagiographie se plaît à rappeler que tous sont d'anciens devins-guérisseurs – maintenaient dans une proximité suspecte avec la sorcellerie. Enfin, ils prêchent une vie de « sainteté » marquée par la pratique du jeûne et une « modestie » des conduites publiques dont ils donnent eux-mêmes l'exemple en vivant dans le voisinage de leurs fidèles.

Le couple Daoud se sépare des *Assemblées de Dieu* (ADD) américaines en 1963 pour fonder un centre de réveil à Ankorondrano qui deviendra l'église *Jesosy Mamonjy* (« Jésus sauve », nom formé à partir de la racine *vonjy* qui signifie délivrance). En 1965 l'église compte déjà 5 000 fidèles. Le temple est

59. Entretien avec le pasteur Émilien Razafiarison enregistré le 30 avril 1996.

60. Statuts et profession de foi de l'*Assemblée de Dieu* déposés au Service des cultes du ministère de l'Intérieur.

fermé et le couple est expulsé en 1967, suite à des tensions entre les membres du Conseil d'Administration (CA), formé par neuf pasteurs consacrés par le missionnaire et les évangélistes fondateurs des assemblées locales. Au moment de son expulsion, le pasteur Daoud confie son œuvre à la mission des ADD de France, basée à la Réunion, et le pasteur Falg, un Danois de langue française, assume la direction spirituelle des neuf pasteurs, tandis que les adeptes se replient sur des réunions à domicile. L'élection d'un nouveau conseil d'administration permet la réouverture du temple en 1972. En réalité, Daoud est resté en relations étroites avec l'église qu'il dirige depuis Limuru, au Kenya où il est réfugié. Les ressources de l'église proviennent de la dîme et des États-Unis où, selon les affirmations de Daoud lui-même<sup>61</sup>, l'église est propriétaire d'une « immense imprimerie ». Mais l'œuvre, ravagée par les rivalités entre évangélistes et CA, décline d'autant plus vite que la mission ADD France reste sans missionnaire de 1967 à 1978. Les évangélistes (pasteurs locaux) refusent de verser à la centrale de Tananarive les ressources qu'ils tirent de leur activité. Or c'est le CA qui consacre et affecte les pasteurs, centralise les finances, et verse les salaires, tandis que les évangélistes n'ont aucun droit de regard sur cette gestion. Une dizaine de missionnaires scandinaves, brésiliens, américains ou français visiteront l'église sans parvenir à réconcilier les fidèles ni instaurer une autorité centrale reconnue par tous. En 1978, le pasteur Falg fonde les ADD de Madagascar : *Fiangonan' Andriamanitra*<sup>62</sup>. L'année suivante, le journal des missions pentecôtistes, *En mission avec eux*, fait état de « l'opposition grandissante de la part des chefs de dénominations historiques ». Les difficultés sont devenues telles qu'en 1979 Daoud réunit à ses frais, au Kenya, tous les responsables de son église. C'est l'occasion pour lui de mettre à l'index les pasteurs qui se sont montrés rebelles à son autorité. L'incident se terminera par la formation de deux églises schismatiques : *Jesosy Mpamonjy* et *Jesosy Famonjena*, dont les noms jouent toujours sur la même racine « vonjy »<sup>63</sup>. Enfin, en 1991, Daoud est autorisé à reprendre la direction de son église ; il

61. Culte de juillet 1999. Située au Texas, cette imprimerie, d'après un informateur, O., imprime des Bibles en 28 langues parmi lesquelles la Bible Martin dont la première édition, dans la langue française du XVIII<sup>e</sup> siècle, date de 1707. Aujourd'hui, un nouvel intérêt semble se manifester autour de ce texte.

62. Présidée par le pasteur Rasoamanana, lors de l'enquête.

63. *Jesosy Mpamonjy* (Jésus Sauveur) est fondée par le pasteur Jean de Dieu, un des premiers pasteurs consacrés par Daoud ; le pasteur Augustin fonde le Foyer Évangélique International (FEI) et l'un de ses disciples, Josselin, fonde la MRE (Mission radio évangélique). Le pasteur Frédéric et son épouse Vololona fondent *Jesosy Famonjena* (le salut). Les évangélistes Roland et son frère Robin, élèves de l'école biblique d'Ankorondrano, se séparent de JM pour fonder une église appelée à un grand succès : Ara-Pilazantsara. Les pasteurs Razafiarison et Rajakoba, aujourd'hui consacrés par la FJKM, ont fréquenté l'école biblique de JM en 1963 avant d'accepter, sur les conseils de Neny Lava, des responsabilités ministérielles dans le gouvernement Ramanantsoa. Au sein de la FJKM, ils représentent une tendance fondamentaliste de l'évangélisation par le Réveil par opposition à la démarche rationaliste du pasteur Ralibera, plus proche d'une sorte de « recherche-développement », inspirée par le *Council for world mission program* (ancienne LMS), présentée dans un document intitulé *Ravinala* (l'arbre du voyageur). Le pasteur Rajakoba dirige aujourd'hui un centre de cure d'âme dans la région de Marseille.

procède à une vaste épuration, mène une campagne virulente contre les églises séparées et prépare sa succession en faveur d'un pasteur malgache envoyé aux USA, ce qui n'empêchera pas de nouveaux conflits, liés au partage de sa succession, au moment de sa mort en 2004<sup>64</sup>.

Pendant son séjour au Kenya, le mouvement de jeunesse de son église, *Fiainana'ao amin'i Kristy*, (FAAK, La vie en Christ), dirigé par un évangéliste de grand talent, Jules Randrianjoary, originaire de la région de Moramanga, a poursuivi son activité sous l'autorité du pasteur Falg, au sein de l'église des ADD de Madagascar. Il a fondé la plus grande partie des Assemblées provinciales et, en 1987, tenté d'instituer l'école biblique qu'il dirige en église indépendante, sous le sigle FAAK<sup>65</sup>. La dénomination, déjà déposée, n'a pas été acceptée par le ministère de l'Intérieur. Le mouvement éclate alors en d'innombrables assemblées locales, aux noms variés, qui se distinguent par des « miracles » et des manifestations de « force » de plus en plus extravagantes, à l'initiative de certains missionnaires venus d'Afrique du Sud. L'école biblique est condamnée pour ses excès et fermée. Le pasteur Jules réintègre officiellement les ADD, mais Falg note mélancoliquement :

« Les ADD se développent beaucoup moins rapidement que "Vie en Christ". Les églises malgaches, comme partout dans le monde, subissent l'assaut de nouveautés qui apparaissent deci delà, mais la vérité triomphe toujours. Toutes ces nouveautés ont pris à Madagascar une ampleur étonnante et étourdissante ».

Reprise en mains par les missionnaires des ADD, l'école a formé de très nombreux évangélistes qui ont fondé à leur tour – en bénéficiant parfois du concours de centrales missionnaires internationales à vocation lobbyiste – des congrégations indépendantes réunies dans une fédération appelée RHEMA<sup>66</sup> qui organise la Convention annuelle des pasteurs des six provinces administratives. Leur pratique tend à devenir plus festive que puritaine ; le service religieux s'appuie sur de bruyants orchestres de « rock évangélique » ; le contrôle social est faible, l'adhésion facile et n'exclut nullement la fréquentation de « l'église des ancêtres » si la nécessité sociale s'en fait sentir<sup>67</sup>. La question des manifestations de l'onction du Saint-Esprit remet toujours en cause l'affiliation aux ADD<sup>68</sup>. Il reste que la plupart des nouvelles églises pentecôtistes – à

64. Le conflit oppose les deux héritiers désignés par le pasteur Daoud, un pasteur américain et un pasteur malgache, tandis qu'un autre conflit oppose les héritiers désignés à l'association des parents d'élèves de l'école Jesosy Mamony. Voir le quotidien *Tribune de Madagascar* du 5 juillet 2005.

65. Le projet d'une collaboration étroite du pasteur Jules Randrianjoary avec le pasteur Mailhol était annoncé dans l'article signé Fano Rakotondrazaka dans le quotidien *L'Express de Madagascar* du 16 avril 2007.

66. Il ne m'a pas été possible de déterminer avec certitude si cette fédération est affiliée à la *Rhema Church* d'origine nord-américaine, implantée dans de nombreux pays notamment en Afrique (A. Corten, « La greffe pentecôtiste », in *Esprit*, mars-avril 2007).

67. Ce qui explique sans doute la très forte proportion des affiliations « déclarées » aux églises traditionnelles dans l'enquête MADIO citée plus haut.

68. Liva, épouse du pasteur Justin, formé à l'école biblique de la FAAK, en 1982 : « Nous croyons au Saint-Esprit, mais il y a des pasteurs qui sont si profondément ravis qu'ils parlent

l'exception de l'église brésilienne EURD<sup>69</sup> – dérivent de la première évangélisation de Daoud. Elles se sont transformées peu à peu par une intense activité d'hybridation<sup>70</sup> au contact de missionnaires porteurs d'innovations culturelles. Même si, comme *Jesosy Mamonjy*, ces congrégations à forte direction charismatique sont administrées d'une main de fer, la division est le mode de croissance naturel du pentecôtisme. Elles constituent un réseau très labile de congrégations plus ou moins fraternelles, plus ou moins prospères, qui se déploient dans la logique concurrentielle d'un « marché du salut » qu'elles inondent de productions symboliques de nature essentiellement discursive. Ces productions sont de plus en plus empruntées au stock transnationalisé du pentecôtisme de « prospérité » selon lequel les faveurs spirituelles et matérielles sont garanties par Dieu dès la conversion, sous réserve de les nommer et de les acclamer au nom de Jésus, sans oublier le « salaire du travail de Dieu ». Un nouvel imaginaire de puissance se diffuse à partir de cette doctrine<sup>71</sup> destinée à combler l'intense demande de « miracles », de « guérison », de « richesse », de « réussite », qui accompagne la paupérisation de larges pans de la société urbaine.

### **Le pentecôtisme de « sainteté » : le paradigme de la guérison miraculeuse dans la modernité urbaine**

Remise au centre de la prédication évangélique par le couple Daoud, missionnaires issus du pays qui venait de gagner la guerre mondiale et qui incarnait désormais la puissance et la modernité, la « guérison miraculeuse » y retrouvait une légitimité biblique que le *fifohazana* n'était pas parvenu à imposer dans les temples urbains. La violence théâtrale de l'exorcisme pratiqué par les *iraka*, tout comme son irrationalité semblaient trop proches des désordres de la possession telle que l'imaginaient des prédicateurs rompus au

---

en langues. [...] Pour les gens qui veulent recevoir une bénédiction, [...] certains pasteurs sont si profondément abandonnés à l'Esprit que... c'est de là qu'est venu le problème... ». Justin : « Il y a un problème avec le plus ancien pasteur des ADD qui a refusé ces innovations et nous a exclus des ADD. La plupart des pasteurs du RHEMA viennent de la FAAK avec le pasteur Jules. Mais l'État nous a persécutés. Nous avons été obligés de créer des associations indépendantes et le pasteur Jean Marie est notre Président officiel. Mais il y a neuf pasteurs fondateurs de la fédération du RHEMA » (entretien enregistré le 31 août 1999 à la résidence du pasteur Justin à Andavamamba).

69. L. Jacquier-Dubourdieu, 2002.

70. Pour J.-P. Bastian, le concept d'*hybridation* « signale la juxtaposition de divers registres d'emprunts incluant les contenus de croyances, les formes de transmission et de communication, le recours aux médias les plus archaïques comme les plus modernes, l'usage éclectique et pragmatique des modèles articulés à la logique de marché ». L'hybridation se distingue du concept de *syncrétisme* qui renvoie « à l'idée de pureté des traditions religieuses et à une classification normative des conduites et des imaginaires » (J.-P. Bastian & *alii*, 2001, p. 102).

71. Doctrine tirée de Marc 10 : 29-30 (R. Marshall, « L'explosion des pentecôtismes », in *Esprit*, mars-avril 2007, p. 199) et de Mathieu 21-22 : « tout ce que vous demanderez dans une prière pleine de foi vous l'obtiendrez ».

débat historico-critique depuis longtemps. En accompagnant l'engagement du corps dans la spiritualité, par la guérison, la joie et les larmes, le parler en langues, la musique et la danse, la liturgie pentecôtiste rend toute sa place à une extase émotionnelle ambiguë, qui « possède » l'individu et le « change », ainsi qu'en témoignent les premiers convertis.

B., un intellectuel qui revendique son origine *mainity*, évoque les raisons de son adhésion :

« C'est très simple : les églises traditionnelles sont devenues tellement "traditionalistes", avec des structures si lourdes... essayez de prendre rendez-vous avec un curé ou un pasteur ! Parce que vous êtes étrangère vous serez reçue, mais un petit paroissien, un pauvre, sera rejeté ; personne ne s'intéresse à lui. Mais si on lui dit : "vous êtes l'élu de Dieu, vous êtes la personne la plus importante à ses yeux, vous pouvez faire comme votre curé ou votre pasteur, vous pouvez prendre la Bible, chanter dans les rues, **prendre la parole, ... vous êtes la vedette de Dieu**", **comme pour toute personne humaine, si on s'intéresse à vous, si vous sentez que vous êtes utile et même indispensable**, qui ne serait pas sensible à ce genre d'approche ?

C'est tout bête mais tellement efficace ! Dans les églises traditionnelles, les jeunes n'ont que la chorale pour se défouler, tandis que, dans ces églises ils peuvent battre des mains, ils peuvent danser ! L'Église catholique commence à se dénouer un peu mais tous les dimanches c'est toujours la même chose : école du dimanche, messe, communion... au bout d'un siècle les gens en ont marre, surtout s'ils trouvent à côté quelque chose de plus motivant ! Et **ce qui les motive dans ces églises c'est qu'ils sont eux-mêmes les cadres dirigeants, ils sont prédicateurs, ils ont enfin le beau rôle**, ils ne peuvent pas être insensibles à cela !

J'appartenais à l'Église FJKM d'Ankadifotsy. Ce qui m'a amené à changer d'église est classique : Daoud, en arrivant ici, faisait des miracles. Il guérissait les malades. Il rassemblait des foules monstres à Fenoarivo. Après un ou deux mois, il a construit un temple à Ankorondrano où tout le monde est accouru : il faisait des miracles et les guéris venaient témoigner. Ce fut le cas pour mon père, atteint de la typhoïde, considéré comme perdu et renvoyé par les médecins de l'hôpital. Nous l'avons conduit à Fenoarivo et il a été guéri par Daoud. Il est mort à 84 ans. C'est ainsi que nous sommes devenus fidèles de cette église »<sup>72</sup>.

O., originaire du nord-est de la Province de Tananarive, jeune étudiante à l'École Normale au moment de sa conversion témoigne :

« J'ai moi-même été guérie dans cette église. Le 22 décembre 1963 j'avais mal au foie... j'ai demandé à sœur Daoud de m'aider, elle m'a répondu "êtes-vous sauvée ?", je ne connaissais même pas ce vocabulaire et j'ai dit "je ne sais pas".

"Alors priez pour que le Seigneur vous sauve maintenant !"

J'ai prié, j'ai prié... et dans les cinq minutes suivantes j'ai senti la puissance de Dieu. Je l'ai sentie dans mon cœur. **Je me suis repentie de tout mon cœur et j'ai senti que la puissance de Dieu me changeait. C'est quelque chose que l'on expérimente, que l'on sent dans son cœur !** Le 29 décembre suivant, alors que frère Daoud prêchait et qu'il demandait au Seigneur d'envoyer sur nous le

---

72. Entretien enregistré, mai 1997.

Saint-Esprit, j'avais tellement soif que j'ai dit "Seigneur je voudrais recevoir le Saint-Esprit à l'instant même!". **J'étais à genoux, j'ai prié pendant dix minutes et le Saint-Esprit est descendu exactement comme sur les Apôtres. C'est alors que je me suis mise à parler en langues.** C'est comme dans la Bible. On ne comprend pas ce que l'on dit, mais on parle directement au Seigneur, on sent sa présence... C'est cela la Nouvelle Naissance, c'est la doctrine de notre église. Nous naissons de nouveau pour mériter le royaume de Dieu... Tout est purifié par le sang de Jésus et on change ! Ce n'est pas de notre propre effort que nous changeons mais seulement par la puissance de Dieu... ».

V. a également rencontré le pasteur Daoud au camp d'évangélisation de Fenoarivo en 1963. Elle avait alors 17 ans. Portée par de grandes exigences spirituelles elle a quitté l'église ancestrale non sans tourments :

« Je suis venue ici en 1963 l'église était à peine finie. Je ne me suis pas convertie tout de suite parce que j'avais du mal à quitter mon église... j'étais plus fervente que mes parents, j'allais très souvent à l'église, mais je sentais que je devais venir ici. [...] J'ai demandé "Seigneur change moi comme dit cette prédication !". C'est là que le Seigneur a touché mon cœur et le soir il y a eu une lutte en moi ; je me disais : "mais enfin je suis très religieuse, vais-je quitter Andravoahangy, l'église de mes ancêtres ? J'ai eu tant de récompenses à l'école du dimanche ! J'ai tant d'amis ! Je ne suis pas plus mauvaise que les autres ! Je ne veux pas changer d'église !". Alors le Saint-Esprit m'a dit "tu ne t'es pas encore repentie, tu n'as rien fait au point de vue spirituel, tu vas seulement à l'église !"

Pendant la nuit j'ai prié et je me suis repentie. Le matin dès que je me suis réveillée, tout avait changé ! Je ne savais pas pourquoi, **je ne pourrais pas l'exprimer, mais je me sentais dans une joie indicible et j'ai su que Dieu m'avait changée.** Je me suis mariée à 20 ans dans cette église et je sers le Seigneur depuis ce moment-là !

**Ici on prêche la sainteté : elle ne doit pas seulement rester dans notre cœur mais se manifester dans notre comportement.** Nous devons être modestes et nous conformer à toute la Parole. Les Malgaches ont l'habitude de l'exhumation ; ce n'est même plus pour demander la bénédiction c'est juste une habitude. Mais il n'y a que dans notre église que l'on prêche clairement que cette habitude n'est pas biblique... [ailleurs] on n'applique pas toute la Parole de Dieu ».

Ces témoins qui, au début des années 1960, ont abandonné « l'église de leurs ancêtres » pour rejoindre celle du pasteur Daoud, n'appartiennent pas à la catégorie des « pauvres » en état de déficit relationnel. Instruits, encore fortement insérés dans des réseaux familiaux urbains ou provinciaux « sans Histoire », leur situation n'a rien de commun avec les situations de dénuement et d'isolement que l'on peut observer aujourd'hui. Il s'agit au contraire d'une catégorie de *cadets sociaux* – jeunes, femmes, *mainity*, migrants – en demande d'ascension sociale dans une conjoncture ouverte au changement. Au regard d'une situation politique radicalement nouvelle – le retour à la souveraineté nationale – qui s'annonce riche de promesses, ces convertis de première génération explorent les possibilités d'une rupture avec les processus de la reproduction sociale que les églises historiques ont préservée du séisme de la

colonisation mais les maintient dans des statuts mineurs. La rupture ne peut se jouer qu'au plan religieux car c'est le seul marqueur qui connote à la fois l'existential et le symbolique. Elle se réalise dans le *discours* pentecôtiste de la guérison miraculeuse. Ce discours procède de la mise en récit de la guérison, tel le témoignage de B., qui réfléchit un temps *discontinu* car, dans le temps-même de l'énonciation du témoignage, la maladie appartient définitivement au passé : « il a été guéri par Daoud ». « Les récits de guérison construisent un temps social de rupture accomplie comme la conversion élabore un temps de rupture accomplie. Il y a nouveau commencement et nouvelle naissance »<sup>73</sup>. L'accumulation des témoignages de guérison, propre à la liturgie pentecôtiste comme à la liturgie du Réveil, insiste sur la vérification scientifique ou réaliste – il a vécu jusqu'à 88 ans – qui « place les destinataires du discours dans un univers de vraisemblance » et les induit, par coïncidence du surnaturel et du vraisemblable, à l'obéissance à l'église et à ses *ray aman-dreny*<sup>74</sup> investis des charismes de guérison.

Le nouveau mode de croire, porté par une éthique de l'obéissance et du renoncement « mondain », que les pentecôtistes *expérimentent* dans un élan du cœur, en interlocution directe avec un Dieu qui *écoute* et qui *guérit*, crée moins d'identité collective que de subjectivité religieuse dont on peut se demander si elle offre réellement une prise sur la réalité. Si elle peut apparaître comme une libération des déterminations sociales et des « passions mondaines », cette libération, potentiellement constitutive du politique, n'est au mieux que virtuelle car à l'instant de la conversion, le sujet « se déprend de lui-même pour se livrer à Dieu »<sup>75</sup>. Le changement social n'est pas attendu des œuvres ou de l'action collective mais du changement de soi et la solidarité active, qui concerne essentiellement l'urgence de préparer son prochain à la fin du monde comme on y est soi-même préparé, est relativement faible par comparaison avec les œuvres des églises instituées. En ce sens on pourrait plutôt comprendre la communauté fervente des nouvelles églises comme un lieu de déracinement identitaire<sup>76</sup> d'autant plus accentué que les nouveaux *ray aman-dreny* s'expriment dans une langue étrangère qui parvient à l'assemblée par le truchement d'une traduction simultanée. D'une virtuosité étourdissante le couple missionnaire-traducteur opère, sur le modèle des croisades internationales initiées par Billy Graham, dans l'indifférence absolue aux références culturelles ou historiques locales ; il entretient ainsi l'imaginaire d'une intégration *effective* aux réseaux transnationaux de la modernité religieuse dont les médias surestiment largement les libéralités. Une seule de ces nouvelles églises semble avoir cherché à capitaliser une part de l'héritage ancestral. Il s'agit de *Ara-pilazantsara*. Cette église a été fondée au début des années 1980 par Roland Randrianasolo, souvent

73. A. Corten, « Miracles et obéissance. Le discours de la guérison divine à l'Église Universelle », in *Social Compass*, XLIV, n° 2, 1997, p. 283-303.

74. Littéralement « père et mère », terme de parenté qui qualifie la reconnaissance d'une autorité.

75. D. Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, 1999, p. 160.

76. L. Jacquier-Dubourdieu, 1996.

présenté comme « un homme d'affaires », un évangéliste formé à l'école biblique d'Ankorondrano au début des années 1960. Ancien adepte des ADD, il a fondé sa propre église sur la foi d'une révélation qui l'invitait à prendre la succession de Dadatoa Rakotozandry :

« Avant il existait un serviteur de l'église qui s'appelait Dadatoa Rakotozandry. C'est un homme de notre histoire passée. Hélas il est mort. Le Seigneur l'a rappelé. Mais il semble que les fidèles se réfèrent davantage à la personne à laquelle le Seigneur a confié ses œuvres qu'à la gloire de Dieu lui-même. Aussi le Seigneur a dit : J'enlèverai mon serviteur de ce monde pour qu'il n'y ait aucun ombrage à ma gloire [...] et c'est le Seigneur qui a désigné Dadatoa Roland comme successeur de Dadatoa Rakotozandry »<sup>77</sup>.

Le discours prophétique du pasteur Roland, marqué d'un fort accent eschatologique et puritain, s'inscrit dans un double héritage, celui de Branham<sup>78</sup>, « prophète des derniers jours » et celui de Daniel Rakotozandry, un pasteur luthérien fondateur du Réveil de Farihimena en 1946, prophète souffrant – il est mort de la tuberculose en 1947 – et « dernier des envoyés pour venir parler de la fin du monde ». Le charisme de Rakotozandry, axé sur une grande puissance de vision, survit toujours dans un pèlerinage au *toby* de Farihimena qui dissimule mal un culte à son tombeau, ce qui n'est pas biblique et porte « ombrage à la gloire de Dieu ». En succédant à Rakotozandry, le pasteur Roland hérite de son *hasina*, privilège des lignées royales, la force sacrée – versant autochtone de l'Esprit Saint « qui correspond dans le christianisme à une appropriation étroite de la grâce »<sup>79</sup> et surdétermine une légitimité pastorale en mal de validation magistérielle. Son œuvre, entièrement dévolue à la préparation au salut éternel, dans un gigantesque temple-forteresse de béton que les fidèles nomment « le bateau de Noé », s'adresse tout particulièrement aux jeunes en détresse. Ils sont soumis à un internat rigoureux et une stricte abstinence jusqu'au mariage patronné par le pasteur. En associant l'héritage prophétique malgache aux ressources de « l'évangélicisme » américain, le pasteur Roland opère sur le terrain de la réconciliation identitaire en concurrence avec les cultes ancestraux et le *fifohazana*. Il y incarne la plus réussie des figures de l'évangélisme entrepreneurial.

Le code moral auquel se sont pliés les premiers convertis pour « mériter le royaume de Dieu » n'est pas sans rapport avec l'idéologie du mérite qui caractérisait « la République des instituteurs » que fut la Première République malgache. Sa chute, précipitée par la crise du système scolaire, marquait la fin

77. Entretien avec l'épouse du pasteur Velo enregistré à Tamatave, le 28 juillet 1999.

78. William Branham (1905-1965) surnommé « Prophète des derniers jours » est originaire du Kentucky. Son ministère repose sur un enseignement usant des techniques de communication les plus performantes et sur la guérison divine. Sa théologie, reprise de la vieille hérésie du « modalisme », ne reconnaît pas la Trinité ; il baptise au nom du Christ.

79. F. Raison-Jourde, in Rakotomalala & *alii*, 2001, p. 423.

des espoirs séculiers suscités par l'indépendance et l'entrée en scène des entreprises de salut appelées à un brillant développement. Elle inaugurerait la longue durée d'une « crise » économique et sociale générant des disparités sociales d'une ampleur inconnue jusque-là, durant laquelle tous les modèles de socialité collective se sont effondrés sous le poids des déséquilibres engendrés par des choix politiques hasardeux, la mondialisation des échanges, la corruption et l'endettement. Les églises instituées se sont employées, dans la mesure de leurs possibilités, à combler les défaillances de l'État et à rassembler les énergies de la « société civile » sans parvenir à vaincre les effets enchanteurs d'un imaginaire de « l'élection » associé au sentiment de l'impuissance des forces humaines face à la colonisation de l'espace public par les « forces du mal ». Au contraire, en 2002, lorsqu'elles ont abandonné aux *mpiandry* le soin de « guérir la nation » en expulsant pièce à pièce le « démon » des lieux d'exercice du pouvoir de l'État, les églises instituées ont contribué à doter la guérison divine d'une légitimité politique qui intègre désormais le Dieu chrétien et le sorcier dans la même « structure de causalité »<sup>80</sup> des malheurs de la société et rend de plus en plus aléatoire la formation de la conscience « civique » qu'elles prétendent opposer aux « ravages des sectes ».

### Bibliographie

- BLANCHY S., RAKOTOARISOA J. A., BEAUJARD P. & RADIMILAHY C., *Les dieux au service du peuple. Itinéraires religieux, médiations, syncrétisme à Madagascar*, Paris, Karthala, 2006, 536 p.
- BASTIAN J.-P., CHAMPION F. & ROUSSELET K., *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, AFSR, 2001, 282 p.
- ESOAVELOMANDROSO-RAJAONAH F. V., « Aménagement et occupation de l'espace dans la Ville Moyenne d'Antananarivo pendant la colonisation », in *Cahiers d'Études Africaines*, XXV, n° 99, 1985, p. 337-361.
- , « Discours colonial et transformations de l'espace urbain : Tananarive dans l'entre-deux-guerres », in *Cahiers du CRA*, n° 7, 1989, p. 83-106.
- , « Aînés et cadets : Le foyer chrétien des jeunes gens d'Antananarivo (1924-1960) », in H. d'Almeida-Topor, O. Goerg, C. Coquery-Vidrovitch & F. Guitart (éds), *Les jeunes en Afrique. La politique de la ville*, Paris, L'Harmattan, t. II, 1992, p. 400-415.
- ESOAVELOMANDROSO-RAJAONAH F. & FREMIGACCI J., « Héritage de l'histoire et mode d'urbanisation malgache : Tananarive », in *Cahiers du CRA*, n° 7, 1989, p. 71-82.
- FOURNET-GUÉRIN C., *Vivre à Tananarive. Géographie du changement dans la capitale malgache*, Paris, Karthala, 2007, 442 p.
- GONTARD M., « La situation religieuse à Madagascar à la veille de la Seconde Guerre mondiale », in *Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer*, LX, n° 220, 1973, p. 408-421.

80. J. Tonda, « Des affaires du corps aux affaires politiques », in *Social Compass*, XLVIII, n° 3, 2001, p. 403-420.

- JACQUIER-DUBOURDIEU L., « La conversion : voie du politique ou de l'identité », in *Social Compass*, Londres, Sage Publications, XLIII, n° 2, Juin 1996, p. 179-198.
- , « Soatanàna, une Nouvelle Jérusalem en pays Betsileo (Madagascar). Mise en espace d'un nouvel ordre politique et religieux », in *Géographie et Cultures*, L'Harmattan, n° 33, 2000, p. 89-112.
- , « De la guérison des corps à la guérison de la nation : Réveil et mouvements évangéliques à l'assaut de l'espace public », in *Politique Africaine*, Paris, Karthala, 2002, p. 70-85.
- , « Le rôle du piétisme norvégien dans l'élaboration d'un christianisme autochtone en milieu rural betsileo à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle : le cas du réveil de Soatanàna », Colloque *Missiologie dans le Sud-Ouest de l'Océan Indien*, Saint-Denis, La Réunion, mai 2007, à paraître aux Indes Savantes.
- HÜBSCH B. (dir.), *Madagascar et le christianisme*, Tananarive Ambozontany, Paris, Karthala, 1993, 518 p.
- RAJAONAH F. V., « Les élites malgaches d'Antananarivo et l'émergence d'un nationalisme moderne : l'organisation secrète *Vy Vato Sakelika* », in *APOI*, XIV, 1995-1996, p. 319-346.
- RAISON-JOURDE F., « La fondation des temples protestants à Tananarive entre 1861 et 1869 », in *Annales de l'Université de Madagascar*, série Lettres et Sciences humaines, Tananarive, n° 11, 1970, p. 11-55.
- , « Spiritualité et Ecclésiologie protestantes en Imerina sous la colonisation », in *Revue d'Histoire de la Spiritualité*, n° 49, 1973, p. 165-198.
- , « Mission LMS et Mission Jésuite face aux communautés villageoises merina. Fondation et fonctionnement des paroisses entre 1869 et 1876 », in *Africa*, LIII, n° 3, 1983, p. 55-72.
- , *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX<sup>e</sup> siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État*, Paris, Karthala, 1991, 825 p.
- RANDRIAMARO J. R., *PADESM et luttes politiques à Madagascar. De la fin de la Deuxième Guerre mondiale à la naissance du PSD*, Paris, Karthala, 1997, 451 p.
- RANDRIANJA S., *Société et luttes anticoloniales à Madagascar (1896 à 1946)*, Paris, Karthala, 2001, 479 p.
- RAKOTOMALALA M., BLANCHY S. & RAISON-JOURDE F., *Madagascar : Les ancêtres au quotidien. Usages sociaux du religieux sur les Hautes Terres Malgaches*, Paris, L'Harmattan, 2001, 522 p.
- RAZAFINTSALAMA A., « La paroisse comme phénomène de civilisation », in *Omaly sy Anio*, n° 5-6, 1977, p. 351-361.
- TROELTSCH E., *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de Sciences humaines, 1991[1911], 165 p.
- WILLAIME J.-P., *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève, Labor et Fides, coll. Histoire et Société, n° 25, 1992, 215 p.



**Le missionnaire Daoud et son épouse. En arrière-plan le pasteur luthérien Rakotovao Johanesa, Fenoarivo 1961 (cliché Fred Rahanivoson).**



**Fidèles venus écouter Daoud, Fenoarivo 1961 (cliché Fred Rahanivoson).**



TROISIÈME PARTIE

**SOURCES DE LÉGITIMITÉ  
ET MISES À L'ÉPREUVE DU POUVOIR**



## 14

### L'autochtonie n'est plus ce qu'elle était : la société de l'Ouest malgache « en plein chambardement »

Suzanne CHAZAN-GILLIG\*  
Dera HAIDARALY\*\*

La société de l'Ouest malgache, dans la région du Menabe, a été dominée par les originaires sakalava durant les douze premières années d'indépendance nationale (1960-1972), du fait de la nationalisation progressive des cadres de l'administration.

En revenant dans la même région entre les vallées de la Morondava, de la Tsiribihina et du Manambolo, on pouvait constater que l'autochtonie qui était le fondement de la structuration des rapports internes lignagers des originaires et des rapports autochtones/allochtones n'avait plus grand chose à voir avec l'idéologie de la territorialité politique sakalava. Elle est devenue un lieu d'articulation des nouveaux rapports des migrants installés de longue date dans le Menabe qui se sont fortement métissés aux Sakalava dont l'exogamie de clan est la règle pour les alliances par mariage. Ce trait particulier de l'organisation des lignages sakalava est un des aspects de la perte du contrôle territorial des originaires. Simultanément, les rapports de génération ont connu un changement considérable par le fait démographique mais aussi par le recours de certaines lignées à l'endogamie mettant en cause l'institution du *hazomanga*<sup>1</sup> et son rapport avec les tombeaux auxquels se rapportaient les réseaux d'alliance locaux institués.

---

\* Anthropologue à l'IRD (1971-2007). Docteur en anthropologie, sa thèse sur la société sakalava a eu pour origine une étude effectuée entre 1967 et 1970 (Chazan-Gillig, 1991).

\*\* Ancien étudiant/chercheur de l'Université de Tuléar qui a participé aux travaux de recherche menés par Emmanuel Fauroux et Jacques Lombard dans les années 1980. Il réside actuellement à Aboalimena, commune située au nord de Belo sur Tsiribihina. Il y a fondé l'association Nazarena qui a pour objectif la formation des jeunes exclus de l'enseignement général par la création d'une école d'agriculture, avec l'aide de l'association Nazarena-France ([www.nazarena.org](http://www.nazarena.org)).

1. Pieu sacré de circoncision, symbole du pouvoir du chef de lignage ou *mpitoka* ; le chef de lignage est gestionnaire du *hazomanga* lié au tombeau d'appartenance du groupe lignager, et garant de l'unité lignagère. Système de segmentation lignagère.

Que l'on regarde du côté de l'institution dynastique, de la christianisation des Sakalava qui abandonnent de ce fait le culte des ancêtres, des relations de métissages répétés sur plusieurs générations entre les anciens migrants et les originaires sakalava, des institutions du *hazomanga* et du tombeau fondatrices des pouvoirs villageois, sur tous les registres, la société de l'Ouest malgache a connu une transformation radicale. Mobilité géographique, mobilité sociale, pression foncière, paupérisation des villes et des campagnes, rapports générationnels en pleine mutation tels sont les signes des changements qui nous obligent à inverser nos interrogations d'antan et à partir des modalités partielles d'organisation sociale là où se joue le salaire minimum garanti (SMIG) autrement dit le minimum de la reproduction sociale. L'autochtonie n'est plus ce qu'elle était. Elle s'organise autrement et a pour objet les rapports autochtones/allochtones ainsi que l'accès à l'administration appuyés sur des stratégies associatives.

### **Un passé décomposé : l'autochtonie n'est plus ce qu'elle était**

La société sakalava a été étudiée par différentes équipes de recherche depuis les années 1970. Leur angle d'attaque de la société a cependant été très différent selon que les uns ont eu pour discipline principale l'histoire, la géographie ou encore l'économie et la sociologie<sup>2</sup>. Nous citerons Jacques Lombard qui fut un pionnier pour ce qui concerne la reconstitution de l'histoire sakalava. Autour de lui, Bernard Schlemmer, sociologue et Emmanuel Fauroux, économiste de formation, ont développé des programmes de recherche sur le Menabe. Plus tard, des équipes de recherche se sont organisées à l'Université de Tuléar et de Tananarive dans les décennies 1970 à 2000. L'influence de Jacques Lombard se mesure facilement au nombre des citations dont son ouvrage et ses travaux ont fait l'objet. À dater des années 1968, l'anthropologie de cette partie de Madagascar a été, d'abord et avant tout, une anthropologie historique. Ce fut aussi une anthropologie économique, fondée sur l'étude de la transformation des systèmes de production locaux et leur articulation au modèle dominant capitaliste. Cette orientation de recherche sur laquelle ont porté les thèses de nos collègues avait été préparée par la génération précédente de chercheurs comme Henri Lavondès (1967), Paul Ottino (1967) qui ont été avec Jean-Pierre Trouchaud (1965) les premiers à travailler sur la région du Bas-Mangoky à partir de méthodes d'investigation qui ont donné aux études de terrain de longue durée une place déterminante au moment particulier où se préparait l'indépendance nationale en 1958. De nombreux chercheurs malgaches ont été

---

2. Un certain nombre de thèses récentes font l'inventaire de ces travaux de recherche sur l'Ouest malgache menés durant les dix premières années d'indépendance nationale, comme celle de Marie-Pierre Ballarin (2000). Une partie de ces travaux qui ont eu cours des années 1967 à 1980 est citée en bibliographie.

formés à ces écoles de terrain, toutes disciplines confondues, et leurs thèses et publications sont là pour en témoigner<sup>3</sup>.

À travers le travail des intellectuels étrangers et nationaux qui ont été intégrés dans les programmes de recherche sur l'Ouest malgache, grâce aux thèses, publiées ou non sur la région, le Menabe dispose d'un capital de connaissances pas exclusivement produites par les anciens administrateurs des Colonies ou par les chercheurs étrangers de sorte que l'histoire officielle de la société sakalava est somme toute, aujourd'hui, assez bien consignée. Si la chronologie des événements qui ont traversé l'histoire des rois sakalava jusqu'à la colonisation<sup>4</sup> n'était guère connue autrement que par les détenteurs des grandes traditions royales dits *mpitantara* ; si on pouvait reconstituer la chronologie de la succession des rois ayant régné dans le Menabe par les manifestations qui les mettaient en œuvre comme les *fitampoha*<sup>5</sup>, on peut dire désormais que cette histoire événementielle est connue, au moins approximativement, par tous ceux qui ont suivi leurs études jusqu'en terminale et se sont inscrits par la suite à l'Université. Elle est aussi bien enregistrée par les descendants des grandes familles sakalava qui conservent les traditions instituées dans leurs tombeaux d'appartenance. Elle est aussi disponible pour les touristes qui visitent la côte Ouest à condition qu'ils se soient procurés avant leur départ – ils sont nombreux à le faire – les livres récents publiés sur la région du Menabe. Il n'est cependant plus possible aujourd'hui de rencontrer les gardiens des tombeaux royaux, dits *mpiambly*, comme dans les années 1968, ni les porteurs *mpibaby* des reliques royales ou *dady* (Chazan-Gillig, 1991)<sup>6</sup>, détenteurs des grandes traditions fondatrices de la royauté et des identités lignagères données par le roi à ses sujets. Le travail de mémoire s'effectue plus fréquemment à travers ceux qui, par fonction, ont besoin d'utiliser la connaissance de l'histoire de la dynastie pour célébrer les rituels royaux auxquels ils sont affiliés ou encore par les fonctionnaires locaux à la recherche d'une légitimité locale. Ainsi, les héritiers de la dynastie maroseragna encore vivants peuvent, s'ils le veulent, compiler la bibliographie des textes anciens auxquels s'ajoutent aujourd'hui les livres écrits et diffusés depuis 1980 sur le royaume et la société sakalava.

- 
3. De nombreuses thèses ont été publiées comme celle de Manassé Esoavelomandroso, Eléonore Nérine, Jean-Louis Patesy, J.-B. Clément, Jeanne Dina mais les mémoires de DEA et les maîtrises sont des sources qui sont difficiles à obtenir.
  4. Chronologie qui existait mais dont le précis des événements n'était pas toujours présent en l'absence des conservateurs des grandes traditions royales « *Mpitantara Be* » qui sont les gardiens des branches aînées des lignages royaux.
  5. Cérémonie dynastique du bain des reliques royales.
  6. Les planches représentant les tombeaux royaux et les tombeaux des nobles de la dynastie Maroseragna dans la région de Belo ont été dessinées à partir des informations des gardiens des tombeaux, qui étaient aussi les fonctionnaires du culte dynastique *fitampoha* de l'année 1968. On ne peut plus aujourd'hui avoir de tels informateurs, car Magloire Kamamy nous a dit qu'il n'a pas trouvé de successeurs volontaires pour ces fonctions honorifiques, attachées aux tombeaux sacrés des rois Maroseragna.

Magloire Kamamy<sup>7</sup>, qui organisait avec Georgette<sup>8</sup>, sa tante détentrice du pouvoir de succession, la cérémonie du *tsiritsy*<sup>9</sup> le 7 août 2003, a présenté l'histoire des rois sakalava devant les tombeaux de Tsianihy, nous disant ne pas avoir de connaissance livresque de l'histoire. Mais, il connaît cette histoire officielle des Maroseragna de la longue durée par les livres et les articles qu'il a manifestement lus. Il en sait cependant plus sur la période toute contemporaine des cinquante années d'indépendance que sur la période plus ancienne, car il a présenté le roi Toera de Tsianihy en ayant soin de le replacer dans la lignée des rois qui ont régné avant la colonisation. À partir de l'ancien gouverneur Pierre Kamamy, il a approfondi les choses et est allé au-delà d'une simple chronologie des parents de la lignée Kamamy décédés en 2003. Il a rappelé que Pierre Kamamy avait été institué héritier dynastique sous la colonisation. On a ainsi constaté que Magloire Kamamy a joué pleinement son rôle d'héritier dynastique, dépositaire d'une connaissance du dedans, par les nombreuses précisions généalogiques, jusque là méconnues<sup>10</sup>, à propos des collatéraux. À la différence de Laguerre ou de Félix Kamamy lors de la cérémonie dynastique d'août 1968, qui furent accusés par les gardiens des traditions royales de ne pas connaître suffisamment leur histoire et leurs traditions, les descendants actuels de la lignée Kamamy s'appuient désormais sur une connaissance assurée des événements qui ont traversé les différents règnes. Ils sont confortés en cela par la littérature récente sur les cérémonies dynastiques et l'histoire de la royauté, lesquelles ont fait couler beaucoup d'encre devant l'engouement du public pour ces fêtes *fitampoha*<sup>11</sup> (Chazan-Gillig & Haidaraly, 2006), devenues de véritables événements nationaux rapportés par la presse, qui a contribué à officialiser la mémoire d'une histoire désormais sans faille, en dépit de l'absence des conservateurs traditionnels de la mémoire des rois.

Dans l'intervalle des années 1968 à 2003, les enjeux de l'histoire ont clairement changé. Il ne s'agit plus d'écrire le chapitre sur le royaume sakalava qui manquait à l'œuvre d'Alfred Grandidier qui avait couvert toutes les autres régions de Madagascar. En matière d'histoire, les jeux de mémoire ne sont plus aussi centrés sur le retour aux sources de la royauté sakalava qu'elles le furent après de l'Indépendance. Les innovations culturelles auxquelles on assiste aujourd'hui montrent que la transformation de la société s'opère à travers un nouveau positionnement des valeurs, destinées à justifier les rapports de métissage, qui interrogent les anciennes frontières symboliques de l'ethnicité

---

7. Fils de Colette Kamamy décédée en l'an 2000.

8. Demi-sœur de Colette.

9. Cérémonie de mise au tombeau définitif des descendants Maroseragna morts récemment.

10. Corpus d'enquête Haidaraly-Chazan : deux interviews enregistrés le 6 août 2003, le premier dans sa résidence à Belo-sur-Tsiribihina avant qu'il ne parte sur le lieu des tombeaux avec sa famille. Le second à Tsianihy devant les tombeaux de la lignée Kamamy, légitimée par l'administration coloniale lors d'un *fitampoha* en 1904. Cette cérémonie du bain des *dady* a été organisée par l'armée après la pacification de la région Menabe jusque là opposée à l'installation des Français à Madagascar. Interviews n° 25 et 26.

11. Auparavant la cérémonie dynastique avait lieu tous les dix ans. Actuellement, on est arrivé à une périodicité de quatre ans.

données par les références aux pieux de circoncision ou *hazomanga* et aux tombeaux fondateurs de villages permanents depuis la colonisation.

Les jeux de mémoire tels qu'ils se manifestent dans l'histoire présente et que nous avons consignés, eu égard à celle désormais officielle des rois, montrent que l'autochtonie d'hier sur laquelle étaient fondés les réseaux d'alliance plus ou moins stabilisés des originaires et les nouvelles distinctions statutaires acquises depuis la colonisation<sup>12</sup> ainsi que les rapports de domination des Sakalava vis-à-vis des allochtones n'est plus celle d'aujourd'hui. Car, le poids démographique des migrants, dits *mpiavy*, de la région eu égard aux Sakalava<sup>13</sup>, de moins en moins nombreux, et pour beaucoup d'entre eux, dispersés et repliés sur les marges, le long des chaînes de montagne du Bemaraha, se traduit idéologiquement par une revendication de leur légitimité quasi-autochtone autrefois l'apanage exclusif des Sakalava. Cette nouvelle forme d'autochtonie coïncide avec l'émergence de la société métisse dans les instances du pouvoir local : présidents de communautés villageoises ou *fokontany* devenus chefs de quartier, maires et autres fonctions communales, notables et représentants des associations qui se multiplient très vite à des fins économiques et politiques.

Pour saisir de l'intérieur ces nouveaux rapports auxquels nous avons été confrontés nous sommes partis, comme c'est la tradition dans les *fitampoha*, de la chronologie des rois, nous appuyant sur l'histoire officielle, qui nous a placés dans une position nouvelle liée très précisément au décalage existant entre mémoire et histoire. Cet écart a toujours un sens social, qui se projette dans les nouveaux rapports de la société contemporaine. À l'heure où s'est mise en œuvre une orientation politique nationale en direction d'une plus grande autonomie des provinces, il est utile de donner à voir et à comprendre les changements socioculturels, économiques et politiques par lesquels se joue un certain rapport de la société contemporaine à l'histoire du peuplement de la côte ouest, à celle de la royauté sakalava maroseragna qui en a été le produit, à l'histoire des migrations locales venues de toutes les régions de Madagascar et à l'administration.

### **Le sens social des discours produits sur l'autochtonie**

Nous donnerons comme exemple des discours produits sur l'autochtonie l'interview de Magloire Kamamy devant les tombeaux de ses parents maroseragna, enterrés à Ambiky avec le roi Toera<sup>14</sup>. Rien ne peut paraître plus

12. Le tombeau des nobles qui ne sont pas vraiment nobles de Befitaha, situé à l'ouest du lac Bemarivo avait pour fonction symbolique d'authentifier les nouvelles différenciations lignagères produites depuis la colonisation avec la formation des villages permanents et tombeaux : cf. la formation du village Andranofotsy (Chazan-Gillig, 1991, p. 149, 156).

13. On dit « *tena Sakalava* » Sakalava purs. Nombre d'informateurs ont insisté sur le fait qu'il existe de moins de Sakalava purs, c'est-à-dire non métissés.

14. En anthropologie tout est affaire de discours. C'est un matériau de premier ordre mais sa valeur interprétative vient d'ailleurs : de la pratique sociale de l'enquête et de l'observation du comportement des gens. Nous ne nous sommes donc pas limités à brancher un micro pour aborder la réalité sociale actuelle de la région. Nous avons fait parler les gens et utilisé les

objectif et plus fidèle à l'histoire officielle que le contenu de cet entretien, qui se rapporte à des parents décédés et enterrés là et qu'il a tous connus, hormis le roi Toera. L'héritier Magloire Kamamy a demandé également à la chercheuse étrangère, elle qui était « supposée savante », ayant écrit un livre sur la société sakalava, si elle avait autre chose à préciser. Celle-ci a répondu « non, que cette histoire a été présentée par lui à propos de ses parents ». Bref, le propos de cet interview avait pour objet l'histoire de la dynastie maroseragna de la période contemporaine: de la colonisation à nos jours réduite à la parenté de la lignée des Kamamy.



**Prince Magloire Kamamy,  
Président de la chambre de commerce de Morondava.**

Les trois décédés, qui allaient trouver place définitivement sur ces tombeaux, étaient deux adultes et une enfant. Le premier adulte était la sœur de Magloire, fille de Colette Kamamy. Elle a eu la place qui lui revenait selon la tradition

---

entretiens pour produire une analyse de contenu du texte croisé avec les informations données par l'observation directe et les notes prises sur place. Parfois, les descriptions données par les informateurs et la langue par laquelle sont dites les choses sont si évocateurs que nous citerons certaines parties d'interviews en ayant soin de marquer par des guillemets que ce n'est pas nous qui parlons, mais que c'est notre informateur, dont le nom et la qualité seront toujours donnés en note de bas de page.

maroseragna, dans le tombeau collectif des femmes. Le second adulte et l'enfant étaient mère et fille, lesquelles étaient fille et petite-fille de Georgette Kamamy. Ces deux personnes ont été enterrées selon le rite catholique et ne pouvaient donc être enterrées au même endroit selon l'orientation cardinale nord-sud des tombeaux royaux. Mère et fille ont été enterrées dans le même tombeau, légèrement à l'écart et à l'ouest des tombeaux maroseragna. Cette décision a été prise car, de son vivant et du fait de sa religion chrétienne, cette femme ne voulait pas que son esprit descende dans une personne qui deviendrait possédée de l'esprit d'un roi ou *sazoka*. Pour cela, elle avait demandé à être enterrée selon le rituel chrétien. Tous ces éléments d'information n'ont pas été donnés, ni discutés devant les tombeaux à propos de l'histoire des ancêtres enterrés à Ambiky et ceux qui allaient prendre place à côté d'eux. Ce sont des notes de terrain prises qui, confrontées aux entretiens faits en différentes circonstances avec le prince Magloire, ont donné le contenu essentiel de la manifestation du *tsiritsy*, dont les acteurs principaux étaient les parents les plus proches de ces personnes décédées : Magloire et Georgette Kamamy. Ils étaient également et très directement concernés par cette mise en caveau définitive de leurs proches. Ce *tsiritsy*, cependant, s'est organisé en validant le clivage ancien des femmes de Pierre Kamamy, Vezo Trimangaro dont seule, la première, Colette, fut légitimée.

Au-delà de l'histoire officielle connue par le prince Magloire et rapportée devant les tombeaux, il y a eu l'histoire réelle et contemporaine des descendants et les rapports qu'ils établissent aujourd'hui avec leurs parents, disparus il y a plus ou moins longtemps. Le contenu social de ces rapports conflictuels entre les lignées des femmes de Pierre Kamamy n'a été précisé que lors d'entretiens ultérieurs. C'est le déroulement du cérémoniel qui nous a mis sur la voie de la compréhension du contenu et de la réalité de ces conflits passés dans le présent et le sens qu'ils pouvaient prendre encore aujourd'hui. Les possédés des esprits des rois, dits *sazoka*, ont cette fonction symbolique de médiation entre les vivants et les parents disparus. Ce sont la plupart du temps des femmes possédées de l'esprit de tel ou tel ancêtre qui s'est incarné dans leur personne. Elles ont été très souvent proches des familles royales et quand le roi dont elles sont possédées est très ancien, son histoire leur a été transmise par des parents possédés eux-mêmes du même roi comme par exemple Ndremisara. Il existe des situations où ce ne sont pas des Sakalava purs Sakalava (*Sakalava tena Sakalava*), en qui se sont incarnés les descendants de la lignée des rois. Dans ce cas, mais on peut dire dans tous les cas, cela signifie l'existence passée d'une proximité sociale à l'égard des ancêtres maroseragna<sup>15</sup>. Lors de l'entrée en possession de telle ou telle *sazoka*, on peut saisir ainsi le sens caché significatif

15. Dans le cas de Georges Kamamy qui fut sous-préfet de Tamatave, ce n'est pas un descendant des lignages sakalava qui incarne son esprit mais c'est un résident betsimisaraka de Tamatave qui est possédé. C'est ainsi qu'ayant été proche de Georges Kamamy de son vivant, il peut mimer les intonations de voix, édicter des règles spécifiques aux dévots de cet esprit etc. Si l'on prend la femme possédée d'Adrien Kamamy qui fut sergent dans l'armée, c'est une femme métisse comorienne en qui est descendu son esprit pour signifier qu'il y a eu des relations intimes de son vivant dans cette famille.

des rapports présents dans les *fitampoha* et la manière dont les conflits anciens ou plus récents sont investis socialement, voire même politiquement. Il en a été ainsi de l'esprit du roi Georges Kamamy décédé de mort non naturelle à la veille du *fitampoha* 1968, qui a été actif durant la cérémonie.

Au-delà du sens particulier pris pour les descendants de la famille Kamamy, de la lignée des rois Maroseragna directement concernés par l'évènement, se dégage aussi le sujet plus général de l'histoire présente.

La décision importante à prendre dans ce *tsiritsy* était la localisation des décédés en fonction des critères de distinction entre la religion sakalava, dite aussi *fomba sakalava*, et la religion chrétienne et aussi le conflit toujours présent des lignées maternelles des descendants de Pierre Kamamy. Une histoire qui n'en finit pas tant Pierre Kamamy a eu de femmes, les unes légitimes, les autres non. Il n'a pas su, de son vivant, faire ce qu'il aurait dû faire pour éviter les conflits entre ces femmes et leurs conséquences sur leurs descendants, pour la succession plus particulièrement. Il n'a pas transmis son pouvoir aux descendants qui se trouvent de ce fait « par terre » comme le dit le peuple quand il parle vraiment de ces descendants de rois. Or, dans un précédent entretien avec Magloire, enregistré à son domicile cette fois, celui-ci a parlé longuement du rôle négatif et déstructurant de la religion vis-à-vis du peuple. Il vit la christianisation comme une trahison de la part de ceux parmi les Sakalava, qui adoptent une des religions chrétiennes. Le fait le plus marquant pour lui étant l'interdiction de devenir possédé ou *sazoka*. Si l'on est de la famille des rois ou apparentés, la non transmission du savoir sur tel roi ou descendant de roi, du fait de l'absence des anciens fonctionnaires du culte, constitue le danger le plus évident de la perte de mémoire du passé. La succession des *sazoka* est, aujourd'hui, la clef de la possibilité pour les descendants dynastiques de faire en sorte que le devoir de mémoire s'impose comme une nécessité de vie pour les Sakalava, dont l'identité politique se confond avec l'histoire de la dynastie. Sans les *sazoka*, les rois auront vraiment disparu de la mémoire des gens. Car, avec la disparition des *mpitantara*, des fonctionnaires du culte, comme les *mpiamby*, gardiens des tombeaux royaux et des *mpibaby* porteurs des *dady* reliques des rois, seules les *sazoka*, par leur mise en scène au moment des possessions et par les paroles qu'elles prononcent, dessinent encore les liens entre le passé, plus ou moins lointain et représenté, et le présent. Le sujet de l'histoire présente, dans ce *tsiritsy*, était tracé. Il s'agit de la possession royale et des rapports existant entre religions chrétiennes et tradition. Quels sont ceux, parmi les Sakalava, qui adoptent la religion chrétienne et cette adoption a-t-elle pour conséquence la rupture avec le passé mémorisé à travers la possession ? Le second questionnement, intrinsèquement lié au précédent, quels sont les fondements des nouveaux rapports interculturels, toutes ethnies confondues, qui s'organisent autour de la religion chrétienne ? Et enfin, la religion chrétienne n'est-elle pas elle-même, réinventée et réappropriée, par les fidèles en fonction de leur culture ?

Un autre exemple d'entretien dont le contenu explicatif ne peut être trouvé sans le recours à des notes prises sur place, à des observations immédiates non

consignées qui resurgissent à la lecture du texte, est celui que nous avons eu avec le chef de quartier d'Aboalimena que nous connaissons bien.



**Le chef de quartier d'Aboalimena.**

Il est d'origine misara<sup>16</sup> et son tombeau est à Aboalimena depuis le déplacement de son père au nord au temps de la colonisation. Cet informateur nous disait que, depuis le *fitampoha* 1978, durant lequel il tenait le sabre ayant appartenu aux rois, *virara*<sup>17</sup>, il n'a plus voulu participer à une quelconque cérémonie dynastique. La raison officielle qu'il nous a donnée est le fait qu'il s'est converti depuis 1980 à la religion protestante luthérienne. Il a été plus loin, en précisant qu'il viendrait en touriste, mais que jamais plus il ne serait acteur de la cérémonie. Son interprétation des cérémonies dynastiques les relègue au rang de cérémonies sataniques. Les questions qui se posent derrière cette explication apparemment claire : qui a jeté l'anathème sur ces cérémonies traditionnelles ? Quelle contradiction entraîne le fait de renier une part si importante de sa culture d'origine ? Quels rapports établissent les Sakalava christianisés avec le passé de leur société ? Quelles justifications enfin donnent-ils au reniement présent ? N'y a-t-il pas une forme de syncrétisme religieux qui donne aux cultes chrétiens leur spécificité ? Que pense notre informateur du

---

16. Groupe matrilignager des rois Sakalava.

17. Couteau sacrificiel.

*fifohazana*<sup>18</sup> ? A-t-il déjà eu recours, lui-même ou un membre de sa famille, aux services d'un ou plusieurs officiants de ces cultes ou *mpiandry* ? Nous n'avons pas approfondi ces questions lors de l'unique entretien réalisé, car c'est par l'écriture et l'exercice que nous faisons aujourd'hui, que nous voyons dans quel sens poursuivre notre investigation auprès de cet informateur de qualité et que nous pourrions facilement revoir.

Un troisième exemple d'entretien effectué est celui du chef de quartier Sambitera, qui a principalement été interrogé sur l'histoire de son lignage dont descend la mère de Dera Haidaraly<sup>19</sup> par sa mère.



#### Conque marine dans son étui<sup>20</sup>

Les Sambitera se sont mariés à l'origine avec les Misara. De cette union est issu le lignage noble maromany qui a créé son propre tombeau, différent de celui des Maroseragna, à Bevilô. Au départ, les Sambitera étaient comme tous les Sakalava, exogames, ce qui explique leur mariage originel avec les Misara. Quand la lignée maromany s'est imposée aux côtés des Maroseragna et qu'a été créé le tombeau des nobles, *tranovinta*, Maromany à Bevilô, les Sambitera sont restés attachés à cette branche dynastique. Quand le pouvoir a commencé de se fractionner de toutes parts, on peut supposer que la réaction des Sambitera à cette situation a été de se marier entre eux pour combattre la division. Par la

18. Culte religieux qui se caractérise par une pratique d'exorcisme et d'imposition des mains par les officiants ou *mpiandry*, pratique destinée à traiter les malades.

19. Co-auteur de ce texte.

20. Les Sambitera ont été les gardiens de la *tranovinta* de Bevilô et possèdent la conque marine, le *viarara* etc... rangés sous le toit de la maison.

suite, cette pratique endogame a été poursuivie, ce qui a eu pour effet d'isoler les Sambitera et de les différencier des autres lignages sakalava, en principe exogames.

Cette reconstitution des faits est le produit de ce qui a été dit par notre informateur, mais il est aussi le produit d'une hypothèse que nous formulons, ici, à partir d'autres informations obtenues auprès de nouveaux informateurs. En effet, qui dit endogamie, dit aussi pas de *hazomanga*. C'est le tombeau d'appartenance qui joue le rôle du *hazomanga*. Si nous en croyons un autre entretien fait, cette fois, auprès du *mpitoka vezo trimangaro* visité à Bosy qui était aussi un de nos parents, le *hazomanga* a été évoqué comme étant en voie de disparition, du fait de pratiques analogues d'endogamie stricte, récentes. L'institution du *hazomanga* va de pair avec le principe d'exogamie de clan, c'est ce que l'on constate par ces deux exemples contraires : les Sambitera, en devenant endogames, restent groupés autour du tombeau. Ils n'ont pas de *hazomanga*, c'est le tombeau qui est le support de l'intégration sociale, politique et économique des parents qui y sont attachés. Les Vezo Trimangaro, en devenant plus récemment endogames, laissent tomber l'institution du *hazomanga*. La suite de notre enquête a mis en évidence l'importance du sujet du *hazomanga* à propos de la transformation des rapports générationnels. Les situations endogames évoquées ont pour conséquence que les enfants issus de l'endogamie n'ont pas droit au *hazomanga*. Ce sont ceux qui sont issus de mariages exogames, qui sont institués héritiers lignagers. Les jeunes, quand ils contestent la loi de succession du *hazomanga* selon le principe de la primogéniture et la patrilinéarité, contestent aussi les rapports mutuels de leurs parents. La séniorité, qui entraînait le respect, la protection des plus jeunes à l'égard des plus anciens, est aujourd'hui de plus en plus dévoyée. Pour objectiver cette désaffection des jeunes à l'égard des anciens, il suffit de savoir si la génération des enfants de 30-40 ans offre encore les prémices aux parents, la part des parents étant alors la première récolte de riz. Il faut aussi regarder du côté des cérémonies organisées à la mémoire des ancêtres. Par exemple, la cérémonie de décoration des tombeaux nécessite de la part de tout un chacun, dans la famille élargie, de donner sa part et d'être présent pour participer à la cérémonie. Souvent, quand il s'agit de familles vezo, les enfants sont dispersés dans différentes régions de Madagascar et, dans ce cas, ils doivent rejoindre le foyer de leurs parents. Nombre d'entre eux n'ont pas non plus les moyens suffisants pour assumer ces dépenses pour la réfection des tombeaux et le déplacement de toute la famille à l'autre bout de l'Île. C'est pourquoi, beaucoup de cérémonies ne peuvent se tenir avec la famille réunie dans sa totalité. C'est aussi un indicateur de l'importance qu'on accorde à ses parents et par voie de conséquence aux ancêtres. Le sujet de l'histoire présente concernant l'institution du *hazomanga* n'aurait pu être identifié sans ce retour au passé, donné dans les traditions d'origine, fixées dans les systèmes de parenté. Ce ne sont plus uniquement les descendants de la dynastie qui n'ont pas de *hazomanga*, pour qui seul le tombeau compte aujourd'hui. D'autres lignées sakalava ont traversé des circonstances qui les ont entraînées dans la voie de l'endogamie et le rejet progressif du *hazomanga*.

Un quatrième exemple d'identification des sujets de l'histoire présente nous a été donné par l'interview d'un ancien migrant ou *zanatany*<sup>21</sup> betsileo qui était venu à Bepeha où nous nous étions installé, pour participer à une cérémonie d'enterrement.



***Mpitoka babany betsileo, zanatany d'Ankotrofotsy.***

Il habitait la case en face de celle de notre hôte et nous en avons profité pour lui proposer de faire un entretien sur le thème des immigrants ou *mpiavy*<sup>22</sup> et des *zanatany*. Cet informateur est originaire de Ankotrofotsy, où nous étions passé la veille, et qui est le lieu d'embarquement pour la collecte de la pêche sur le lac Bofo. Babany est le fils du fondateur du village Ankotrofotsy. Il n'a pas connu son pays d'origine, le Betsileo, et son père a créé le tombeau de la famille à Ankotrofotsy. C'est le véritable fondateur du village. La discussion sur les notions différentes d'originaire ou *tompon-tany*<sup>23</sup> et *zanatany* ont été intéressantes par le fait que, c'est la première fois que nous rencontrions un *zanatany*, s'affirmant *tompon-tany* à travers la référence à un tombeau récemment créé en pays sakalava. De plus, ces *zanatany* sont les premiers installés dans ce village. C'est pourquoi il est situé sur une pente pour les

21. Littéralement « enfant de la terre », les migrants sont *zanatany* et ont un droit de propriété limité à la mise en valeur de la terre.

22. Le *mpiavy* désigne le migrant toutes origines confondues, qui ne vit pas sur sa terre d'origine et est installé depuis plus ou moins longtemps.

23. Littéralement « maître de la terre ».

besoins de l'irrigation, selon la tradition betsileo. Depuis les premiers entretiens effectués, nous savions que les *zamatany* considéraient qu'ils sont des *tompontany*, mais nous n'avions pas eu jusqu'à présent d'exemple de famille ayant transféré leur tombeau dans le pays d'immigration et qui, de plus, sont les fondateurs d'un village aujourd'hui pluriethnique sakalava et betsileo.

Cette situation rencontrée en milieu paysan se rencontre plus difficilement en ville. Il existe, en effet, une différence de positionnement des *mpiavy* urbains et des *mpiavy* ruraux. Ces derniers empruntent la voie de la légitimation traditionnelle sakalava : ils ont un tombeau sur place, comme l'ont les originaires sakalava. Les fonctionnaires ont un discours plus elliptique. Leur justification relève de l'ancienneté de leur présence sur la terre sakalava et de ce qu'ils n'ont jamais connu leur pays d'origine.

### **Les questionnements de l'histoire présente : l'émergence d'une nouvelle forme d'autochtonie**

À travers tous ces exemples, on voit que l'importance du passé intervient toujours d'une certaine manière dans le comportement social différencié des agents économiques pour juguler autant que possible les effets délétères de la transition démographique et du contexte géopolitique sur le niveau de pauvreté et la stagnation économique de la région étudiée (entre les vallées de la Tsiribihina et du Manambolo). En effet, les habitants des villes de Belo-sur-Tsiribihina, de Miandrivazo ou encore de Mahabo, comme ceux de la campagne, ont des conditions de vie de plus en plus difficiles. Depuis la fin de la Première République malgache, on note l'existence d'une croissance démographique considérable. On est entré dans la phase aigue de la « transition démographique » autant par suite des forts taux de croissance de la population, que du fait des migrations qui se sont brutalement accélérées depuis les années 1990. Nous pouvons dire que les villages visités dans les deltas de la Tsiribihina et du Manambolo ont, pour la plupart, triplé depuis trois décennies et devraient encore tripler d'ici dix ans. La proportion des jeunes de moins de vingt-cinq ans dans les villages est de l'ordre de 3/4 pour 1/4 d'adultes ayant atteint l'âge de 50 ans. La longévité reste faible du fait de la recrudescence de la tuberculose et de l'alcoolisme. Certains villages comme Andramasay, Ankirijy ont quasiment disparu de la carte. De nouveaux villages de pêcheurs sont apparus dans les lieux de la côte, propices à la pêche traditionnelle comme Ambakivao, Alopital, Bevava. Les villages spécialisés dans la pêche naissent et disparaissent au gré du vent, pourrait-on dire. Nous avons à faire à une nouvelle réalité sociogéographique, qui oscille entre une permanence de certains villages de résidence et une mobilité géographique accrues, dont la contradiction ne peut trouver d'explication autre qu'historique et globale.

La question posée est la suivante. Qu'est-ce qui amène les gens à se fixer ici ou là ? Qu'est-ce qui les détermine à circuler ? Quelles sont les limites

géographiques de leur distribution dans l'espace. Enfin, quelles peuvent être les complémentarités sociales, économiques ou politiques à l'œuvre dans les trajectoires de circulation eu égard aux régions productives? Quelles sont la place et la fonction symbolique du commerce dans la vie locale? Pas de réponse univoque, mais des mécanismes partiels sont à l'œuvre et nous tenterons de décrire ceux qui ont été mis à jour durant l'enquête. Ces résultats ne sont pas exhaustifs mais ils permettent de mettre en évidence la manière dont les traditions des gens interagissent dans leur comportement économique et les amène progressivement pour les uns à une spécialisation voulue, recherchée, pour les autres à préférer se positionner comme intermédiaires dans des secteurs d'activité où peut se réaliser une plus-value marchande et monétaire. Les derniers, enfin, campent sur leurs positions même si leurs situations apparaissent comme peu enviables.

Que dire de la population des sous-préfectures de Belo, Miandrivazo ou encore de Mahabo du point de vue de l'histoire du peuplement de la région Menabe étudiée ?

On trouve des groupes d'origine dite « ethnique » différente. Les Sakalava, Vezo et Vazimba sont les originaires *tompon-tany*, maîtres de la terre, car ils ont leurs tombeaux sur place. Les autres, tous les autres, sont des migrants venus des Hautes Terres malgaches – Betsileo et Merina –, du Sud-Est avec les Antaisaka, du Sud-Ouest avec les Bara, Antandroy, Antanosy. Ces migrants sont appelés des *mpiavy*. Beaucoup parmi eux sont installés dans le Menabe depuis la période coloniale pour travailler sur les concessions de tabac ou de sisal et, plus tard, au moment de l'Indépendance, d'autres sont venus à la suite des investissements lourds consentis par les bailleurs de fonds pour réaliser de grands travaux aux fins d'opérations de développement de la culture du coton, des agrumes, ou du riz. Les emplois salariés n'ont jamais été recherchés par les originaires qui se sont bornés à accueillir les migrants sur leurs terres en contractant une alliance ou *fatidra*, en contractant aussi des mariages, ce qui leur garantissait une position émergente dans le domaine foncier sans pour autant passer par le bornage des terres et leur immatriculation. Les *tompon-tany* sont originaires et propriétaires de la terre, toute la terre, surtout les terres libres qui ont vocation à être défrichées et ne peuvent l'être sans leur accord ou encore les terres de parcours de bœufs ; l'élevage étant leur activité principale.

Le système de l'alliance contractée par les *mpiavy*, migrants de la première heure, vis-à-vis des Sakalava a eu un effet immédiat de renforcement du droit foncier traditionnel (Chazan, 1969). Celui-ci est articulé au droit des *zanatany*, reconnu du fait de leur travail de mise en valeur des terres, particulièrement celles qui ont été consacrées à la riziculture, mais aussi les terres défrichées pour les cultures de maïs, de pois du Cap, de haricots etc. Les *zanatany*, littéralement « enfants de la terre », sont aujourd'hui nombreux, ils ont formé des familles dont la troisième, voire la quatrième génération, est née dans le Menabe. Ils se considèrent comme des *tompon-tany*. Nombre d'entretiens témoignent de la proximité, sinon sociale du moins idéologique, de ces anciens migrants avec les originaires. Cette situation s'est développée, naturellement, du

fait des nombreux mariages interethniques enregistrés. Les villes comme Belo, Morondava, Mahabo ou Miandrivazo, sont composées d'une forte proportion de métis de la deuxième, troisième génération, voire plus, et, qui se revendiquent comme tels. À l'inverse, les originaires semblent avoir disparu du paysage urbain alors qu'ils étaient majoritaires sous la Première République malgache. Nous remarquons plus haut qu'une revendication nouvelle d'autochtonie accompagne l'émergence des anciens *mpiavy* dans la plupart des instances du pouvoir local. Certains d'entre eux, encore peu nombreux, mais ils augmenteront dans l'avenir, ont fait le choix de fonder leur tombeau sur place et donc de rapatrier les restes mortels de leurs parents, ayant vécu dans le Menabe. Ce choix, fait par certaines familles de *mpiavy*, de fonder un tombeau dans le pays d'émigration, veut dire aux yeux de tous, les Sakalava en particulier mais aussi aux yeux des *mpiavy* plus récents, que le pays natal et le pays d'origine sont pour eux substituables. Ils sont natifs du Menabe.

Les migrants arrivés plus récemment, depuis une quinzaine d'années, sont encore plus nombreux et ils sont à l'origine de la fondation des nouveaux villages de pêche, comme de la formation de circuits de commerce de produits manufacturés qui s'étalent généreusement dans nombre de villes et de villages. À Belo-sur-Tsiribihina, en 2003, on pouvait parler de « boom des buvettes » entraînant une circulation monétaire importante avec ses conséquences sur la différenciation des modes de production.

Aujourd'hui, on assiste à un même type de bouleversement par l'effet de la monétarisation générale de l'économie locale sur la division et la spécialisation de certains agents sociaux. Nous avons étudié divers mécanismes par lesquels ces derniers se sont spécialisés, pour réaliser une plus-value monétaire sur les marchés nationaux, éloignés des lieux de production. Car on assiste à une véritable spécialisation professionnelle dans la région nord du Menabe et cette spécialisation concerne tous les secteurs de production qui ont une valeur marchande différentielle selon la distance existante entre les lieux de production et les lieux de la vente. Cette situation est tout à fait spécifique au Menabe, qui est une sorte de grenier, lequel approvisionne les six sous-préfectures en produits vivriers de toutes sortes, produits de pêche et d'élevage, ainsi que les grandes villes des Hautes Terres malgaches, Tananarive et Antsirabe. C'est aussi une région d'exportation des produits locaux pour les grains secs, le poisson. De tout cela, il ressort que la plus-value productive est négligeable au regard de la plus-value marchande, du fait des faibles prix pratiqués à la production. Seule l'activité de commerce à longue distance confère aux intermédiaires qui s'y livrent une chance de réussite économique après une période plus ou moins longue de décollage pour réaliser le premier bénéfice autour duquel peuvent s'organiser des circuits d'échange aux complémentarités géo-économiques suffisantes pour ne jamais se déplacer à vide et accroître ainsi la part du bénéfice net réalisé sur les marchés nationaux éloignés des lieux de production.

La permanence de la composition sociale actuelle des anciens villages qui avaient été étudiés en 1967-1970<sup>24</sup> par Suzanne Chazan comme Andranofotsy est surprenante et a été à la base d'une interrogation sur les causes de cette immobilité. Une réalité nouvelle se dessine aujourd'hui du fait de la situation de « transition démographique », que l'on rencontre partout dans les pays d'Afrique depuis les indépendances. Dans la région de Morondava et de Belo, ce fait démo-économique est le symptôme d'une société en mal de croissance, où apparaissent les signes d'un appauvrissement de la société rurale et de l'impossible montée en puissance de la classe moyenne urbaine qui s'est constituée depuis la décennie des années 1960. Si l'on regarde la société d'un point de vue comptable, les changements sont considérables tant en ce qui concerne la proportion des originaires par rapport aux migrants que pour ce qui a trait à la proportion des jeunes de moins de 25 ans par rapport à la population adulte de plus de 50 ans (2/3 pour 1/3 environ). Un autre aspect des changements observables depuis ces quelques 40 années d'indépendance nationale est la place acquise par la *société métisse* et les conséquences que cette donnée nouvelle peut avoir dans l'approche de l'ethnicité. La production identitaire sakalava n'est plus ce qu'elle était. Les rapports des originaires avec les migrants se sont globalement transformés et l'autochtonie ne repose plus sur la même problématique identitaire. Enfin, la *question indienne* se présente de manière radicalement différente de ce qu'elle était quand Paul Ottino publiait son livre (1963) sur « *Les économies paysannes malgaches du Bas-Mangoky* ».

Nous dirons, en conclusion qu'aucune question de société ne peut être comprise aujourd'hui sans passer par le détour de l'histoire de la longue durée et son articulation avec la période plus récente. L'enseignement que nous tirons de notre étude se résume à une constatation, au demeurant simple, selon laquelle mémoire et histoire ne se conjuguent pas au même temps. Il y a un décalage constant entre les discours produits sur l'histoire et les rapports sociaux censés s'y rapporter le plus. Ce que la démarche anthropologique apporte à l'étude historique, c'est la possibilité de dissocier à travers une méthodologie d'enquête, celle que nous avons exposée ici et là entre les lignes, les deux registres du discours sur le passé : le passé réinterprété et réinventé d'une part et l'histoire officielle d'autre part, consignée, appuyée sur une chronologie établie et sur des événements eux-mêmes répertoriés et présentés comme étant significatifs des périodes d'histoire concernées. C'est pourquoi, nous avons eu soin de dévoiler ce qui, dans notre compréhension des faits, intervenait comme des éléments d'ordre subjectif pour mieux objectiver les sujets de l'histoire présente.

---

24. Villages visités lors de l'enquête régionale de la vallée du Manambolo : Aboalimena, Bepilopilo, Soahazo, Moravagno, Andranofotsy et ses anciens campements Andimaky et Sofidambo.

## Bibliographie

- ANDRIAMASINORO S. M., *Mobilité : réponse des sociétés paysannes à l'instabilité des conditions naturelles d'un milieu deltaïque*, mémoire CAPEN, Histoire-Géographie, École Normale Supérieure, Antananarivo, 1993, 103 p.
- BALLARIN M.-P., *Les reliques royales à Madagascar : source de légitimation et enjeu de pouvoir*, Paris, Karthala, 2000, 470 p.
- , « La symbolique royale sakalava », in C.-H. Perrot & F.-X. Fauvelle-Aymar (dir.), *Le retour des rois : autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2003, p. 477-488.
- BATTISTINI R., *L'extrême Sud de Madagascar. Étude géomorphologique*, Paris, Éd. Cujas, 2 tomes, 1964, 638 p.
- BIRKELI E., « Marques de bœufs et traditions de raza », Documents sur l'ethnographie de la côte Occidentale de Madagascar, Oslo Ethnografiske Museum, vol. 4, Bull. n° 2, 1926, 58 p.
- , « Les vazimba de la côte Ouest de Madagascar. Notes d'ethnologie », in *Mémoire de l'Académie Malgache*, Tananarive, XXII, 1936, 69 p.
- BLANCHY S., *Karana et Banians : les communautés commerçantes d'origine indienne à Madagascar*, Paris, L'Harmattan, 1995, 346 p.
- BLOCH M., *Apologie pour l'histoire ou le métier d'historien*, 1949, rééd. Paris, 1993.
- BOITEAU P., *Contribution à l'histoire de la nation malgache*, Paris, Éd. Sociales, Antananarivo, Ministère de la Culture et de l'Art révolutionnaires de la RDM, 1982, 445 p.
- CERTEAU (de) M., *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1975, 358 p.
- , *L'invention du Quotidien*, tome 1, Arts de faire, Paris, UGE, Coll. 10/18, 1980, 374 p.
- CHAZAN S., « Formation sakalava et fonction de la parenté », in *Omalý sy Anio*, 1981, p. 187-191.
- CHAZAN-GILLIG S., *La société sakalava. Le Menabe dans la construction nationale malgache*, Paris, Karthala, 1991, 377 p.
- , « Poids de l'histoire et nouveaux pouvoirs : genèse et structuration du territoire dans un village de la côte ouest malgache », Colloque ICOTEM-MSHS-Université de Poitiers « Représentation de l'environnement et construction des territoires : dialogue des disciplines », Poitiers, 11-12 oct. 2001.
- , « Royauté et pouvoirs dans la société rurale de l'ancien royaume sakalava du Menabe, Ouest de Madagascar », in C.-H. Perrot & F.-X. Fauvelle-Aymar (dir.), *Le retour des rois : les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2002, p. 457-475.
- CHAZAN-GILLIG S. & HAIDARALY D., « Le fitampoha de 2004 dans la région Nord du Menabe, à l'Ouest de Madagascar », in *Journal des Anthropologues*, n° 104-105, 2006, p. 129-163.
- CLÉMENT SÉVERIN C., *Les Mahafaly de l'Onilahy. Des clans au royaume du XVI<sup>e</sup> siècle à la conquête coloniale, Sud-Ouest de Madagascar*, thèse de 3<sup>ème</sup> cycle, sous la direction de C.-H. Perrot, Université de Paris-I, 1985, 588 p.

- DESCHAMPS H., *Les migrations intérieures à Madagascar*, Paris, Berger-Levrault, 1959, 284 p.
- , *Histoire de Madagascar*, Paris, Berger-Levrault, 1965, 348 p.
- DEZ J., « Essai sur le concept de Vazimba », in *Bulletin de l'Académie Malgache*, n° 49 (2), 1971, p. 11-20.
- DINA J., *Étrangers et malgaches dans le Sud-Ouest Sakalava 1845-1905*, thèse IHPOM, Aix-Marseille 1, 1982, 505 p.
- EMPHOUX J.-P., « Archéologie de l'Androy : deux sites importants Andranosoa et le manda de Ramananga », in *Omalysy Anio*, n° 13-14, 1981, p. 89-97.
- ESOAVELOMANDROSO M., *La province maritime orientale du Royaume de Madagascar à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle*, thèse de 3<sup>ème</sup> cycle, Université de Paris IV, 2 tomes, 1976, multig.
- , « La région du Fiherenena à la veille de la colonisation française », in *Omalysy Anio*, n° 13-14, 1981, p. 177-186.
- FAGERENG E., « Histoire des Maroseranana du Menabe et dynastie Andrevola », in *Bulletin de l'Académie Malgache*, XXVIII, 1948, p. 115-135.
- FAUROUX E., *Le changement économique dans la société sakalava du Menabe (Madagascar)*, thèse en Sciences économiques, Université Paris 10, 1975.
- , « La formation sociale Sakalava dans les rapports marchands : pour une introduction de la dimension historique dans les études d'anthropologie économique », in *Cahiers Sciences Humaines*, XIV, n° 1, 1977, p. 71-81.
- , « Une étude pluridisciplinaire des sociétés pastorales de l'ensemble méridional de Madagascar », in *Cahiers Sciences Humaines*, XXV, n° 4, 1989, p. 489-497.
- (dir.), *Aombe 2. Le bœuf et le riz dans la vie économique et sociale sakalava de la vallée de la Maharivo*, Antananarivo, MRSTD, Paris, Orstom, 1989, 295 p.
- , « Macro dynamiques sociales et observations micro localisées : des échelles multiples pour l'anthropologie », in C. Mullon, *Le transfert d'échelle*, Paris, Orstom, 1991, p. 439-449.
- , « Les difficultés de la riziculture moderne dans l'Ouest malgache », Colloque international CNRS/CIRAD, *Quel avenir pour les rizicultures de l'Afrique de l'Ouest*, Bordeaux, 4-7 avril 1995, 8 p.
- , « De la complémentarité à la concurrence : Sakalava et migrants dans l'espace social de l'Ouest malgache », in J. Bonnemaïson (dir.), *Les territoires de l'identité ; le territoire, lien ou frontière ?*, tome I, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 269-281.
- , « Les représentations du monde végétal chez les Sakalava du Menabe », in *Milieus et Sociétés dans le Sud-Ouest de Madagascar*, coll. Îles et Archipels, n° 23, 1997, p. 7-26.
- , « Les difficultés de la fiscalisation chez les éleveurs sakalava de l'Ouest malgache », in J.-M. Gastellu & E. Fauroux, *Les vicissitudes du droit foncier sakalava dans l'Ouest malgache*, Actes de l'atelier sur le foncier à Madagascar, 8 et 9 avril 1999, Antananarivo, Aquaterre, Sud Conseil, 2000, vol. 3, p. 139-157.
- FEBVRE L., *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, 1953, 458 p.

- FIÉLOUX M. & LOMBARD J. (dir.), *Aombe 1. Élevage et société. Étude des transformations socio-économiques dans le Sud-Ouest malgache : l'exemple du couloir d'Antseva*, Antananarivo, MRSTD ; Paris, Orstom, 1987, 220 p.
- FIRINGA A., « La dynastie des Maroserana », in *Revue de Madagascar*, septembre, n° 9, 1971, p. 658-672.
- FLACOURT (de) E., *Histoire de la Grande Isle*, COACM, tome VIII et IX, 1913-1920.
- FOUCAULT M., *Les mots et les choses*, Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, 1977, 400 p.
- FURET F., *L'atelier de l'histoire*, Paris, Flammarion, 1962, 312 p.
- GOEDEFROIT S., *À l'Ouest de Madagascar. Les Sakalava du Menabe*, Paris, Karthala, 1998, 529 p.
- GOEDEFROIT S. & LOMBARD J., *Andolo : l'art funéraire Sakalava à Madagascar*, Paris, Éd. Biro, Paris, IRD, 2007, 237 p.
- GRANDIDIER A., « Notices sur les côtes Sud et Sud-Ouest de Madagascar », in *Bulletin de la Société de Géographie*, 5<sup>ème</sup> série, t. 14, 1867, p. 384-395.
- GRANDIDIER A. & GRANDIDIER G., *Collection des ouvrages anciens concernant Madagascar* (COACM),  
 - tome I, « Ouvrages et extraits d'ouvrages portugais, hollandais, anglais, français, espagnols et latins relatifs à Madagascar », XV, 1903, 527 p.  
 - tome IV, « Les aventures de Robert Drury pendant ses quinze années de captivité à Madagascar et son second voyage dans cette île, 1701-1717 & 1719-1720 », 1906, 436 p.  
 - tome VIII, (avec la collaboration de Henri Froideveaux) « Histoire de la Grande Île de Madagascar par Étienne de Flacourt, 1642-1660 », Paris, Union coloniale, 1913, 306 p.
- , *Histoire physique, naturelle et politique de Madagascar. 5 volumes.*
- GUILLAIN C., *Documents sur l'histoire, la géographie et le commerce de la partie occidentale de Madagascar*, extrait des Annales Maritimes et Commerciales, Paris, Imprimerie Royale, 1845, 376 p.
- HÉBERT J.-C., « La parenté à plaisanterie à Madagascar », in *Bulletin de Madagascar*, 1958, p. 175-216 et p. 267-335.
- HOBSBAWN E. & RANGER T., *L'Invention de la tradition*, Paris, Éd. Amsterdam, 2006, 370 p.
- JACQUIER-DUBOURDIEU L., « Représentation de l'esclavage et conversion : un aspect du mouvement du réveil à Madagascar », in *Cahier des Sciences Humaines*, XXXII, n° 3, 1996, p. 597-610.
- , « La conversion : voie du politique ou de l'identité ? », in *Social Compass*, XVIII, n° 2, 1996, p. 179-198.
- , « Le rôle des mouvements évangéliques dans le réaménagement des sociétés, des espaces et des pouvoirs urbains. Le cas de Tananarive », Communication à la conférence de la SISR (Société Internationale de la Sociologie des religions) sur « *La religion, les frontières changeantes de la cité* », Toulouse, 7-11 juillet 1997.
- , « Soatanàna, une nouvelle Jérusalem en pays Betsileo. Mise en espace d'un nouvel ordre politique et religieux », in *Géographie et cultures*, n° 33, 2000, p. 89-112.

- , « Les modes d'intégration de l'étranger dans les sociétés sakalava du Boina : impact des migrants de travail », in F. Raison-Jourde & S. Randrianja, *La nation malgache au défi de l'ethnicité*, Paris, Karthala, 2002, p. 289-303.
- , « La passion de Julienne, prophète de Pleine Lune (Fenomanana) », in P. Men & F. Raison-Jourde (dir.), *Madagascar, la Grande Île secrète*, Paris, Autrement, 2003, p. 31-38.
- KENT R. K., *Early Kingdoms in Madagascar 1500-1700*, New-York, Holt, Rinehart and Wilson, 1970, 336 p.
- KOLO C. P., *Aménagement et développement rural dans le Menabe Central*, thèse en Géographie, Université Montpellier III, 1987, 550 p.
- KOTO B., *Relations ville campagne dans le Sud-Ouest de Madagascar : exemple de Tuléar*, thèse nouveau régime, Université Bordeaux III, 1995, 338 p.
- LAVONDÈS H., *Bekorokopa, quelques aspects de la vie politique et sociale d'un village malgache*, Paris, Mouton, 1967, 190 p.
- LEFÈVRE G., *Réflexions sur l'histoire*, Maspero, 1988, 282 p.
- LE GOFF J., *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard/Folio, 1988, 409 p.
- LE GOFF J., CHARTIER R. & REVEL J. (dir.), *La nouvelle histoire*, Paris, Retz – CEPL, 1978, 574 p.
- LOMBARD J., *Le royaume Sakalava du Menabe : essai d'analyse d'un système politique à Madagascar XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup>*, Paris, Orstom, coll. Travaux et Documents, n° 214, 1988, 151 p.
- , « Le Territoire, image portée par l'imaginaire social (Madagascar) », in J. Bonnemaïson (dir.), *Les territoires de l'identité ; le territoire, lien ou frontière ?*, tome I, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 205-213.
- MARIKANDIA M. L., *Contribution à la connaissance des Vezo du Sud-Ouest de Madagascar. Histoire et société de l'espace du Fiherenena au XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècle*, thèse de 3<sup>ème</sup> cycle en Histoire contemporaine, Paris I, 1988, 481 p.
- MARCHAL J.-Y., *Étude géographique de la plaine de Bemarivo (Belo/Tsiribihina)*, Tananarive, Orstom, 1968, 62 p.
- MOLET L., « Aperçu sur un groupe nomade de la forêt épineuse des Mikeas », in *Bulletin de l'Académie Malgache*, tome 26, 1958, p. 241-243.
- , « Origine et sens du nom des Sakalava de Madagascar », in *Études géographiques tropicales offertes à Pierre Gourou*, Paris, Mouton, 1972, p. 342-355.
- MOLET-SAUVAGET A., « "Le journal de Robert Drury" par Daniel Defoe », in *Bulletin de Madagascar*, n° 286, p. 259-265 et thèse de 3<sup>ème</sup> cycle, 1969, 383 p. et 254 p.
- NÉRINE BOTOKEY É., *La littérature orale dans le pays sakalava Menabe*, thèse de 3<sup>ème</sup> cycle sous la direction de Paul Ottino, EHESS, 2 tomes, 1982, 300 et 495 p.
- OTTINO P., *Les économies paysannes malgaches du Bas Mangoky*, Paris, Berger-Levrault, 1963, 376 p.
- PÉLISSIER P. & SAUTER G., « Bilan et perspectives d'une recherche sur les terroirs africains et malgaches (1962-1969) », in *Études rurales*, n° 37-38-39, Juin-Septembre 1970, p. 7-46.
- RAISON J.-P., « Mouvements et commerce de bovins dans la région de Mandoto », in *Revue de géographie de Madagascar*, n° 12, 1968, 67 p.

- (dir.), *Paysanneries malgaches dans la crise*, Paris, Karthala, 1994, 387 p.
- , « Madagascar : vers une nouvelle géographie régionale », in *L'information géographique*, n° 1, 2000, p. 1-17.
- RAISON-JOURDE F. (éd.), *Les souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*, Paris, Karthala, 1983, 476 p.
- , *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX<sup>e</sup> siècle : invention d'une identité chrétienne et construction de l'État (1780-1880)*, Paris, Karthala, 1991, 840 p.
- RALAIMIHOATRA E., « Réflexion sur les Maroseragna du Menabe », in *Omaly sy Anio*, 1981, p. 141-147.
- RAMAMONJISOA S., « Questions sur Andriamisara », in *Omaly sy Anio*, n° 3-4, 1976, p. 253-268.
- RAMBOARISON R., *La déforestation en pays sakalava (Ouest Malgache)*, thèse en Géographie, Université Louis Pasteur Strasbourg I, 1998, 310 p.
- RATSIMBA L. H., *Stratégies paysannes de l'utilisation d'un milieu deltaïque : Exemple de Kaday, delta de la Tsiribihina*. mémoire CAPEN, Géographie, ENS Antananarivo, 1993, 114 p.
- SAMAT E., « Renseignements sur la côte Ouest de Madagascar en 1852 » présenté par le R.P. Boudou, in *Bulletin de l'Académie Malgache*, Tananarive, XV, 1932, p. 456-463.
- SCHLEMMER B., *Le Menabe : histoire d'une colonisation*, Paris, Orstom, coll. Travaux et Documents, 1983, 267 p.
- , « Crise et recomposition des identités à Madagascar », in *Cahier du GEMDEV*, n° 21, 1994, p. 151-160.
- TAILLADE J.-J., *Les dynamiques dans la gestion de l'espace et des ressources naturelles sur les interfluves de l'Ouest malgache. Cas des éleveurs Sakalava du Menabe*, thèse en Géographie, Université Paul Valéry, Montpellier III, 1996, 345 p.
- TROUCHAUD, J.-P., « Contribution à l'étude géographique de Madagascar : la basse plaine du Mangoky », in *Cahiers ORSTOM Série Sciences Humaines*, II, n° 3, 1965, 91 p.
- WAAST R., FAUROUX E., SCHLEMMER B. & alii, *Changements sociaux dans l'Ouest malgache*, Paris, Orstom, coll. Mémoires, 1980, 251 p.



**15**  
**The History of Sovereigns in Madagascar :  
New Light from Old Sources**

Stephen ELLIS\*

*Les Souverains de Madagascar*, the collection of essays edited by Françoise Raison-Jourde and published in 1983, remains even after 25 years our most reliable guide to the history of sovereigns and sovereignty in Madagascar. In particular, the editor's 61-page introduction constitutes the most authoritative account of how systems of inequality were formed and idealized in Madagascar over time, of how they came to be considered as distinct kingdoms, and of how these evolved after the imposition of colonial rule. The same masterly essay describes how accommodations between existing residents and newcomers over many generations led to the formation of complex hierarchies, said to be « typical of creole societies » (Raison-Jourde, 1983, p. 21). The technical and ritual knowledge that facilitated these arrangements was associated with Islamized immigrants who settled on Madagascar's east coast in a process that may perhaps be traced to the thirteenth century, and with itinerant ritual experts who emerged over generations in the southeast of the country, where the Matitanana estuary became their Mecca. A significant new element entered these systems of hierarchy and power with the rise of an export trade in slaves, so that « the island that until this point had supplied rice, cattle and ginger in exchange for beads and cloth...was now required to provide manpower for the plantations of the Mascarenes » (*id.*, p. 14), which became European plantation-colonies during the eighteenth century. The demand for slaves led to the rise of warrior-kings who specialized in slave trading.

Since the publication of *Les Souverains de Madagascar*, only one scholar<sup>1</sup>, the late Gilbert Ratsivalaka (1995), has made a comprehensive attempt to formulate an alternative analysis, in an unpublished thesis that advances new hypotheses concerning a range of historical issues, including the role of Islamic seafarers – the Swahili-speaking Antalaotra, as well as Arabs from Oman and southern Arabia – in spreading new technologies of power in the decades after

---

\* *Afrika Studie Centrum, Leiden.*

I am grateful to James C. Armstrong for comments on an earlier draft of this text.

1. There are also alternative views that were published earlier, notably Kent, 1970.

Portugal's entry into the commercial systems of the southwestern Indian Ocean. Ratsivalaka's historical reinterpretations are based on a close reading of primary sources but not on any significant use of archives that were unknown to historians of Madagascar at the time *Les Souverains de Madagascar* was compiled.

The purpose of the present contribution is to suggest some insights that may be gleaned from the substantial repositories of documents relevant to the early history of sovereigns and state formation in Madagascar that have been exploited inadequately or not at all. Some of these sources are difficult to access since they are written in archaic form in languages that are not widely read by historians of Madagascar, located in cities that are somewhat off the beaten track in a tradition of scholarship that is still dominated by the Franco-Malagasy relationship. Partly (but not only) for this reason, whatever new information and interpretation these sources provide can be accorded their proper value only after due discussion. The task of integrating new sources into the corpus of historical knowledge of royalty in Madagascar is one that requires contributions by numerous scholars over a long period. Consequently, the suggestions advanced below should be regarded as being of a provisional nature.

### **The India company archives**

As it is well known, the first European power to enter the seaborne trade of the Indian Ocean was Portugal, and Portuguese navigators occasionally dropped anchor at harbours in Madagascar throughout the sixteenth century. Historians have long been aware of the existence of accounts of Madagascar compiled by these early visitors, thanks notably to the *Comité de Madagascar* that edited the invaluable *Collection des ouvrages anciens concernant Madagascar*, published in Paris in nine volumes between 1903 and 1920<sup>2</sup>. More recent scholarship has resulted in the publication of new editions of some key Portuguese texts, including a re-edition of the most important of those in the *Collection des ouvrages anciens* (Leitão, 1970). It is clear, however, that significant material concerning the early history of Madagascar remains to be discovered in Portuguese archives both in Lisbon and in Goa, the former capital of Portugal's Asian domains.

Following the success of Portuguese mariners in penetrating Indian Ocean commerce, Dutch entrepreneurs mounted their first expedition to the East Indies in 1595. The first Dutch East India fleet, commanded by Cornelis de Houtman, called at Madagascar, and several members of the expedition left accounts of the island (Rouffaer & Ijzerman, 1915-1929). This and subsequent voyages to the Indies were sufficiently encouraging for a syndicate of Dutch traders and investors in 1602 to found the *United East India Company*, known from its Dutch initials as the VOC, which became hugely successful. The VOC is often regarded as the pioneer of modern multinational companies by reason of its

---

2. Further references to this work in the present text are abbreviated to *COACM*.

structure and its sophisticated financial engineering (De Vries & Van der Woude, 1997). VOC ships made occasional calls at Madagascar from soon after the company's foundation until its liquidation in 1799, leaving a treasury of documents for historians. Some VOC documents concerning Madagascar were published long ago, including a few identified and translated by scholars associated with the *Comité de Madagascar* (COACM, 1903, 1904, 1905, 1907, 1913). Other than the documents translated into French at that time, however, the VOC archives concerning Madagascar lay substantially unused<sup>3</sup> until the American historian James C. Armstrong published the fruits of his research, initially presented to a congress of historians held at Majunga in April 1981<sup>4</sup>. Armstrong (1983-1984, p. 220) showed that the seventeenth-century slave trade in Madagascar was more extensive than had previously been appreciated, and he also supplied significant details concerning major historical figures, such as the Sakalava king Lahifotsy, who had previously been known largely from oral research (e.g. Lombard, 1973) supported by only sparse documentary references, generally drawn from early French accounts and from the corpus published by the *Comité de Madagascar*. Since Armstrong's essay in the journal *Omalý sy Anio*, some VOC documents have been translated and published by historians of Madagascar and a handful of relevant studies have been published based on VOC sources (Ranjeva-Rabetafika & al, 2000 ; Barendse, 2002 ; Chamuleau, 2004 ; Westra & Armstrong, 2006). Not least, a major project to publish VOC sources from various countries has dramatically improved the availability and readability of some of this material<sup>5</sup>.

Other European countries also founded their own chartered companies to trade with Asia, of which the best known is England's *East India Company*. The first generation of *East India Company* skippers was instructed to make Madagascar its first port of call on outward journeys after leaving the English Channel (Newitt, 1986, p. 11-12), and by 1625, 20 out of 35 outward voyages had stopped at Saint Augustine's Bay on Madagascar's southwest coast (*id.*, p. 14). Notwithstanding Newitt's important study based on published sources, abundant documentation on the early history of commercial contacts with Madagascar remains undisturbed in British archives. The same is true of Denmark, whose own *West India Company* used Madagascar as a source of slaves for the Americas during the seventeenth and eighteenth centuries<sup>6</sup>.

- 
3. The late James Ravell wrote a number of studies of the Cape-Madagascar slave trade in the late 1970s that were never published. Photocopies of some of these manuscripts are in private hands.
  4. On the importance of this work, see Esoavelomandroso, 1981.
  5. This major historical project aiming to publish online VOC documents from many countries is known as the TANAP project, see [www.tanap.nl](http://www.tanap.nl).
  6. Rigsarkivet, Copenhagen, Vestindisk-Guineisk Kompagni archive (VGKA). I have consulted only one source in this archive, the journal of the British trader Charles Barrington, who worked in west Madagascar in 1737-1738, simply because it is written in English. Further details are presented below. There is presumably much more material on Madagascar in this archive, written in Danish.

One conclusion that can clearly be drawn in regard to material concerning Madagascar held in Portuguese, British, Dutch and Danish archives, even from such brief remarks as those presented above, relates to the island's place in the slave trade. For many years, historians almost completely overlooked the important role of the slave trade in Madagascar's history, and most particularly in the formation of states. Alain Delivré's (1974, p. 223-227) magnificent work on oral history was one of the first to draw attention to Andrianampoinimerina's skill in gaining control of the slave trade in the late eighteenth century, and the anthropologist Maurice Bloch subsequently (1983) provided a theoretical model illustrating the relationship between agricultural production, the import of weapons, and the capture and export of slaves in the rise of a powerful Merina kingdom. Surveying the state of knowledge in the early 1980s, Françoise Raison-Jourde (1983, p. 14) considered the slave trade to have had a major effect on the history of royalty in Madagascar only towards the end of the eighteenth century, when, in combination with the ideological elements relayed by ritual experts of southeastern origin, a new, more powerful, style of royal authority emerged.

### **Madagascar's early slave trade**

In her analysis of the rise of the Merina kingdom in the late eighteenth century, Françoise Raison-Jourde noted that a new type of slave-trader king had arisen in the coastal areas in previous decades. The risk or threat of enslavement posed by these and others with interests in the slave trade had a powerful effect in causing peasants far inland to seek protection from their kings. « The most solid political constructions », she wrote, were those that « paradoxically, used the pressures emanating from external danger to fix people to the land », thereby creating « a territorialized power » (*id.*, p. 14-15). At the same time, sovereigns came to represent an external alliance as a central plank of their power, making the foreigner « an essential ideological actor » in Madagascar's systems of royalty (*ibid.*). The crucial division in hierarchies of inequality was between, on the one hand, families of royal blood, deemed to be of external origin and therefore of a different breed, and, on the other hand, the ordinary generation of men and women. Royal subjects were considered to be sons and daughters of the soil.

More recent research on Imerina in the late eighteenth century has not fundamentally challenged this model (Larson, 2000). However, a number of authors who have worked independently of each other in European archives relating to the Indian Ocean have come to some striking conclusions concerning the size of Madagascar's slave trade at an earlier period, before 1700, raising new questions about the chronology of state formation. Armstrong (1983-1984, p. 216) has suggested that between 40 000 and 150 000 slaves were exported

during the seventeenth century solely from Mazalagem Nova<sup>7</sup>, the port in northwest Madagascar that was for most of the seventeenth century the island's most active slave port (and, most probably, its largest town as well). In more recent work, he and a coauthor suggest a figure of 3 000 slaves exported annually from Mazalagem Nova over a long period' (Westra & Armstrong, 2006, p. 11). In addition to Armstrong's estimates of slave exports during the seventeenth century, Beaujard (1998, p. 196) has made a conservative estimate of a minimum one thousand exports per year from Madagascar during the seventeenth century, mostly from the west coast. Vernet (2006, p. 4), making quite extensive use of Portuguese archives, estimates that 2-3 000 slaves were exported from Madagascar annually by Swahili merchants working out of Lamu and Pate particularly, excluding those shipped via the Comoros. Many of these were ultimately intended for markets in Arabia and Oman. He puts total Malagasy slave exports during the seventeenth century at 3-5 000 per year, excluding those exported by Europeans (*id.*, p. 34). Barendse (2002, p. 259), also basing himself on Portuguese sources, quotes a similar figure of 3-4 000 slaves per year exported from Madagascar to the Swahili coast in the late seventeenth century, with a further one thousand to 3 500 being exported annually to Mogadishu or points further north. Vink (2003, p. 144-145) notes that, for the Dutch, the southwest of the Indian Ocean was « a relatively insignificant basis of supply for slaves » in the seventeenth century, and that the French, English and Portuguese all took more slaves there. He estimates (*id.*, p. 145) that Arabs took up to 3 000 slaves annually from northwestern Madagascar. Finally, Bialuschewski (2005, p. 415) also calculates that 2-3 000 slaves were exported from Madagascar annually (although it is unclear whether this estimate relates to the kingdom of Boina only).

Situated on an island in the Bay of Boina, Mazalagem emerged as a commercial centre in the late sixteenth century (Rakotoarisoa, 1981, p. 105-106) in succession to another town of the same name, situated in Mahajamba Bay, which became known in Portuguese as Mazalagem Velho to distinguish it from its offspring. Both Old and New Mazalagem were ruled by merchant-princes from the Swahili merchant community known in Madagascar as Antalaotra (« people of the sea ») (Rantoandro, 1983-1984). According to Ravell (1979), so too was Vohemar, on the northeast coast. The Jesuit Luis Mariano, who visited Madagascar in 1613-1614 and again in 1616-1617, recorded that Simamo, the ruler of New Mazalagem, was the nephew of the previous ruler of Old Mazalagem, one Farmafamede. Both were bitterly opposed to the king of the rival polity of Guingemaro<sup>8</sup>, whose capital was at Sada. The king of Guingemaro eventually killed Farmafamede and wounded Simamo in a fight, causing the latter to flee to the more southerly port (Leitão, 1970, p. 69). Both Sada and Mazalagem were successors to a still older

---

7. Mazalagem is the Portuguese version of the Arabic *manzalajy*, meaning « harbour » (Chamuleau, 2004, p. 78, note 8). On Mazalagem Nova (also known as Masselage and by many other spellings), see Vérin, 1990, p. 68-73.

8. The name Guingemaro is spelled in various ways, quite often as Tingemaro.

generation of port-towns on Madagascar's northern coasts (Vérin, 1986). The two rival towns of Mazalagem and Sada were sufficiently well known in 1615 for the Dutch governor-general of the VOC settlement at Bantam in distant Java specifically to mention them as the best places in Madagascar to buy slaves (Coolhaas, 1960, p. 50).

The king of Guingemaro was described by Mariano (Leitão, 1970, p. 62) as a « *rei cafre* ». This qualification is significant, as Mariano made a distinction between three categories of people living in Madagascar, whom he called Mouros, Cafres and Buques. These three names correspond respectively to the Swahili/Antalaoatra, Bantu, and Malagasy of later terminology. According to Mariano (*COACM*, 1904, p. 21 ; Leitão, 1970, p. 215), Bantu languages were spoken along the coast both north and south of New Mazalagem.

Taking into account these observations, and in particular the estimates of the slave trade made by a number of historians in recent decades, it seems clear that there existed a substantial export trade in slaves from Madagascar well before 1700. Europeans occasionally bought slaves in Madagascar from the late sixteenth century onwards, in numbers that were to increase over the next hundred years. It may be noted, however, that neither English nor Dutch traders regarded Madagascar as a major source of slaves during their earliest voyages to the island. The most important slave exporters at this time were Antalaoatra or Arab traders sailing between Arabia, East Africa, and ports on the northwestern coast of Madagascar. At this period, the biggest single beneficiary of the slave trade in Madagascar was the city-state of New Mazalagem, ruled by an Antalaoatra prince. The rival kingdom of Guingemaro, ruled by kings of Bantu origin, declined as a commercial centre and a political power during the seventeenth century.

Slaving was a seasonal activity. Every year, as the monsoon winds began to blow, a fleet came to New Mazalagem from ports at Pate, Lamu, and elsewhere on the Swahili coast. They sometimes brought with them Muslim *ulama*, probably Shirazi (Pouwels, 2002, p. 421). They returned with cargoes of slaves. There are occasional eye-witness accounts of this commerce, such as one written by an English traveller who in 1655 « happed on a poore vessel with matte sailes. She came from Messalagia [New Mazalagem] on the west side of the maine of St. Lawrence<sup>9</sup>...bound for the Red Sea ; her merchants Arabians, her merchandise slaves, about 300 of St Lawrence aforesaid » (Newitt, 1983, p. 150). Somewhat later, the supercargo of a Dutch ship also left a description of the vessels used in this trade. Calling at the Comoro island of Anjouan, he observed how « this nation constructs various types of ships, the largest is like a galliot<sup>10</sup>, but with a flat stern. With these they cross over to Madagascar to trade for rice and slaves. They also send them to trade with Arabia and to the Mayot

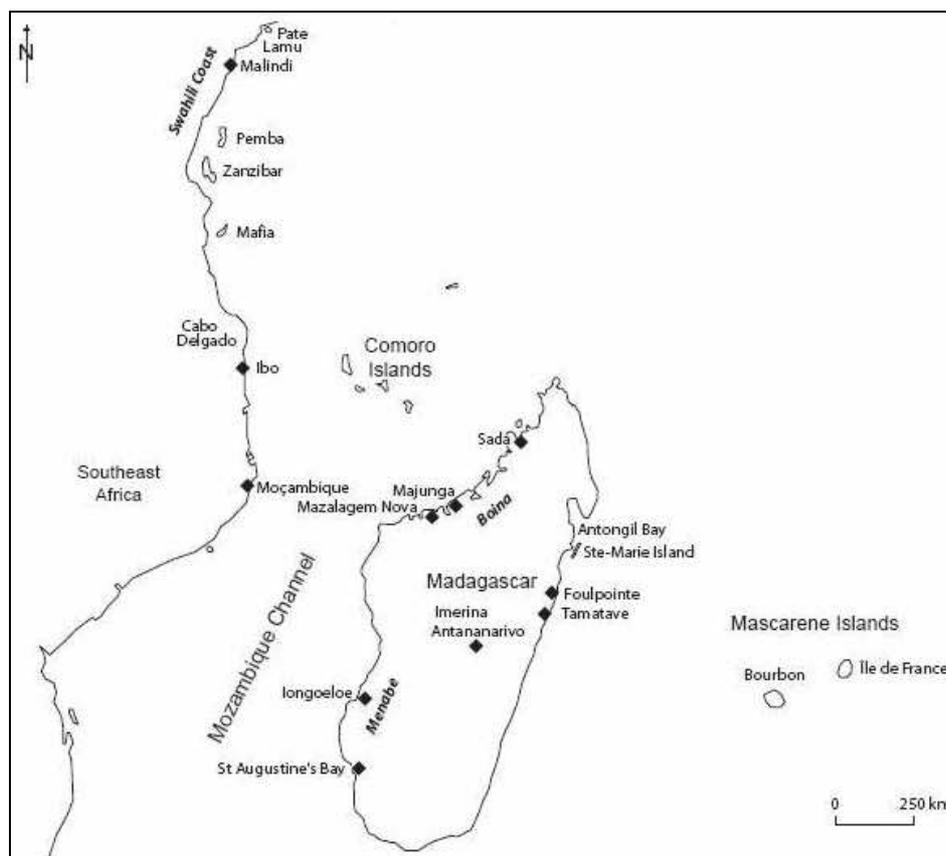
---

9. An alternative name for Madagascar, in use until the early eighteenth century.

10. According to the standard Dutch dictionary, this was a flat-bottomed, seagoing vessel with two or three masts. However, Rouffaer and Ijzerman (1915, p. 35, note 12), state that the same word could designate a small galley, i.e. a ship that is rowed.

islanders » (Westra & Armstrong, 2006, p. 119). The people of Anjouan also used canoes similar to those found in Madagascar.

### Principal slaving ports (XVIIth-XVIIIth centuries)<sup>11</sup>



The Dutch archives also contain a fine description of the ruler of New Mazalagem in 1676, Sultan Hamet Boebachar<sup>12</sup>. Described by his Dutch visitors<sup>13</sup> as an « Arab », he was dressed « in the Arab manner », with a turban. He was a Muslim, as were most of the inhabitants of his town, although the inland population was not. The sultan spoke « quite good » Portuguese. Most of his subjects, who included a number of petty rulers on the mainland, spoke

11. Map designed by Dolin Raheison.

12. My own reading of the name in the version of this text in the Dutch archives is Boubarqan. James Armstrong (personal communication) prefers the reading Boebachar, which may come from a different version of the same journal. As the Muslim name is more likely, I have used the latter version.

13. Nationaal Archief (NA), The Hague, VOC 4012, fols. 704r-705v, « Appendix of cort relas van situatie van't eijlant magelage, etc », appended to the journal of the *Voorhout*, 1676-1677.

Malagasy. About 36 years old, he was married to an Arab woman, but also had official concubines of local origin. Sultan Hamet was in written communication with a dignitary the Dutch called « the Sherif of Anjouan » (« *Cheriffa van Auzuaniij* »)<sup>14</sup>, suggesting that Arabic script was being used for business and diplomatic correspondence between Antalaotra rulers. Sultan Hamet asked his Dutch visitors to issue passports to three Arab skippers sailing to Arabia and Muscat. One of the three was his own employee, another man from Surat<sup>15</sup>.

The most detailed description of the credit networks that extended from northwestern Madagascar to Arabia and India is probably that written at a later date by Julien-Pierre Dumaine, the French commercial director at Foulpointe in eastern Madagascar, as a result of his mission to the west coast in 1792. By this time, the main centre of overseas trade in west Madagascar had shifted again, this time to Majunga, where Dumaine (1810, p. 27-28, 48) estimated that more than 6 000 Arabs and Indians lived with their families. The Indian banking communities at Surat and Bombay – generally known to Europeans of the time as Banyans, from the Gujerati word *vaniyo* (« merchant ») – supplied credit to Arab shippers. Although Dumaine's account dates from a later period, there is every reason to suppose that his description of the role of bankers based in Surat in financing the Arab-Antalaotra trade to Madagascar was quite similar to what it had been in 1676, when Sultan Hamet was writing letters to his contacts overseas, or in 1719, when the officers of the Dutch ship the *Barneveld* also noted the importance for Madagascar of Surat commercial networks (*COACM*, 1907, p. 33).

Associated with the early existence of a slave trade are accounts of war. Early European documents on Madagascar, written before Europeans had begun to buy slaves there in large numbers, suggest that wars were already common in at least some parts of the island, although whether such conflicts were the cause or consequence of an older slave trade with East Africa and Arabia is impossible to establish. A slave acquired by Houtman at Saint Augustine's Bay in 1595 told his Dutch masters that minor kings constantly made war with their neighbours and stole cattle from each other (Keuning, 1938, p. 33). Twenty years later, Mariano also found that the people engaged in « many and continual wars » (Leitão, 1970, p. 204), noting that some kings had already acquired guns from the Dutch and from the Swahili merchants of Malindi (*id.*, p. 204-205).

The fact that Madagascar was home to a substantial export trade in slaves even before the seventeenth century (Hébert, 1999, p. 55), and that this was connected to intercontinental credit and shipping networks as well as to local wars, raises a number of relevant questions. If some 3 000 slaves were exported annually from Madagascar by Antalaotra or Arab traders throughout the seventeenth century, as several authors have suggested, it changes the context of the later events associated with the rise of an export trade from the east coast of

---

14. NA, VOC 4012, fol.695v, entry for 15 September 1676.

15. South African State Archives (SASA), Cape Town, Council of Policy, C.2244, journal of the *Voorhout*, 1677, p. 100-101. Some ships' journals exist in more than one version, with copies in both the South African and Dutch archives.

Madagascar towards the French plantation colonies in the Mascarene islands then known as Bourbon and the Ile de France, today's Réunion and Mauritius. As we have noted, historians have attributed considerable importance to King Andrianampoinimerina's success in wresting control of the slave trade to the Mascarenes in order to build a powerful state in Imerina. Andrianampoinimerina seized power in the town of Ambohimanga in 1778 (Ratsivalaka, 1999, p. 76, 82) and died in 1809 (Delivré, 1974, p. 227 ; Larson, 2000, p. 296, note 105) ; it is estimated (Filliot, 1974, p. 51 ; Campbell, 2005, p. 55) that between 1767 and 1810, the Mascarene islands imported some 110 000 slaves, of which perhaps 45 % were from Madagascar. Both Campbell (2005, p. 55, 237*sq*) and Larson (2000, p. 140) while differing notably on the precise origin of slaves, suggest that exports from central Madagascar to the Mascarenes in 1770-1820 ran at somewhere between a thousand and 3 000 slaves per year on average, a figure that excludes the smaller number of slaves exported from the west coast. Figures of this order are no bigger than estimates of the Antalaotra trade in the seventeenth century.

### **The slave-trader kings**

There is no doubt that Andrianampoinimerina was able to benefit from the rise of a growing demand for slaves by French merchants on Madagascar's east coast and that this provided him with both the means and a partial motive to conquer a swath of territory in the central highlands. It has been established that he offered a political contract to his subjects, in effect offering them immunity from enslavement in return for their allegiance, fixing them on specific territories in the process (Raison-Jourde, 1983, p. 15 ; Larson, 2000). However, the risk of enslavement was not new for inhabitants of the highlands in the later eighteenth century. As we have seen, there was a substantial export trade in slaves from western ports for more than 150 years before Andrianampoinimerina's rise to power. Many of these earlier slave exports originated in the central highlands.

Even in the early seventeenth century, slave traders from the northwest ranged quite far and wide, heading overland to the east coast of Madagascar, via routes that were probably already well-established even then (Radimilahy, 1998, p. 28-29). During his travels on the west coast in 1613, Mariano (*COACM*, 1904, p. 25-26) met a woman who had been taken as a slave on the opposite coast and been forced to walk across country through three separate kingdoms. It was also Mariano who described Hova being bought as slaves at New Mazalagem by traders from Malindi whom he described as Arabs (*id.*, p. 12-13) : this is a famous description, as it is also the first recorded mention of the word Hova. An English sailor in 1640 described the annual arrival at New Mazalagem of caravans of Hova with 3 000 slaves and 10 000 head of cattle for sale (Ellis, 1979, p. 157). In 1676, Dutch merchants negotiating at a location on the coast of the Bay of Boina with a trader named Choajumba, a subject of Sultan Hamet of Mazalagem, were shown some slaves « who were brought here

by the Hova nation [*“de hovase natie”*] some four or five days previously »<sup>16</sup>. In 1742, when the Dutch ship *De Brack* called at Tulear to buy slaves, the king there sent a party of some 100-120 men to the highland region of the Amboalambo – an alternative name for Hova<sup>17</sup> – « from where slaves are annually sent to Maseleege [New Mazalagem] for the merchants who come to visit that place »<sup>18</sup>. When the slaving-party reached the highlands, they found that no slaves were to be had there, as those available had already been sent to the Menabe port known to the Dutch as Iongoeloe<sup>19</sup>, at the mouth of the Manarivo river, south of Morondava. One of *De Brack*'s supercargoes, Otto Ludwig Hemmy, already knew western Madagascar well, having visited it the previous year and having written an extensive description of his earlier voyage. On that earlier occasion, King Rammanrasse [Ramandresy] of Tulear had told him that he obtained his slaves « very far away, in the interior » (*COACM*, 1913, p. 94), presumably referring to the central highlands, as he was to specify a year later, although his later comment that the destination was one or two weeks' march away does raise some questions, as this is less than would be required to reach the land of the Amboalambo (*id.*, p. 104).

These accounts demonstrate that the relatively densely-populated central highlands had provided a reservoir of slaves fairly consistently for at least 150 years before the time of King Andrianampoinimerina. This observation raises further questions, such as in regard to the circumstances in which highlanders were impressed into slavery. François Martin, who visited the northern highland region of Antsihanaka in 1667-1668, recorded that war-captives taken in raids were marched to the west coast for sale to English, Arab and Portuguese traders (Froidevaux, 1896, p. 63). Some of these captives may have been Hova/Amboalambo. Robert Drury (1890, p. 297) recorded that Toakafo, the king of Boina, in 1716-1717 sent a military expedition of 5-6 000 men up-river. Their target was presumably in the highland region, as the valley of the Ikopa river was a well-established route for both trade and war : the Danish captain Holst wrote on the map he drew in 1740 that « this river [Ikopa] goes to the country of the Amboalambo » (Hébert, 1999, p. 41). During his 1741 visit to the king of Boina, the supercargo Hemmy recorded the king threatening to make war on the Amboalambo (*COACM*, 1913, p. 124, 135).

While there were certainly times when neighbouring groups raided the highlands for slaves, there were also periods when the highlanders were politically stronger than their neighbours and were able themselves to travel to the coast with commodities for sale. It seems likely that the slaves delivered by Hova traders at New Mazalagem in the earlier seventeenth century consisted at

---

16. NA, journal of the *Voorhout*, VOC 4012, fol.691v, 3 September 1676. A similar reference is at 693v, 9 September 1676.

17. The first known reference to the Amboalambo dates from 1714. For about 90 years thereafter, European writers used the names Hova and Amboalambo interchangeably in reference to the population of the central highlands.

18. SASA, Resolutions of the Council of Policy, C.121, p. 48-74, 8 June 1743 : [www.tanap.nl](http://www.tanap.nl).

19. This is recounted in the journal of *De Brack* (also spelled *Brak*), 1742, a copy of which is in NA, VOC 10813, and another in SASA, C.2247.

least partly of captives taken in petty wars between « sovereigns » who could be more accurately described as brigand-chiefs (Bloch, 1983, p. 270). When the merchants from the *Voorhout* were negotiating for slaves with the ruler of Maningaara in the Bay of Boina in 1677, the latter told them that he could use silver to buy slaves from « traders from inland »<sup>20</sup>, presumably another reference to Hova or other highlanders. Two Amboalambo traders whom Robert Drury met on the west coast in 1712 told him that their own kingdom had once been more powerful than that of Menabe (*COACM*, 1906, p. 359), apparently a reference to one of several periods when one highland king succeeded in imposing himself on his rivals to create a temporary political unity. Oral traditions collected in later times suggest that Europeans were visiting the inland regions to buy from an early date. Raombana (1980, p. 129), writing in the mid-nineteenth century, wrote that Europeans came to Imerina « in great number » in the time of King Andriamasinavalona, around the beginning of the eighteenth century, selling arms and buying slaves. Islamized traders, too, travelled inland from the northwest from an early period (Ratsivalaka, 1995, p. 56-57).

In addition to prisoners of war, it is also likely that people accused of witchcraft or other crimes, and perhaps debtors, were liable to be reduced to slavery and subsequently offered for sale, as will be discussed at further length in due course. In short, external raids were not the only mode of enslavement current in the central highlands. Kidnapping was so common that one of the main forms of commerce associated with markets in the highlands was the sale of slaves or the redemption of captives (Hébert, 1989-1990). Some oral traditions claim that the first markets in the highland region of Imerina were created by an early king, Andriamanelo, on the recommendation of advisers from Menabe, whose ruler had grown rich trading with foreigners (Raintovo, 1932, vol. 2, p. 211-212).

The slave trade was part of a larger pattern of commerce, as Hova traders travelled not just to the west coast, but also to the south of Madagascar (Drury, 1890, p. 278), offering textiles, iron manufactures (*COACM*, 1906, p. 359) and silver coins of local manufacture<sup>21</sup>, sometimes adulterated with copper. In 1775, a king of Boina known to the Dutch as Haringie Simangambo asked his foreign partners to provide him with tin bowls and dishes « to trade with the isolated Amboelamboes who in this area are our friends ». He was keen to prevent the Dutch from selling guns or ammunition to these highlanders<sup>22</sup>. In exchange for their exports, highland merchants received silver and luxury goods as well as weapons, even if coastal rulers were understandably keen to control the supply of the latter. Antalaotra traders also penetrated inland markets. Certainly by 1792, they were travelling inland by river to buy rice from Imerina (Du Maine, 1810, p. 28) as well as slaves (Raison-Jourde, 1991, p. 40). In 1806 Mayeur

20. SASA, Council of Policy C2244, journal of the *Voorhout*, p. 76.

21. VGKA, box 219, journal of Charles Barrington, pt.3, p. 89, 2/13 Jan. 1738.

22. SASA, Council of Policy, C.2255, journal of P. J. Truter, *De Zon*, p. 55, 7 September 1775.

described the Arabs of Bombetoka bay as using their long-established entrepôts « to trade just about all over the island »<sup>23</sup>.

An appreciation of the long duration of an export trade of 3 000 or more slaves per year, and of the significant number of highlanders involved both as victims and as traders, may usefully be brought to bear on comments made by Françoise Raison-Jourde (1991, p. 42) concerning the relations between King Andrianampoinimerina and those *hova* (or Hova ?<sup>24</sup>) traders who had grown prosperous on the slave trade. The wars that shook the central district of Imerina after the death of King Andriamasinavalona (which occurred in 1740 at the latest – Ratsivalaka, 1999, p. 68) appear to have been on an unprecedented scale. Raombana (1980, p. 135) described them as « the first instance we heard of a war and bloodshed caused by Hova people against one another ». Françoise Raison-Jourde is surely correct in asserting (1983, p. 15) that the existence of the slave trade caused peasants in those areas most susceptible to slave-raiding to seek protection, and that successful kings, of whom Andrianampoinimerina was the paragon, used the threat of enslavement to fix their subjects in place, establishing an enhanced territorialized power. However, given the antiquity of the slave trade, it may be that earlier kings remembered by posterity as unifiers, such as Andriamasinavalona, had adopted a similar policy at an earlier date. Ratsivalaka (1995, p. 902) found that highland communities in Imamo, Vonizongo and Andratsay took steps to protect themselves from the ravages of the slave trade a century before Andrianampoinimerina.

The intention of this last suggestion is to propose that the territorialization of power in Imerina may not have been an innovation of Andrianampoinimerina, and that a similar technique may have been used at an earlier period. Whether or not this is so, it is surely the case that the slave trade had already had a marked effect on highland society before the eighteenth century. It is possible, for example, that the brutal manner in which the cohabitation of fractions of the population known as *andriana* and *vazimba* came to an end, probably in the sixteenth century (Raison-Jourde, 1983, p. 25-26), was related to the existence of the slave trade.

### Royalty, old and new

If systems of hierarchy and inequality in various parts of Madagascar adapted themselves to the reality of the commerce in human beings not over a couple of generations, but over centuries, then it becomes interesting to investigate the circumstances that permitted the formation of the Sakalava kingdoms in the seventeenth century and to study those political entities that preceded them in light of the longer history of the slave trade (Beaujard, 2007).

---

23. British Library, London, Add. Mss. 18129, fol.25r, Mayeur to Froberville, 4 April 1806.

24. It is unclear whether it is more accurate to speak of Hova (an ethnic group) or *hova* (a social category within a larger population) in relation to the period before Andrianampoinimerina.

It is well known that Madagascar played a role in an Indian Ocean slave trade from a very early period indeed, even before the start of the second millennium (Jayasuriya & Pankhurst, 2003, p. 9). There seems good reason to suppose that early coastal settlements such as Mahilaka depended partially on the slave trade for their prosperity. Berger (2006, p. 257) has suggested that the decline of Mahilaka, which appears to have occurred before the arrival of the Portuguese, may have been connected with a revolt by slaves of African origin who moved away to set up a rival settlement at Sada that was integrated into the polity of Guingemaro, which, as we have noted, was ruled by a king of Bantu appearance. It is unsurprising that Guingemaro exhibited a synthesis of royal traditions and political and ritual techniques of both African and Asian origin (*id.*, p. 259, 267).

Thus, when Portuguese ships first sailed the southwestern Indian Ocean at the start of the sixteenth century, they entered an arena of commercial and political interests that already included the slave trade. In 1506, a Portuguese crew sacked the town of Sada. Later, when Simamo, the ruler of New Mazalagem, asked the Portuguese for help in his struggle with Sada in 1613-1614, the Portuguese refused to sell him guns on the grounds that he was a Moor, a rival both commercial and religious (Leitão, 1970, p. 68). Twenty-one years later the Portuguese attacked New Mazalagem in an unsuccessful attempt to arrest their enemy Chingulia, the ruler of Mombasa, who had taken refuge there (Vernet, 2006, p. 10). In June 1676, a Portuguese ship again attacked New Mazalagem, this time successfully. *Nossa Senhora de Miragulas*, from Goa, sacked the town, destroying the tombs of its Antalaotra rulers, and burning ten Arab vessels in the harbour. Sultan Hamet and his people were forced to take refuge on the mainland<sup>25</sup>.

While their ship-mounted artillery gave the Europeans superiority over Arab and Swahili rivals at sea, the main advantage enjoyed by European merchants was their massive supply of silver from South American mines (Flynn & Giraldez, 1995). The Dutch were particularly favoured due to the emergence of Amsterdam as a shipping and banking centre. The global strategic vision of the new generation of European chartered companies, combined with their access to prodigious amounts of silver coin, changed the context in which commerce took place on the Madagascar coast.

A review of the rise of the Sakalava kingdoms enables us to appreciate some of the effects of changing global conditions. We have seen that the English *East India Company* in its earliest days envisaged using Saint Augustine's Bay as a revictualling station en route to India. This was precisely the area of southwest Madagascar where the Maroseraña dynasty rose to prominence in the middle years of the seventeenth century to create the Sakalava monarchies that have generally been regarded by historians as a new type of polity and a new type of royalty in Madagascar. European documents permit glimpses of this process. An English navigator remarked in 1607 that Saint Augustine's Bay was « not very populous » (Newitt, 1986, p. 27, 33), an assessment shared by others at

---

25. NA, Mi 1815, journal of the *Voorhout*, 24-28 June 1676.

that time. By the 1630s, however, English visitors reported that there were three powerful chiefs established on the north and south banks of the Onilahy river, named Andropela, Setunga and Massacore (the latter surely being the forerunner of the modern name Masikoro) (*id.*, p. 27-28). A decade later English visitors described the region as being wracked by war, probably reflecting the rise of Lahifotsy, the first Sakalava king of Menabe. In 1663, the first ship from the Dutch station at Cape Town to visit Madagascar explicitly for the purpose of buying slaves, the *Waterhoen*, found the people at Saint Augustine to be « all too damaged and impoverished by the endless wars that they wage with one another »<sup>26</sup>. In 1677, the supercargo of the *Voorhout* specifically recorded that the king of Saint Augustine, one Dian Mananga or Manangen, was at war with Lahifotsy<sup>27</sup>. These wars, however, probably made little use of weapons of English origin, as *East India Company* merchants generally did not offer weapons as payment, seeking rather to barter luxury or prestige items in exchange for cattle (Newitt, 1986, p. 28). Firearms were a major asset to an ambitious ruler, although imports were often of inferior quality and were important perhaps more for their political symbolism than their military effectiveness (Berg, 1985).

As for the Dutch, they did not seriously consider Madagascar as a source of slaves for the Cape until 1663, when the governor-general despatched the *Waterhoen* to Madagascar. Before that date, Dutch ships had bought slaves in Madagascar for use in Asia, but not on a very large scale.

Thus, the wars associated with the rise of King Lahifotsy and the Sakalava kingdom of Menabe appear to have begun slightly before the rise of a substantial and regular European demand for slaves. There is no doubt that Lahifotsy enjoyed a profitable relationship with European traders, and that his wars provided him with a large number of captives that he could sell. He appears to have traded more of these with Antalaotra than with Europeans. His rise to power may actually have been due as much to the cattle trade as the slave trade.

While rather little is recorded of Lahifotsy's life, events after his death in 1683 are quite well known. His children quarrelled. One son succeeded him as king of Menabe and another, Tsimenata – known in genealogies by his posthumous name, Andriamandisoarivo – headed north with a group of armed supporters to conquer a new territory, thereby becoming the first Sakalava king of Boina. His prize capture was the slaving-port of New Mazalagem, which came under his control apparently in 1685 (Westra & Armstrong, 2006, p. 11). His success was largely due to his possession of guns delivered by English merchants, which he seems actually to have acquired via the king of Saint Augustine<sup>28</sup>, the ruler defeated by his father. One may conjecture, therefore, that

26. SASA, Council of Policy, C.2, 8 December 1663, p. 375-378, concerning the *Waterhoen*. [www.tanap.nl](http://www.tanap.nl)

27. SASA, Council of Policy, C.2244, Journal of the *Voorhout*, 1676-1677, p. 43-44.

28. SASA, Council of Policy, C.357, Jeremias Brons to Gov.-gen. van Outhoorn, 19 Jan. 1695. The letter is rather ambiguous in its description of Tsimenata's arsenal. A published translation of the letter (with mistaken date ?), is Leibbrandt 1896, p. 28-31. Leibbrandt

the revenge of the king of Saint Augustine, Lahifotsy's enemy, was to refuse support to Lahifotsy's successor as king of Menabe and instead to help the latter's rival, Tsimenata.

Having killed the ruler of Mazalagem, a successor of the Sultan Hamet who had ruled there ten years earlier, Tsimenata installed as his viceroy in the port an Antalaotra man, whom the new king of Boina required to marry his own grand-daughter. This same royal grand-daughter later contracted a second marriage to an Arab from Surat, and was subsequently married a third time, this time to a man from Pate (Guillain, 1845, p. 20-21). Tsimenata's policy, then, was to leave in place the Antalaotra and Arab commercial networks associated with overseas trade, and to integrate them into his dynasty through a marriage policy. He followed a similar technique with regard to the numerous indigenous groups who submitted to his authority, appointing the chiefs of local groups as court officials, and taking concubines from their families.

Evidence from European archives suggests that oral traditions collected among the Sakalava by a French officer 150 years later (*id.*, p. 15) were correct in suggesting that Lahifotsy's sons were better armed than their father, due to the intensity of their commercial contacts with Europeans. In previous decades there had been several cases of rulers in various places employing the growing numbers of Europeans who were frequenting the island as auxiliaries or military advisors. Etienne de Flacourt (1995, p. 123), governor of the French settlement at Fort-Dauphin, recorded that 40 Frenchmen fought for the kingdom of Erindrane against Vohitsangombe in a war in the highlands. One of Flacourt's own men, one Le Roy, fought for a local king in 1649 (*id.*, p. 301). He also recorded four Dutchmen fighting as mercenaries (*id.*, p. 131-134). But it was the rulers of a later generation who fully developed the business of selling slaves to European merchants in return for arms and ammunition. Tsimenata was without equal in this regard, becoming the most powerful king in Madagascar on the basis of a political and military alliance with Europeans.

Tsimenata's conquest of Boina coincided with events half a world away that reverberated more strongly than in the past due to the integration of global markets via the supply of South American silver and the strategic position of the new India companies. The commerce of the Atlantic and the Indian Ocean became joined together. For the first time in history, leading mercantile powers could conceive of markets that were truly global, giving rise to intense, and often violent, competition, particularly along the sea lanes along which American silver was transported. During their frequent wars, rival European maritime powers adopted the tactic of issuing « letters of marque » to ship's captains. In effect, these were licences to commit acts of war on any ship flying an enemy flag. It was largely because of this practice that the problem of European piracy grew so acute in the mid-seventeenth century, as crews that had been encouraged by their home governments to plunder foreign vessels

---

appears to have been the source of the Dutch documents included by the *Comité de Madagascar* in the *Collection des ouvrages anciens concernant Madagascar*, via Henri Dehérein.

sometimes continued their activities after war's end, even extending their attentions to ships of their own country. This caused particular mayhem in the Caribbean.

Action by the English government in the last years of the seventeenth century to repress the piracy that it had earlier done so much to create led to a major removal of mostly English skippers from the Caribbean to Madagascar. The location of the great island was a loophole for circumventing the monopoly on the supply of slaves to North America held until 1698 by England's *Royal African Company* (Bialuschewski, 2005, p. 404). From their new bases in Madagascar, the pirates began to appreciate the rich prizes offered by shipping between India and the Red Sea (Molet-Sauvaget, 1991, p. 8). Some, like the Jamaican John Plantain, in effect created small private armies, available for service with local rulers in return for compensation (Decary, 1935, p. 18). So many English pirates settled on the island of Saint-Marie that they were often considered as its rulers. Some of the pirates who established themselves in Madagascar retained the links established during their earlier careers in the Caribbean with investors in New York, the colony definitively ceded to the English crown by the Dutch authorities in 1674. The leading New York financier of the Madagascar pirates was Frederick Philipse (1626-1702), a Dutch carpenter who had settled in Manhattan and worked his way up to become one of the colony's leading investors and entrepreneurs. He began importing slaves from Madagascar in the 1680s (Judd, 1971, p. 355). In 1690 he despatched an ex-pirate named Adam Baldrige to be his agent in Madagascar. He later engaged the services of Samuel Burgess, a New York ship's captain who had already made a fortune in the Madagascar trade (Mosca, 2001, p. 84-87).

The English and other European pirates were operating at the cutting-edge – literally – of global markets, where entrepreneurship could be enhanced by violence. Tsimenata engaged the services of twenty sailors from two ships owned by Philipse to help him in his original conquest of Nova Mazalagem and an adjacent stretch of coast (*COACM*, 1905, p. 616-618). According to oral tradition he also used Europeans to help him build the defences around his capital (Chamuleau, 2004, p. 88, note 31). Tsimenata retained this alliance throughout his reign, telling Dutch visitors that he was their father<sup>29</sup>. He showed an intense interest in the mechanics of the slave trade, even discussing with Dutch traders exactly how many slaves could be packed into one of their ships. He was also, however, a traditional sovereign, who supervised rice-planting in person. He lived in a high place surrounded by concentric fences in the manner considered proper for an *andriambahoaka* (*id.*, p. 19-20).

Tsimenata died in about 1709 and was succeeded by his son Toakafo, known in genealogies by his posthumous name of Andrianamboniarivo. Toakafo followed a similar policy to his father in his dealings with Europeans and in regard to the slave trade. He appointed as his chief minister – described by Dutch visitors as « the second man of the kingdom » and « the administrator of

---

29. NA, VOC 10811, fol.8v.

the kingdom » – a young man who appears to have been the son of an English pirate, later to become famous as Ratsimilaho, the founder of the Betsimisaraka polity on Madagascar's east coast (Ellis, 2007). He retained Samuel Burgess as a military adviser. Like his father, he claimed to be the king of the Europeans in his domains, calling himself « father of the white people...particularly of the Dutch nation » (Westra & Armstrong, 2006, p. 91, 101)<sup>30</sup>. A Dutch trade official, Hendrik Frappé, noted after visiting Toakafo in 1715 that the king was « honoured and feared like a god » by his subjects and that « because all his undertakings were crowned with success...this region flourished and increased enormously in population, with people taking shelter from other regions » (*id.*, p. 129). The fact that Toakafo was a leading slave trader, yet that people flocked to live under his protection, suggests the existence of a political compact comparable to that developed in Imerina in the late eighteenth century. Frappé estimated that Toakafo owned 300 000 head of cattle and that some of his courtiers had 70-80 000 (*ibid.*). While these look like exaggerated figures, they do indicate the fabulous wealth of the kings of Boina. Toakafo's authority extended to Madagascar's east coast, probably covering a third of the island's total area (Ratsivalaka, 1995, p. 105).

Ratsivalaka (1995, p. 101) is surely correct in his judgment that King Tsimenata's reign coincided with the start of a substantial European slave trade as well as being remarkable for the use of European mercenaries. He also points out (*id.*, p. 102) that it was a kingdom whose prosperity depended to a considerable extent on foreign recognition. His son, Toakafo, continued these policies and developed a strategic view of commercial policy, expelling Hova traders from the north of Madagascar and handing their commercial privileges to his Antalaotra and Muslim allies, according to later oral traditions (*id.*, p. 105).

The European alliance cultivated by the Sakalava kings of Boina, and their appointment of foreigners to influential positions at court and as military advisers, prefigured the adoption of a similar policy by King Radama I a century or more later.

### **Kings of Madagascar**

In view of the European alliance cultivated by the kings of Boina, it is most interesting to note the description of Tsimenata by one of his Dutch trade partners as « king of Madagascar » (Chamuleau, 2004, p. 18). This was in fact not the first time that such a title had been used. Flacourt (1995, p. 302) recorded that one of the Zafiraminia kings in 1649 claimed to be king of the whole island of Madagascar. This claimant, Dian Ramach, had been educated by Portuguese missionaries in Goa, who had no doubt had an influence on his view of the world. There is also another case of a similar title being used, this

---

30. We may note that the term « whites » is a translation of the Malagasy word *fotsy*, which has a very specific meaning in this context.

time by the supercargo of the *Voorhout*, who in 1676 wrote a testimonial describing Dian Manangen, king of Saint Augustine and enemy of Lahifotsy, as « the king and ruler over the mighty Island of Madagascar »<sup>31</sup>.

The notion that a legitimate king maintained a position at the centre of the universe was central to the notion of the *andriambahoaka* that had developed in Madagascar during previous centuries<sup>32</sup>. Monarchy was also, of course, an institution familiar to the European traders who played a role as counsellors and military advisers in Boina especially. In addition to their ideological preferences, European traders had eminently pragmatic reasons for encouraging the emergence of strong rulers. As the British slave trader Charles Barrington noted :

« I find that the terms and prices of trade are scarce to be settled, but where there is a king, who has a settled authority to back and maintain what is concluded on with him, that a great part of the slaves are to be had from the king, which may be the case at Masseleage [New Mazalagem] »<sup>33</sup>.

From the point of view of European traders, the main weakness of the Sakalava kingdoms was the constant uncertainty generated by the lack of a clear rule of succession, allied to a fractious politics of family intrigues and incestuous marriages. The traders' journals of the period often refer to plots by the brothers, sisters, uncles and nephews of Sakalava kings, in an unending struggle for power. The existence of these tensions was manipulated by the parallel hierarchies of nobles and commoners so characteristic of Madagascar. When Barrington visited the court of the king of Menabe in 1737-1738, he had with him a copy of the memoir by the shipwrecked sailor Robert Drury, published in London just eight years earlier. By consulting his copy of Drury, Barrington was able to identify the fathers and grandfathers of his interlocutors as kings whom Drury had known personally. He discovered that the King Rangeta with whom he conversed was the son of Drury's Rer Moume<sup>34</sup>. Rangeta, Barrington wrote, had inherited « the Money and Slaves of his Grandfather Rer Trimmonungarevo, his Father Rer Moume, and 3 of his brothers, Rer Chulu, Rer Chemunghoher and Tamaneeta ». Rangeta was at war with one of his nephews, both sides having thousands of men under arms<sup>35</sup>. One chief confided to Barrington that « it was a sett of Freeman of this country who had entered into a conspiracy against Rangeeta and had put him to flight », and Barrington listed the main conspirators by name<sup>36</sup>. When Otto Hemmy visited Menabe three years later, many of the princes Barrington had met were dead, killed in battle or murdered in palace intrigues (*COACM*, 1913, p. 147-148).

---

31. SASA, Council of Policy, C.2244, p. 63.

32. Discussed in a number of essays in *Raison-Jourde*, 1983.

33. VGKA, box 219, Barrington's journal, part 4, p. 69, entry for 20/31 Jan. 1738.

34. VGKA, box 219, Barrington's journal, part 2, p. 90, 3/14 December 1737.

35. VGKA, box 219, Barrington's journal, part 3, p. 73-74, 7 Jan. 1738.

36. VGKA, box 219, Barrington's journal, part 4, p. 60, 18/29 Jan. 1738.

By the late seventeenth century, European traders were buying slaves in a variety of locations in Madagascar<sup>37</sup>. When Barrington was first contemplating a slaving expedition to the Indian Ocean, he happened to meet a Swedish veteran of the Madagascar slave trade who advised him that Matitanana and Fort-Dauphin were the best places to buy slaves, although other people suggested to him that Menabe was better<sup>38</sup>. Matitanana was remarkable not only as a venue for the slave trade but also because it was, in Flacourt's words (1995, p. 125), « the most densely populated » part of Madagascar. Furthermore, it was the spiritual home of the *ombiasy* whom Françoise Raison-Jourde has demonstrated to have been the counsellors of kings in various parts of the island. In view of these factors, we may wonder why it was the Sakalava kings of western Madagascar, rather than the Antemoro kings of Matitanana, who succeeded in combining an interest in the slave trade and a European alliance with the indigenous ideologies of hierarchy and inequality that were the foundation of royal sovereignty, constructing a formidably powerful monarchy. We do not have statistics indicating the relative size of the slave trade in different parts of the island, yet the west coast seems to have been the most important area for slave exports over a long period. Thus, the Sakalava kings who conquered New Mazalagem acquired control of the commercial infrastructure and know-how of Antalaotra traders, for which the southeast of the island had little equivalent. However, it is also possible that the *ombiasy*, the clerics expert in divination and mystical knowledge who were so influential in spreading ideologies of monarchy as Françoise Raison-Jourde (1983) has shown, were unwilling to cede influence to European rivals as royal counsellors. We may wonder whether the extent of the *ombiasy* influence in the Matitanana region caused its rulers to be less open to a European alliance than were the Sakalava monarchs.

Secure in their control of Madagascar's main slaving-port, the kings of Boina acquired substantial amounts of silver coin. Arab and Antalaotra traders had made use of minted coins from an early period, but, as we have noted, the Dutch in particular had access to vast quantities of silver coin of American provenance. The VOC's board of directors, the Heren XVII (the « Seventeen Gentlemen »), aimed to export enough trade goods from Europe to Asia as to balance their books, but in fact found that Asian demand for European goods was rather weak. The VOC was therefore obliged to transport silver to the region to finance its deficit. The consequent infusion of large quantities of silver into the southwestern Indian Ocean served to expand trade more generally, as silver coins came into the hands of the Banyan bankers of Surat, who used it to finance their own investment in overseas trade. In 1792, Dumaine (1810, p. 48) estimated that Arab traders were exporting some 20-30 000 silver piastres per

---

37. Anon., « An Account of the present comodities that are imported & exported at Madagascarr and the manner of dealing with the natives », undated [1692 ?], Rawlinson Mss. A.334, Bodleian Library, Oxford.

38. VGKA, archive, box 219, Barrington's journal, part 2, p. 71.

year from the inland districts of Ankova and Antsihanaka alone, repatriating it to their bankers in Surat and Bombay.

Dutch traders have provided excellent eye-witness accounts of the hoarding of silver coin by Sakalava kings. « In the middle of this room were six iron chests, two filled with silver necklaces and bracelets, four with round and square Spanish reals », recorded two Dutch traders after visiting the palace of the king of Boina in 1752. Their hosts explained that this treasure was tribute paid by vassals in other parts of the island, including the Amboalambo (Ellis & Randrianja, 2001, p. 48). Silver represented wealth in a form far easier to store and transport than cattle, previously the main asset fought over in local wars and the principal medium of exchange in Madagascar. Silver coin, stored in a treasure-chest in the inner chamber of a royal palace, was also far easier to safeguard than cattle. Silver was the metal of kings ; it was most easily earned by selling people as slaves. It is small wonder that, three centuries after King Tsimenata, the people of his former kingdom still associate coins with « the violent appropriation of human life » and consider them « a token of political relations » (Lambek, 2001, p. 754-755, 756-758).

The conjuncture of new forms of statecraft, the conception of power in spiritual and political form, and the technical aspects of slave trading and war, produced new ideological forms. A sovereign was traditionally considered to be the channel of blessings from the ancestors, essential for the well-being of society. If the power of warrior-kings to enslave was conceived in spiritual terms, then, by the same token, their opponents were believed to exercise a counter-power that made them susceptible to accusations of spiritual manipulation. Antisocial forms of power were conceived of as a type of mystical subversion known as *mosavy*, a word of Swahili origin that is generally translated as « witchcraft ». Malagasy traditionalists today sometimes state that the power signified by the word *mosavy* is of Arab origin (Blanchy & al, 2006, p. 230). In the highlands, some individual entrepreneurs were able to grow wealthy on the slave trade that flourished amid civil war after the death of Andriamasinavalona. Living in peasant societies that were governed by strong social bonds, such people were suspended, as it were, between the strong levelling ethos of their descent-groups and their patron, the king. The resulting jealousies and suspicions were fertile ground for accusations of *mosavy* even from within their own families (Raison-Jourde, 1991, p. 106). Before Andrianampoinerina imposed his rule over the whole of the central highlands, it was common for families engaged in petty feuds to capture members of rival groups and hold them to ransom, a practice encouraging circulation of the very limited supplies of silver coin. According to Raombana (1980, p. 149-151), the king of the highland kingdom of Avaradrano prior to 1778 accused some of his richest subjects of witchcraft in order « that he may seize on the properties of those who dies »<sup>39</sup>. Avaradrano traders were comparatively rich in slaves, cattle and Spanish dollars « owing to the former and present intercourse with the Europeans who comes [*sic*] in great number to Imerina for the purpose of

---

39. Emphasis in the original.

buying slaves... » (*id.*, p. 149). At a later date, in the far south of the island, a French trader commented how « I have often seen here chiefs bringing blacks for sale and saying to traders that this slave is a *pamouchave* (which means witch), if you don't buy him I will have him speared to death... »<sup>40</sup>. Individual enrichment and political jealousies created an atmosphere of suspicion in which witchcraft accusations could flourish.

The perception of power in terms of a spiritual force that may take possession of humans, or that people may deliberately access, has left traces in later behaviour and perceptions. Treatment for suspected cases of witchcraft today is often related to the supposed place of origin of a particular form of this spiritual malady. The fact that people in the Vonizongo region of the highlands often seek remedies in Boina (Blanchy & *al.*, 2006, p. 247) appears to be the legacy of a historical situation in which human lives could be traded for silver coin and where, for a long period, the main flow of slaves from the highlands was to the west, towards Boina. Some Sakalava traditions claim that the first inhabitants of Vonizongo were Amboalambo, probably settling the area in the fourteenth or fifteenth century, but the territory has also had a long affinity with the west of Madagascar (Andrianaivoarivony, 1989, p. 48, 71, 220-221). History has been memorialized as ritual performance (*cf.* Shaw, 2002).

### The diffusion of models of royalty

Historians have long supposed that the title « king of Madagascar » was first used in regard to Radama I in the Merina-British treaty of 1817, after the British governor of Mauritius, Sir Robert Farquhar, had identified Radama as a future collaborator with British interests and had chosen him to be the beneficiary of British protection. Gilbert Ratsivalaka (1999) has convincingly shown that such an analysis of the relations between Radama and the British is based on a view of politics in Madagascar through the prism of Franco-British rivalry, and that Radama was already embarked on a policy of conquest that would lead him to dominate the island. The identification of at least three earlier occasions on which rulers in Madagascar had designated themselves king of Madagascar or on which Europeans had used the title in regard to a ruler in Madagascar may cause us to speculate whether the aspiration to rule the whole of Madagascar, considered in the light of the old tradition of the *andriambahoaka* or universal sovereign, was not the fruit of an assimilation of new influences over a period much longer than the months of negotiation preceding the British-Merina treaty of 1817. A sovereign who was pleased to be designated as king of Madagascar did not necessarily aspire to govern the whole island in a modern sense, but to be recognized as the pre-eminent source of blessing and fertility – the quality known as *hasina*.

---

40. Archives départementales de la Réunion, St-Denis, 1 M 48C, De Roland, government agent at Fort-Dauphin, to De Freycinet, governor of Bourbon, 20 June 1822.

In the present article, it has been argued that the kings of Boina developed a new form of sovereign power by their recruitment of European military advisers and their domination of the slave trade. This new power reverberated throughout the northern half of Madagascar, including the highlands. The techniques of statecraft developed by the Sakalava kings of Boina became influential in other parts of the island. The political entrepreneur who created the Betsimisaraka confederation, Ratsimilaho, the son of an English pirate, himself served as a senior official at the court of King Toakafo, and thereafter became his leading collaborator on the east coast (Ellis, 2007). There were also princes from the highland regions who had personal knowledge of Boina. The predecessor of King Andriamasinavalona, who reigned in Imerina at the end of the seventeenth century, sought refuge in Boina after his overthrow. « The Sakalavas...states [*sic*] that the sovereigns of Imerina and Iboina are near relations to one another », Raombana (1980, p. 93) wrote, « for that the sovereigns of Iboina are descendants of princes who a great number of years ago came into the Iboina country from Imerina and contracted or made marriages there... » The Maroseraña dynasty had its origins in the south of Madagascar rather than the highlands, but, according to Raombana, Sakalava princes also intermarried with high-status families from Imerina. If highland kings were so clearly aware of the politics of the west coast, perhaps it was the knowledge of the instability caused by succession disputes in the Sakalava monarchies that caused Andriamasinavalona to divide his kingdom among his four sons before his death rather than to bequeath it to just one of them. If so, it was a vain hope, as the subsequent wars of the four rivals caused more carnage than any of the family intrigues among the Sakalava. During the civil wars that followed Andriamasinavalona's death, moreover, rival princes in Imerina made use of Sakalava mercenaries (*id.*, p. 111).

The fact that there were regular contacts between *andriana* kings in Imerina and the Sakalava kings of Menabe and Boina suggests that certain features of Radama I's policies in the early nineteenth century that have generally been regarded by historians as an innovation of that period had in fact been in use for many decades already, including the aspiration to be a king of Madagascar. The family intrigues that resulted in the slaughter of many of Radama's brothers, his incestuous relation with his sister, his appointment of foreigners – the Jamaican, Brady, and the Frenchman, Robin – as his military advisers : these were all practices established by the kings of Boina more than a century before. Radama adopted these policies even before the arrival of Antalaotra courtiers at his court after 1824, following his conquest of Majunga (Raison-Jourde, 1991, p. 150-151). Also reminiscent of the Sakalava experience of the eighteenth century was the exploitation of intrigues within the royal family by commoners in order to maximize their own power – which was to be a defining feature of the later history of Imerina.

The rise of the Sakalava monarchy had immediate and direct effects on many other parts of Madagascar, too. Tsimenata's father, King Lahifotsy, is recorded as having made war against a ruler named by Flacourt (1995, p. 484, note 4) as Baytsileau, whom Hébert and Allibert assume to be the eponymous founder of the

Betsileo people, later regarded as an ethnic group settled in the highlands. According to Françoise Raison-Jourde (1983, p. 31), the forebears of the Betsileo were known as Antanandro and lived on the mid-west coast before they were obliged to flee inland to escape from Lahifotsy.

The fact that historical research over the last 25 years has shown the slave trade to have taken place on a larger scale than was previously realized during the seventeenth century, and even before, may require us to re-examine the relationship of long-distance commerce to power over a longer period. With sufficient research, it is quite likely that the history of sovereigns in Madagascar could be enriched by studying earlier monarchical constructions associated with the slave trade, most especially Guingemaro. The territory of this northwestern polity appears to have extended right across the north of the island, meaning that a territorial dynamic quite distinct from that of the Antalaotra city-states may have existed from the fifteenth century at least. The suggestion by Berger (2006, p. 259, 267) that Guingemaro was ruled by the descendants of slaves of African origin, and that it represented already in the sixteenth century an amalgam of African and Asian influences, implies that the fusions that played the central role in the formation of monarchies in Madagascar have a still longer genealogy than suggested by Françoise Raison-Jourde (1983, p. 19-21).

Several writers (Ratsivalaka, 1995 ; Beaujard, 1998, p. 237) have suggested, directly or indirectly, that Muslim or Islamized immigrants who settled in northern Madagascar from Africa may have played a rather more important role in the formation of royalty than is suggested in the model developed by Françoise Raison-Jourde more than 25 years ago. It is to be hoped that the present article may provide some paths for future investigations in that direction.

## Bibliography

### *Archives*

- Archives départementales de la Réunion, St-Denis.
- British Library, London, Add. Mss. 18129, papers of Sir Robert Farquhar.
- Nationaal Archief, The Hague, VOC archive.
- South African State Archives, Cape Town, records of the Council of Policy.
- Rigsarkivet, Copenhagen, Vestindisk-Guineisk Kompagni archive. Journals of Charles Barrington, 1737-1738.

### *Unpublished manuscripts*

- ANDRIANAIVOARIVONY R., *Habitats fortifiés et organisation de l'espace dans le Vonizongo (centre ouest de Madagascar). Le cas de Lohavohitra*, thèse de 3<sup>ème</sup> cycle, Université de Paris I, 1989.
- ANON, *An Account of the present comodities that are imported & exported at Madagascarr and the manner of dealing with the natives*, Rawlinson Mss. A.334, Oxford, Bodleian Library, undated [1692 ?].

- BEAUJARD P., *Madagascar, au confluent des mondes austronésien, bantou et islamique*, Présentation de travaux en vue de l'habitation à diriger des thèses, EHESS, Paris, 1998.
- BERGER L., *Les raisons de la colère des ancêtres Zafinifotsy (Ankaraña, Madagascar) : l'anthropologie au défi de la mondialisation*, thèse, EHESS, Paris, 2006.
- RATSIVALAKA G., *Madagascar dans le sud-ouest de l'océan Indien (circa 1500-1824)*, thèse d'État, Université de Nice, 2 vol., 1995.
- RAVELL J.J., *The VOC slave trade between Cape Town and Madagascar, 1652-1795*, June 1979. Copy in the possession of the author.

#### *Publications*

- ARMSTRONG J. C., « Madagascar and the slave trade in the seventeenth century », in *Omalysy Anio*, n° 17-20, 1983-1984, p. 211-233.
- BARENDSE R., *The Arabian Seas : The Indian Ocean world of the seventeenth century*, Armonk NY, Sharpe, 2002.
- BEAUJARD P., « L'Afrique de l'Est, les Comores et Madagascar dans le système-monde avant le XVI<sup>e</sup> siècle », in D. Nativel & F. V. Rajaonah (dir.), *Madagascar et l'Afrique : entre identité insulaire et appartenances historiques*, Paris, Karthala, 2007, p. 29-102.
- BERG G. M., « The sacred musket : tactics, technology and power in eighteenth-century Madagascar », in *Comparative Studies in Society and History*, XXVII, n° 2, 1985, p. 261-279.
- BIALUSCHEWSKI A., « Pirates, slavers, and the indigenous population in Madagascar, c.1690-1715 », in *International Journal of African Historical Studies*, XXXVIII, n° 3, 2005, p. 401-425.
- BLANCHY S., RAKOTOARISOA J.-A., BEAUJARD P. & RADIMILAHY C. (éds.), *Les Dieux au service du peuple : itinéraires religieux, médiations, syncrétisme à Madagascar*, Paris, Karthala, 2006.
- BLOCH M., « La séparation du pouvoir et du rang comme processus d'évolution. Une esquisse du développement des royautes dans le centre de Madagascar » in F. Raison-Jourde (éd.), *Les Souverains de Madagascar*, Paris, Karthala, 1983, p. 265-298. This essay was first published in English in 1977.
- CAMPBELL G., *An Economic History of Imperial Madagascar, 1750-1895 : The rise and fall of an island empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- CHAMULEAU R. (éd.), (translated into French by Gabrielle Cardin and Anne Molet-Sauvaget) *Hoeveel Koperdraad voor een Slavin ? De VOC en de slavenhandel op Madagaskar 1696-1697 volgens het journal van het zeiljacht*, Soldaat, Oosterbeek, Bosbespers, 2004.
- Collection des ouvrages anciens concernant Madagascar*, Paris, Comité de Madagascar, 9 vols., 1903-1920.
- COOLHAAS W. Ph., *Generale Missiven van Gouverneurs-Generaal en Raden aan Heren XVII der Verenigde Oostindische Compagnie*, The Hague, Nijhoff, vol. 1, 1960.

- DE VRIES J. & VAN DER WOUDE A., *The First Modern Economy : Success, failure, and perseverance of the Dutch economy, 1500-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- DECARY R., « La piraterie à Madagascar aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles », in *Bulletin de l'Académie Malgache*, nouvelle série, XVIII, 1935, p. 3-24.
- DELIVRÉ A., *L'Histoire des rois d'Imerina : interprétation d'une tradition orale*, Paris, Klincksieck, 1974.
- DRURY R. (éd. Capt. P. Oliver), *Madagascar; Or Robert Drury's journal, during fifteen years' captivity on that island*, London, T. Fisher Unwin, 1890 [1729].
- DU MAINE DE LA JOSSERIE J.-P., « Idée de la Côte Occidentale de Madagascar, depuis Ancouala au nord, jusqu'à Mouroundava désigné par les Noirs sous le nom Menabe », in *Annales des voyages, de la géographie, et de l'histoire*, XI, 1810, p. 20-52. The author spelled his own name as both Du Maine and Dumaine.
- ELLIS S., « Un texte du XVII<sup>e</sup> siècle sur Madagadascar », in *Omalý sy Anio*, n° 9, 1979, p. 151-166.
- , « Tom and Toakafo : The Betsimisaraka kingdom and state formation in Madagascar, 1715-1750 », in *Journal of African History*, XLVIII, n° 3, 2007, p. 439-455.
- ELLIS S. & RANDRIANJA S., « Les archives de la Compagnie néerlandaise des Indes orientales et l'histoire de Madagascar : l'expédition du navire de la VOC, le Schuylenburg, septembre 1752 », in I. Rakoto (éd.), *L'esclavage à Madagascar : Aspects historiques et résurgences contemporaines*, Institut de Civilisations-Musée d'Art et d'Archéologie, Antananarivo, 1997, p. 47-74.
- ESOAVELOMANDROSO M., « Interview », in *Recherche, pédagogie et culture*, IX, n° 55, 1981, p. 102-104.
- FILLIOT J.-M., *La traite des esclaves vers les Mascareignes au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Orstom, 1974.
- FLACOURT É. de (éd. C. Allibert), *Histoire de la grande isle Madagascar*, Paris, Karthala, 1995.
- FLYNN D. O. & GIRALDEZ A., « Born with a "silver spoon" : the origin of world trade in 1571 », in *Journal of World History*, VI, n° 2, 1995, p. 201-221.
- FROIDEVAUX H., « Un explorateur inconnu de Madagascar au XVII<sup>e</sup> siècle, François Martin », in *Bulletin de géographie historique et descriptive*, Paris, Imprimerie nationale, 1896, p. 38-77.
- GUILLAIN C., *Documents sur l'histoire, la géographie et le commerce de la partie occidentale de Madagascar*, Paris, Imprimerie royale, 1845.
- HÉBERT J.-C., « Les marchés des Hautes Terres centrales malgaches avant Andrianampoinimerina », in *Omalý sy Anio*, n° 29-32, 1989-1990, p. 71-101.
- , « Sur les ports esclavagistes de la côte nord-ouest de Madagascar dont le nom est devenu obsolète : Maringando ou Oringambo et Lulangani/Langani/Morumgany », in *Études Océan Indien*, XXVII, n° 8, 1999, p. 11-60.
- JAYASURIYA S. de S. & PANKHURST R., « On the African diaspora in the Indian Ocean region », in Jayasuriya & Pankhurst (eds.), *The African Diaspora in the Indian Ocean*, Trenton NJ, Africa World Press, 2003, p. 7-17.

- JUDD J., « Frederick Philipse and the Madagascar trade », in *The New-York Historical Society Quarterly*, LV, n° 1, 1971, p. 354-374.
- KENT R. K., *Early Kingdoms in Madagascar 1500-1700*, New York, Holt, Rhinehart and Winston, 1970.
- KEUNING J. (éd.), *De Tweede Schipvaart...onder Jacob Cornelisz. van Neck en Wybrandt Warwijck 1598-1600*, The Hague, Martinus Nijholt, 1938.
- LAMBEK M., « The value of coins in a Sakalava polity : money, death and historicity in Mahajanga, Madagascar », in *Comparative Studies in Society and History*, XLIII, n° 4, 2001, p. 735-762.
- LARSON P. M., *History and Memory in the Age of Enslavement : Becoming Merina in highland Madagascar, 1770-1822*, Oxford, James Currey, 2000.
- LEIBBRANDT H. C. V. (éd.), *Precis of the Archives of the Cape of Good Hope. Letters received, 1695-1708*, Cape Town, W.A. Richards & Sons, 1896.
- LEITÃO H. (éd.), *Os dois descobrimentos da ilha da São Lourenço mandado fazer pelo vice-rei D. Jerônimo de Azevedo*, Lisbonne, Centro de estudos históricos ultramarinos, 1970.
- LOMBARD J., *La royauté sakalava : formation, développement, et effondrement, du XVII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle. Essai d'analyse d'un système politique*, Antananarivo, Orstom, 1973.
- MOLET-SAUVAGET A., « Madagascar et les colonies d'Amérique pendant la grande période de la piraterie européenne (1680-1700) : contexte et documents de base », in *Études Océan Indien*, n° 13, 1991, p. 7-63.
- MOSCA L., « La traite à Madagascar dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle à la lumière de quelques documents anglo-américains », in I. Rakoto (éd.), *L'esclavage à Madagascar : Aspects historiques et résurgences contemporaines*, Institut de Civilisations-Musée d'Art et d'Archéologie, Antananarivo, 1997, p. 75-90.
- NEWITT M. D. D., « The Comoro Islands in Indian Ocean trade before the nineteenth century », in *Cahiers d'Études Africaines*, XXIII, n° 89-90, 1983, p. 139-165.
- , « The East Indian Company in the Western Indian Ocean in the early seventeenth century », in *Journal of Imperial and Commonwealth History*, XIV, n° 2, 1986, p. 5-33.
- POUWELS R., « Eastern Africa and the Indian Ocean to 1800 : reviewing relations in historical perspective », in *International Journal of African Historical Studies*, XXXV, n° 2-3, 2002, p. 385-425.
- RADIMILAHY C., *Mahilaka : An archaeological investigation of an early town in northwestern Madagascar*, Uppsala, Dept of Archaeology and Ancient History, University of Uppsala, 1998.
- RAINITOVO, *Tantaran' ny Malagasy manontolo*, Tananarive, J. Paoli et fils, 3 vols., 1932.
- RAISON-JOURDE F., « Introduction », in F. Raison-Jourde (éd.), *Les Souverains de Madagascar*, Paris, Karthala, 1983, p. 7-68.
- , *Bible et Pouvoir à Madagascar Madagascar au XIX<sup>e</sup> siècle : invention d'une identité chrétienne et construction de l'État (1780-1880)*, Paris, Karthala, 1991.
- RAKOTO I. (éd.), *La route des esclaves, système servile et traite dans l'Est malgache*, Paris, L'Harmattan, 2001.

- RAKOTOARISOA J.-A., « Note on northwest Madagascar », in *Recherche, pédagogie et culture*, IX, n° 55, 1981, p. 105-106.
- RANJEVA-RABETAKIKA Y., BAESJOU R. & EVERTS N., « Of paper and men : a note on the archives of the VOC as a source for the history of Madagascar », in *Itinerario*, XXIV, n° 1, 2000, p. 45-67.
- RANTOANDRO G., « Une communauté mercantile du Nord-Ouest : les Antalaotra », in *Omalasy Anio*, n° 20, 1983-1984, p. 195-210.
- RAOMBANA (éd. S. Ayache), *Histoires*, Fianarantsoa, Ambozontany, 1980.
- RATSIVALAKA R. G., *Les Malgaches et l'abolition de la traite européenne des esclaves (1810-1817). Histoire de la formation du Royaume de Madagascar*, Antananarivo, Éditions Hery Arivo, 1999.
- ROUFFAER G. P. & IJZERMAN W. (eds), *De Eerste Schipvaart der Nederlanders naar Oost-Indië onder Cornelis de Houtman 1595-1597*, The Hague, Martinus Nijhoff, 3 vols., 1915-1929.
- SHAW R., *Memories of the Slave Trade : Ritual and the historical imagination in Sierra Leone*, Chicago and London, University of Chicago Press, 2002.
- VÉRIN P., *The History of Civilization in North Madagascar*, Rotterdam, A. A. Balkema, 1986.
- , *Madagascar*, Paris, Karthala, 1990.
- VERNET T., « Slave trade and slavery on the Swahili coast, 1500-1750 », in P. Lovejoy, B. A. Mirzai & I. M. Montana (éds.), *Slavery, Islam and Diaspora*, Trenton NJ, Africa World Press, 2006. Pagination refers to a copy of this article supplied by the author.
- VINK M., « “The world’s oldest trade” : Dutch slavery and slave trade in the Indian Ocean in the seventeenth century », in *Journal of World History*, XIV, n° 2, 2003, p. 131-177.
- WESTRA P. & ARMSTRONG J. C. (éds.), *Slave Trade with Madagascar : The journals of the Cape slaver Leijdsman, 1715*, Cape Town, Africana Publishers, 2006.



## Du *hasina* à la confiance en histoire politique de Madagascar

Solofo RANDRIANJA \*

Jusqu'à une date relativement récente, du moins dans la littérature francophone, la gouvernance des pays africains a été souvent jaugée à l'aune de la performance des États, ce qui n'est pas un tort, mais généralement en se focalisant sur les institutions importées et en tenant essentiellement compte de « leur substance, c'est-à-dire [...] des principes, valeurs et croyances qui les fondaient dans leur fabrique sociale originale », ce qui est plus contestable. En effet, de la sorte, il était alors impossible de comprendre « cette allégeance qui transforme un sujet en citoyen », qui « lie les citoyens entre eux » et qui fait que le « pouvoir politique est producteur d'injonctions socialement légitimes »<sup>1</sup> même si celles-ci sont fondées sur l'usage ou la menace de la coercition : la confiance<sup>2</sup>.

Pourtant, en bien ou en mal, les sociétés africaines ont toujours été gouvernées ce qui suppose l'existence de ces « injonctions ». Reste donc la question de leur légitimité sociale. Celle-ci a souvent été rejetée dans le domaine d'une « obscure africanité » jugée par essence réfractaire au « progrès », au « développement », à la « modernité ».

Les structures et les procédures de régulation qui ne sont pas produites en Occident et qui sont, parfois, rejetées dans « cet imaginaire où tout recommence toujours, (et où) il n'y a de place ni pour l'aventure humaine, ni pour l'idée de progrès »<sup>3</sup>.

---

\* *Université de Toamasina.*

1. D. Darbon, « L'institutionnalisation de la confiance politique dans des sociétés projetées fragiles (à partir de cas africains) : du prêt à porter institutionnel à l'ingénierie sociale des formules politiques », communication présentée au 7th Global Forum on *Reinventing Government: Building Trust in Government*, Vienna, Austria, 26 – 29 June 2007.
2. R. D. Putnam (dir.), *Democracies in Flux : The Evolution of Social Capital in Contemporary Society*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
3. « Dans cet univers où la nature commande tout, l'homme (africain) échappe à l'angoisse de l'histoire qui tenaille l'homme moderne mais l'homme reste immobile (piégé) au milieu d'un ordre immuable où tout semble être écrit d'avance. Jamais l'homme ne s'élance vers l'avenir. Jamais il ne lui vient à l'idée de sortir de la répétition pour s'inventer un destin ». Allocution de M. Nicolas Sarkozy, Président de la République française, prononcée à

« En face », il est vrai, en se focalisant sur la période coloniale pour valoriser des identités plus inventées qu'exhumées, cette attitude « victimaire et nativiste », pour reprendre les mots d'A. Mbembe (2002)<sup>4</sup>, alimente un imaginaire essentialisant<sup>5</sup>.

Parallèlement à ces configurations, consultants et politistes bénéficient, sur le court terme, du prétexte de l'urgence pour voir leurs analyses octroyées d'un label de rationalité grâce à la mise en œuvre de techniques pourtant à faible durée de vie<sup>6</sup> et aux résultats contestables. Mais en dehors du temps de la conjoncture, il semble que les outils d'analyse ainsi produits ne soient pas si opérationnels<sup>7</sup> et ce d'autant plus que les généralisations à propos de l'Afrique empêchent de se pencher sur les « productions locales de régulation dont on maîtrise mal la réalité, dont on perçoit mal la consistance des acteurs et des intérêts » (Darbon, 2007). Or, tenir compte de ces productions locales c'est d'abord prendre en considération la domestication d'apports extérieurs par des réseaux qui, eux, s'inscrivent au-delà du conjoncturel. C'est aussi se focaliser sur des spécificités difficilement réductibles au bloc Afrique. Madagascar n'échappe pas à cette règle et ce d'autant plus que le nationalisme y a cultivé l'image d'une altérité insulaire qui s'est toujours affirmée au-delà sinon contre l'africanité<sup>8</sup>.

La notion de confiance associée à celle de communauté civique, peu éloignée de celle de *communauté morale* à laquelle les historiens sont plus

---

l'Université de Dakar, le 26 juillet 2007. Voir aussi J.-P. Chrétien (dir.), *L'Afrique de Sarkozy. Un déni d'histoire*, Paris, Karthala, 2008, 204 p.

4. « Les écritures africaines de soi », *Public culture*, XIV, n° 1, et « L'Afrique de Nicolas Sarkozy », article mis en ligne le dimanche 5 août 2007 (<http://www.icicemac.com/>).
5. L. Poliakov, *La Causalité diabolique, t. 1 : Essai sur l'origine des persécutions*, Paris, Calmann-Lévy, 1980 ; rééd. des 2 tomes en un volume, 2006, avec une préface de Pierre-André Taguieff.
6. Voir les travaux sur la privatisation de l'État, le patrimonialisme et ses dérivés de R. Marcus, *Political Change in Madagascar Populist Democracy or Neopatrimonialism*, paper n° 89, August, ISS, 2004. Ce travail est un exemple de la faible profondeur des études se concentrant sur le court terme et utilisant des concepts dont l'opérationnalité reste à démontrer.
7. « La majorité des pays africains sont indépendants depuis plus de trois décennies et nous ne devons pas nous faire d'illusions, dans les circonstances actuelles, il n'y aura pas de création d'États du type Wébérien ou de démocraties de type occidental. Il semble important que nous puissions faire un sérieux effort pour analyser les nombreux conflits des dernières décennies, au lieu d'insister sur l'échec de transposition de nos notions, nous devons abandonner nos définitions occidentales sur l'État et la société et commencer à étudier comment les Africains perçoivent ces notions comme la communauté politique, l'identité et la responsabilité gouvernementale. En conséquence, se limiter à l'étude du "dysfonctionnement" de l'État n'offre que des perspectives limitées. Être seulement critique semble trop facile et comparer la formation de l'État en Afrique avec les théories universalistes sur la formation de l'État, basées sur les trajectoires occidentales, nous donne une image trop simpliste » (S. Smis & S. Van Hoyweghen, *Vers une Afrique Centrale sans États – Quelques réflexions théoriques*, Centre des études africaines de Bruxelles, 2000).
8. D. Nativel & F. V. Rajaonah, *Madagascar et l'Afrique. Entre identité insulaire et appartenances historiques*, Paris, Karthala, 2007, 485 p.

familiers grâce aux travaux de J. Lonsdale<sup>9</sup> notamment, et à des concepts comme celui de capital social<sup>10</sup>, semble ouvrir de nouvelles perspectives en évitant les écueils dans lesquels se sont engluées les démarches développementalistes-progressistes et leurs pendants : les approches culturalistes.

Cette contribution a pour ambition de (re)lire quelques points saillants de l'historiographie de Madagascar en participant aux débats sur cette notion.

### Confiance et politique

La dispute postélectorale de 2002 à Madagascar a mis en valeur le problème des conditions de la succession au pouvoir. Depuis l'Indépendance<sup>11</sup>, les alternances s'y sont presque toujours déroulées en dehors des circuits constitutionnels et *a fortiori* dans la violence.

En 1972, quelques mois après l'élection triomphale de Philibert Tsiranana comme Président de la République pour un troisième mandat de sept ans, des mouvements de rue et une longue grève générale favorisent la prise de pouvoir par les militaires. Les explications des analystes de l'époque se cantonnent au rejet du « néocolonialisme » et à l'attraction pour le socialisme.

En 1991, un scénario quasi identique se répète. Des mouvements de rue et une grève générale commencés dans l'euphorie provoquent des élections anticipées, peu de temps après un adoubement (dans des conditions douteuses) au premier tour du candidat Didier Ratsiraka comme Président de la République. Les politistes évoquent une « transition démocratique »<sup>12</sup> amorcée dans l'exultation. Elle retombera bien vite lorsque, conduite par Albert Zafy, l'équipe arrivée au pouvoir, pourtant légitimée par un soutien populaire indéniable, finira minée par la corruption, l'incompétence et le combat des chefs. Une procédure d'empêchement enclenchée par l'Assemblée nationale à l'encontre du Président de la République, permettra, en 1996, le retour aux

9. J. Lonsdale, « Ethnicité morale et tribalisme politique », in *Politique Africaine*, n° 61, 1996, p. 98-115. Voir aussi le classique B. Berman & J. Lonsdale, *Unhappy valley*, vol. 2, *Clan, Class & State In Colonial*, Londres, James Currey, 1992, 504 p.

10. R. D. Putnam introduit la notion de capital social. Il considère que la performance institutionnelle est meilleure dans une société qui a hérité d'un élément substantiel de capital social, sous la forme de confiance, de normes de réciprocité et de réseaux d'engagement civique, qui peuvent améliorer l'efficacité d'une société en facilitant la coopération volontaire. La coopération volontaire est favorisée par le capital social. La confiance est une composante essentielle du capital social » (J.-L. Thiebault, « Avant-propos. Les travaux de R. D. Putnam sur la confiance, le capital social, l'engagement civique et la politique comparée », in *Revue Internationale de Politique Comparée*, X, n° 3, 2003, p. 341-353).

11. La question de l'indépendance effective de Madagascar est discutée à la note 15.

12. Les années 1990 furent les témoins, à travers le continent africain, de vagues abusivement qualifiées de démocratisation. Les observateurs firent comme si les Africains venaient de découvrir la démocratie et certains de leurs dirigeants politiques en profitèrent pour s'autoproclamer hâtivement « pères de la démocratie ». Les luttes anticoloniales furent essentiellement motivées par des valeurs démocratiques.

affaires de l'ancien dictateur Ratsiraka<sup>13</sup>. L'un des rares exemples d'alternance sans violence a vu près de la moitié des électeurs inscrits s'abstenir. Le candidat gagnant, élu seulement par le quart des inscrits, traînait pourtant un passé marqué par le népotisme et la corruption. Ses propres partisans le surnommaient *Deba*, diminutif de *Chef de bande* !

Fin 2001, alors que Ravalomanana, le candidat de l'opposition, mène avec une avance confortable à l'issue d'un premier tour pratiquement sans incident, une grève générale enclenche une escalade de la violence entre les partisans du président sortant et ceux de son challenger. Le conflit durera près de six mois et débouchera sur l'intronisation du second à la suite d'une sortie de crise militaro-politique et, malgré l'intervention de médiateurs internationaux peu efficace sur le moment, une première dans l'histoire contemporaine de Madagascar. L'interprétation des analystes passe alors de la transition « achevée ou amorcée »<sup>14</sup> à une sympathique mais curieuse « Troisième indépendance »<sup>15</sup> engagée par un coup d'État que (presque) tout le monde souhaitait.

Enfin lors des élections présidentielles de 2007, l'un des candidats, le général Andrianafidisoa occupera une caserne pendant plusieurs heures pour tenter d'entraîner, sans grand succès, l'opposition derrière lui dans un autre coup d'État.

Sans doute faut-il faire précéder cette évocation d'événements récents par la conquête coloniale, prise de pouvoir violente, pour montrer que l'indépendance n'est nullement un moment de rupture en la matière voire remonter au XIX<sup>e</sup> siècle, quand le projet d'État-nation commence à prendre corps à Madagascar.

Dans la perspective du court terme, ces alternances politiques conflictuelles mettent en valeur les luttes entre factions rivales des élites en lice pour la conquête puis le contrôle du pouvoir ; mais au vu de leur fréquence, voire de leur systématisation, il convient de se placer dans la perspective d'un temps plus long pour s'interroger sur l'éventualité de causes plus structurelles. En historique, Françoise Raison-Jourde est l'une des premières à inviter à inscrire la question du pouvoir politique contemporain dans le temps long en évoquant les fondements anciens de l'*auctoritas*, les imaginaires convoqués et leurs poids lors des crises politiques<sup>16</sup>.

---

13. Les deux finirent par s'allier dix ans plus tard. Ils avaient cohabité au début des années 1970 dans l'éphémère gouvernement de techniciens du Général Ramanantsoa.

14. F. Raison-Jourde, « Une transition achevée ou amorcée ? », in *Politique Africaine*, n° 52, 1993, p. 6.

15. F. Raison-Jourde & J.-P. Raison, « Ravalomanana et la troisième indépendance ? », in *Politique Africaine*, n° 86, 2002, p. 5. La notion d'indépendance mérite maintenant un examen plus critique. Il s'avère, en effet, que le retour à la souveraineté formelle n'a pas du tout empêché Madagascar de rester dépendant de l'ancienne puissance colonisatrice (voir graphique sur l'évolution de l'Aide publique au développement en annexe) et, à tout le moins, l'on peut même se demander dans quelle mesure il n'a pas favorisé son insertion dans l'économie globale, c'est-à-dire sa mise en dépendance à l'égard des grands flux économiques et culturels par exemple. Un État moderne ne peut pas vivre de manière indépendante *stricto sensu*.

16. *Politique Africaine*, n° 52 et n° 86.

En tout cas, ces alternances posent la question de la confiance<sup>17</sup> : celle exprimée par les citoyens envers les institutions et les dirigeants mais aussi celle qui peut exister entre les diverses composantes de la société.

Les conflits sont certes à la base de la structuration de toute société mais une société entièrement régulable, c'est-à-dire régentée totalement pas la confiance, n'existe que dans les utopies. En conséquence, se concentrer uniquement sur les conflits, c'est se focaliser sur le court terme même si l'on peut distinguer le conflit spontané et institutionnalisé ou agonal<sup>18</sup>. Le premier, par essence extraordinaire, se différencie du second qui régule la vie sociale en canalisant les antagonismes sous la forme ritualisée de compétitions, de débats, etc.

Incontestablement le conflit peut être de l'ordre du structurel mais sa dimension dramatique le différencie de la confiance. Mais même si, comme celle-ci, il implique une dimension subjective, il se place largement en aval dans la chaîne des événements. De plus à la différence de la confiance, il ne permet pas de saisir pleinement la dimension religieuse du social. La forme ultime de la confiance n'est-elle pas la foi ? Ainsi, sur les billets de banque américains le terme « *trust* » renvoie simultanément à la croyance (en Dieu) et à la confiance que l'on peut avoir dans la valeur du dollar.

Alors que le conflit naît du déficit de confiance, cette dernière est un élément clé de l'intégration d'une société. Son absence ouvre un large espace au non respect des valeurs qui maintiennent sa cohésion. Ce qui a fait de 1947 un traumatisme social n'est pas seulement lié à l'usage de la violence physique par les protagonistes et, partant, l'oppression coloniale<sup>19</sup>, mais aussi la propagation de la défiance au sein de la société malgache.

Aussi, plus que les contextes conjoncturels, les alternances politiques contemporaines (nous y incluons le XIX<sup>e</sup> siècle) mettent à jour les déficits dans la production de la confiance entre les divers éléments de la société. Et les combinaisons sont infinies : défiance entre société civile et groupes qui détiennent les commandes de l'État, entre les groupes qui composent la société civile, entre les groupes qui exercent le pouvoir, etc. Les trois cas évoqués laissent deviner la complexité de ces combinaisons, qui s'accorde mal avec tout déterminisme.

Contrairement à ce qui est généralement admis, ces mouvements sociaux se déroulent quand les difficultés économiques sont moindres et au moment où les élections vont ou venaient de désigner une majorité sur laquelle s'appuie un gouvernement. Celles-ci sont censées légitimer ses actions durant un temps

---

17. T. Förster, « Trusting new social actors in northern Côte d'Ivoire, c. 1990–2002 », communication à l'atelier : *Threatened Trust : The Transformation of the State and Fading Civil Security*, Bâle, 9-10 janvier 2006. Selon la typologie établie par cet auteur, la confiance est de deux ordres, celle qui existe entre les individus (*trust based on inter-personal relations*) et celle accordée aux institutions sociales et politiques (*general trust based on the shared political and broader societal institutions*).

18. J. Freund, *Sociologie du conflit*, Paris, 1983, PUF, 380 p.

19. F. Raison-Jourde, « Le soulèvement de 1947 : bref état des lieux », in F. Arzalier & J. Suret-Canale (éds.), *Madagascar 1947. La tragédie oubliée*, Saint-Denis, Le Temps des Cerises, 1999, p. 15-24.

déterminé par une Constitution écrite et préalablement soumise à un référendum.

En 2002, après plusieurs années de régression quasi ininterrompue du niveau de vie, accélérée durant les années difficiles du « socialisme de décolonisation », la croissance du revenu par tête devient positive. Cela a commencé à partir de 1997, c'est-à-dire au moment où l'amiral Ratsiraka revient au pouvoir par les urnes, après s'en être fait expulser en 1991 à la suite de six mois d'une grève générale.

La croissance va même s'accélérer au cours des cinq années qui correspondent au troisième mandat de l'amiral-président, atteignant 7 % en 2001. Même si l'inégale répartition des fruits de cette croissance la rendra invisible à une grande partie de la population<sup>20</sup>, il n'en demeure pas moins que les populations urbaines, en particulier celle de la capitale, comptent parmi ses bénéficiaires. Pourtant, c'est de cette partie des Malgaches que viendra la fronde.

Le cas des ouvriers des entreprises en zone franche est particulièrement frappant. Il s'agit en partie de personnes surqualifiées (étudiants et diplômés de l'enseignement supérieur) susceptibles de bien saisir le caractère extrêmement volatile de l'emploi dans ce secteur. Pourtant, ils furent un des fers de lance du mouvement et les principales victimes de la dispute post-électorale.

Croissance économique, transformation progressive des structures productives et stabilité politique semblent s'être données rendez-vous durant ce troisième mandat de Ratsiraka. Seulement pendant cette période, la « démocratisation » était à nouveau soumise à rude épreuve car les « nouveaux » gouvernants avaient du mal à se défaire de réflexes anciens. En effet « la liberté d'opinion et d'expression, dans les médias publics, comme la transparence dans la gestion des affaires publiques étaient remises en cause. Autocensure, verrouillage du dialogue social, opacité de la pratique législative (notamment en matière électorale) étaient redevenus les principales techniques de gouvernement... »<sup>21</sup>.

Au terme de ce troisième mandat de Ratsiraka, le scrutin présidentiel du 16 décembre 2001 déboucha sur une crise politique de six mois marquée par des violences sporadiques qui l'apparentent à une guerre civile de faible intensité. Une majorité des électeurs (quelque soit le décompte retenu du premier tour des élections de 2001)<sup>22</sup> avait voté en faveur d'un candidat dont la seule expérience politique fut un passage de trois ans par la mairie de la capitale, passage qui a néanmoins laissé l'impression de changements sensibles voire spectaculaires.

Tiré de la Bible<sup>23</sup>, son slogan<sup>24</sup> faisait une référence explicite à la *confiance-trust*. Ses partisans n'ont pas voulu qu'il se présente au second tour

20. Bien au contraire les effets de la pauvreté sont inquiétants. L'*Organisation Mondiale de la Santé* a constaté que l'espérance de vie à la naissance est tombée de 54 à 45 ans pour les hommes et de 56 à 48 pour les femmes, *Midi Madagascar* du 2 juillet 2001.

21. F. Raison-Jourde & J.-P. Raison, 2002, p. 7.

22. Voir tableaux 1 et 2 en annexes.

23. « Ne crains pas, crois seulement » (Marc 5,36), le candidat reprend à son compte les paroles de Jésus rapportées par l'apôtre, son homonyme.

essentiellement par défiance envers les institutions contrôlées par le camp adverse, suspecté de manipuler<sup>25</sup> les résultats.

De février à juillet 2002, la crise politique fut à l'origine d'une paralysie économique aux conséquences durables. En mai 2002, la Banque mondiale<sup>26</sup> a estimé le coût direct du conflit politique à au moins 600 millions de dollars. Le volume du commerce extérieur chuta de 50 %. Le secteur industriel en général, celui des entreprises en zone franche tout particulièrement, fut le plus affecté, alors qu'il était le principal moteur de la croissance. Sur les 100 000 emplois des entreprises franches, 40 000 furent supprimés, et 40 000 autres employés se retrouvèrent en chômage technique. Au sortir de la crise, la Banque estimait à 150 000 le nombre des emplois formels perdus. Dans le secteur tertiaire (transport et tourisme), l'affaissement des activités a atteint – 90 % au plus fort de la crise.

Un diagnostic du PNUD<sup>27</sup> fait l'analogie avec la crise politique de 1991, qui dura six mois également, elle aussi précédée par une respectable croissance économique sur fond de période électorale. L'enquête porte sur la paupérisation des populations, induite par la crise de 2002, en soulignant la situation alarmante d'Antananarivo à la fin mai. Le constat correspond certainement au vécu d'un grand nombre de protagonistes de l'époque. Mais cette paupérisation n'a pas été un élément déterminant dans la recherche d'une issue rapide et négociée du conflit. La diplomatie française, à l'origine de toutes les tentatives de médiation internationale (Commission de l'Océan Indien, Union Africaine, Union Européenne, etc.), au-delà des « réseaux françafriques », préconisa la mise en place d'un gouvernement d'union et persista, jusqu'en juillet 2002, dans la voie de cette solution plus raisonnée que raisonnable. Les autres partenaires avaient privilégié la *real-politik* qui, à l'usage, s'avèrera la plus économique.

En tout cas, les différentes estimations, établies dans l'urgence, ne prennent pas en compte les effets à moyen et à long termes de la crise de 2002, comme par exemple les coûts de la reconstruction des huit ponts que les partisans de

---

24. S. Randrianja, « Be not Afraid, only Believe », in *African Affairs*, CII, n° 407, 2003, p. 309-329.

25. Les manipulations électorales sont sans doute aussi vieilles que les élections elles mêmes. P. Kalck, élève-administrateur affecté à Maevatanana en octobre 1946 comme juge de paix à « compétence étendue », écrivait au Gouverneur général de Coppet « ... Dans la Résistance... j'ai appris à rester fidèle à l'idéal choisi... ». Ce télégramme chiffré porte la mention « à détruire » car il « n'était pas conforme aux idées que la France défend Outre-mer ». P. Kalck donnait une longue suite de conseils sur la manière d'ouvrir les urnes à l'insu des électeurs pendant une heure creuse et d'y introduire le plus grand nombre possible d'enveloppes préparées à l'avance. Il recommandait de ne pas oublier de cocher sur la liste électorale un nombre correspondant d'électeurs. Centre des Archives d'Outre-Mer (CAOM), Aix-en-Provence, Af. Pol. 2100 d. VII.

26. *Madagascar en crise, contribution à l'évaluation de l'impact de la crise économique* par D. Randriamanampisoa & J. Hentschel, économistes de la Banque mondiale.

27. *Développements économiques récents et conséquences de la crise politique actuelle sur l'économie et les conditions de vie des Malgaches*, document de travail n° 4 du PNUD (mai 2002).

Ratsiraka avaient fait sauter pour isoler la capitale, ou encore la fuite des investissements tant étrangers que nationaux en particulier dans le secteur du textile et ce à un moment où l'industrie textile chinoise bénéficiait du démantèlement de l'accord fibre, et alors même que le secteur industriel naissant, en particulier sous le régime des zones franches, était massivement dominé par le textile. N'est pas non plus comptabilisée la durable perte de confiance de la part des opérateurs économiques en dépit des mesures incitatives prises par la suite par le gouvernement de Ravalomanana<sup>28</sup>. Mais le coût économique élevé de ces mouvements n'a pas été un argument décisif dans la recherche d'une issue rapide par les acteurs sociaux.

Les protagonistes, dont les ouvriers des usines en zone franche, pour une part des étudiants, avaient donc conscience des effets de tels mouvements sur leur propre vie. Dans une conjoncture économique en voie d'amélioration, ils n'hésitèrent pas à se lancer dans de longues actions à l'issue incertaine ou, du moins, dont la seule certitude raisonnable est une dégradation dans l'immédiat de leur situation matérielle.

Sur le moment, la rationalité d'un tel comportement échappa à de nombreux observateurs. Mais celle-ci se manifeste, par exemple, à travers le caractère globalement non-violent de ces mouvements d'une part et d'autre part leur étalement dans le temps. Ils semblent réfléchis et organisés alors que les formations politiques classiques n'ont pas vraiment eu l'initiative dans leur conduite et ce en dépit de leur concours actif.

Ces mouvements qui verront une participation de parties de plus en plus larges de la population, ce qui est une caractéristique de la démocratie<sup>29</sup>, étaient donc mus par des valeurs plus d'ordre politique, voire moral, qu'économique même si du changement était aussi attendue une amélioration de la vie matérielle.

C'est sous cet angle qu'il faut analyser leurs aspects religieux, qui se sont affirmés depuis les années 1970 avec, en particulier, l'entrée en scène progressive des Églises dites historiques. Des rassemblements œcuméniques, témoignage de la solidarité envers les familles des victimes de la fusillade du 13 mai 1972, aux scènes d'exorcisme des ministères par certains des partisans de Ravalomanana au plus fort de la crise de 2002 dans la foulée de l'engagement de la hiérarchie des Églises chrétiennes historiques, l'impression est une constance sinon une amplification de l'imbrication du politique et du religieux<sup>30</sup>. Au grand dam des partisans de la laïcité et de ceux de l'autonomie

---

28. Voir le discours critique du président de l'Assemblée nationale, censuré mais publié par *Tribune de Madagascar* du 7 janvier 2006.

29. C'est en tout cas la thèse que défend Eve Million, *Madagascar 16 décembre 2001 : regards sur une élection présidentielle contestée*, mémoire de fin d'études de l'Institut d'études politiques de Toulouse, Université de Toulouse 1, 2002-2003, 104 p.

30. Sur cette participation de plus en plus importante des églises chrétiennes dans la vie politique, voir S. Urfer, *L'espoir et le doute*, Foi et justice, Antananarivo, 2000, p. 171-182. Voir aussi F. Raison-Jourde, « The Madagascar churches in the political arena and their contribution to the change of regime. 1990-1993 », in P. Gifford (dir.), *The Christian Churches and the Democratisation of Africa*, Leiden, E. J. Brill, 1995, p. 292-301.

du religieux, au nom du « respect de l'ecclésiologie de chaque Église », celle-ci aboutira à une sorte d'alliance entre « Bible et pouvoir(s) » pour reprendre une expression chère à Françoise Raison-Jourde. La Constitution de la III<sup>ème</sup> République, née en 1991 de ces tourmentes, porte la marque du FFKM (*Fiombonan'ny Fiangonana Kristianina eto Madagasikara*) c'est-à-dire le Conseil œcuménique des Églises Chrétiennes de Madagascar dont l'importance n'a cessé de grandir depuis sa création à la fin des années 1970. Parti pourtant d'un mouvement en faveur de l'œcuménisme animé par de jeunes prêtres et pasteurs au lendemain de l'Indépendance, le FFKM étendra progressivement son influence à divers secteurs de la société.

Une irrésistible vague de fond semble avoir poussé, par le bas, à cette imbrication. Certes, les Églises historiques semblaient menacées dans leur monopole des biens du salut par de redoutables concurrents dont certains étaient financés de manière occulte par les services secrets d'un régime manipulateur. Une de leurs réactions aura été d'abord de s'opposer à un tel régime pour ensuite favoriser ceux qui s'y opposèrent.

Mais prendre en compte un temps plus long, empêche de n'y voir que les effets de la concurrence entre diverses « officines ». Une réaction des Églises en tant qu'institutions menacées n'aurait que peu d'effet si elle n'était pas en phase avec une demande sociale plus profonde, condition d'une certaine adhésion.

L'apparente vague autodestructrice d'une partie (non quantifiée mais certainement beaucoup plus importante qu'on ne le pense) des campagnes malgaches est une des expressions de cette demande. Dans la foulée du mouvement de « démocratisation » du début des années 1990, visible surtout dans les centres urbains, celle-ci débuta dans les zones les moins christianisées de la côte est de l'Île, régulièrement dévastées par de puissants cyclones. Des membres d'une même communauté, majoritairement des jeunes liés aux villes, se mirent à piller les sépultures collectives<sup>31</sup>. Les profanateurs commencèrent par voler les toits des tombes, puis ils dépouillèrent les défunts enterrés avec leurs biens les plus précieux. Au fil des années, ils finirent par s'en prendre aux ossements humains destinés à alimenter un marché que les autorités n'ont jusqu'à présent pas réussi à identifier, entretenant les rumeurs les plus folles. Celles-ci font référence à un marché mondial<sup>32</sup> de prothèses ou de fabrication de médicaments dont les intermédiaires locaux seraient des membres des élites dirigeantes<sup>33</sup>.

---

31. Les sépultures violées se trouvent toujours en bordure d'axes routiers importants.

32. À la différence de ce qui se passe en Afrique du Sud où, selon le sociologue Fred Hendricks (entretiens à Dakar en juillet 2007), existe une demande locale alimentant une pharmacopée « traditionnelle ».

33. On peut ainsi lire dans *L'Express de Madagascar* du 31 mai 2007 : « Les vols d'ossements humains évoqués au Sénat. Le ministre de la Justice, Lala Ratsiharovala, a affirmé, hier, au Sénat à Anosikely la détention de 206 personnes dont 33 condamnées à perpétuité, dans des affaires de vols d'ossements humains. Les chiffres datent du mois de novembre 2006 mais ils sont toujours fiables, selon la garde des Sceaux. Lala Ratsiharovala a ajouté que les détenus n'ont pas voulu indiquer la destination des ossements humains volés ».

En tout cas, l'extension du pillage des tombes à pratiquement l'ensemble de l'île<sup>34</sup> n'est pas comparable au phénomène des voleurs de cœur (*mpakafo*). Car même si, à partir de 2006, des assassinats sporadiques avec prélèvement d'organes, en particulier le cœur, sont signalés ici et là, ils n'ont pas l'ampleur des vols d'ossements humains. Le vol d'organes nécessite une logistique locale dont une chaîne du froid impeccable comparable à celles qui existent en Inde par exemple.

Le caractère rural mais quasi national du viol de sépultures ainsi que sa mise en phase avec les événements politiques et l'ouverture de Madagascar aux courants économiques régionaux et globaux en font le symptôme d'une profonde crise dont les enjeux dépassent la simple question de la prise du pouvoir par une faction, enjeu dont sont exclus les Malgaches dans leur majorité. De même, malgré le fait que celle-ci vit sous le seuil de la pauvreté depuis plusieurs générations, les préoccupations économiques ne semblent pas une motivation exclusive.

À travers ces mouvements d'autodestruction, une partie jeune de la population rurale rappelle que, faute d'une association entre élites (y compris rurales) et elle-même, l'ordre politique est non seulement illusoire mais le collectif lui-même est désacralisé, car le pouvoir est nu.

Ces jeunes ruraux, pour refuser de s'instituer en vecteur de leur propre domination, fondement de la légitimation des fameuses injonctions sociales, vont s'attaquer à l'ordre cosmique afin de saper l'ordre politique. En faisant disparaître les ossements, matérialisation des ancêtres, dans des circuits qui échappent à l'État, ils semblent vouloir casser la chaîne de cet ordre en subvertissant le discours libéral et mondialiste de l'État et en contestant son caractère de *ray aman-dreny*<sup>35</sup>, désormais inscrit dans la Constitution. En s'attaquant à ces valeurs, ils questionnent le processus de citoyennisation, leur « plébiscite quotidien » dont parlait Ernest Renan lors de sa fameuse conférence à la Sorbonne sur la Nation.

Le collectif est d'autant plus désacralisé que ne se présente à lui aucun élément qui lui permette de se réifier de manière acceptable. L'État visible sur tout le territoire à travers l'image de régimes se succédant de manière conflictuelle, ne favorise pas cette réification. Généralement, ces conflits s'inspirent des idéologies de la différence qui favorisent les forces centrifuges et servent essentiellement les intérêts des élites.

Aussi, contrairement aux élites asiatiques, du moins pour les pays qui ont réussi ou sont en train de le faire (Chine, Inde<sup>36</sup>, Japon, Corée du Sud etc.),

---

34. M. Teholy, « Andriampamaky, les profanations de sépultures se multiplient », in *L'Express de Madagascar*, 27 septembre 2007.

35. Littéralement « père et mère », plus généralement parents auxquels sont dus respects et obéissance et qui, en échange, pourvoient aux besoins des cadets sociaux. Quelque part, le citoyen reste au stade de sujet dans de telles conceptions et non un acteur responsable de la vie politique.

36. Dans les théories qui s'apparentent aux *subaltern studies*, des universitaires indiens sont en pointe pour tenter de montrer la progressive « provincialisation » de l'Europe. Voir J.-L. Amselle, *L'Occident décroché : Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Éd. Stock, 2008,

celles de Madagascar n'ont pas assuré la confrontation de leur propre histoire politique et de leurs mécanismes de régulation institutionnalisés précoloniaux avec la modernité occidentale pour produire des modes de légitimation du pouvoir. C'est du moins ce que l'on peut tirer de la plupart des débats sur la décentralisation ou encore sur la réalité supposée du Royaume de Madagascar qui tournent, pour leur grande majorité, autour des questions d'identité ethnique.

La vague de fond qui a poussé le politique et le religieux à l'association est sans doute liée à cette recherche non assumée par les élites. Il ne s'agit pas ici de l'instrumentalisation de l'apparat du religieux par les politiques<sup>37</sup> ou l'inverse. Le mouvement est plus profond.

L'État *ray aman-dreny* inscrit dans la Constitution, élaborée par le FFKM après 1991, était supposé désacraliser les Présidents monarques pour incarner à la place le collectif sacré en retrouvant les voies de l'autochtonie, en essayant en particulier de « moraliser » les liens de parenté, le *fihavanana*. Conviés à lire les liens sociaux à la lumière des liens de parenté, les citoyens sont invités à y investir les affects mais aussi les valeurs qui sont liées à la notion. Pourtant le « prélèvement improductif à des fins de reproduction de groupe » (parentélaire et autre, c'est-à-dire des *havana*) est aussi donné comme la définition de la corruption<sup>38</sup>. En ce cas, il est fait référence à « l'amoralisme familial ». Mais là encore, les détournements de fonds, par exemple, font la différence entre « argent chaud et froid ». Dans le premier cas, la malversation est fortement condamnée socialement lorsqu'il s'agit de la caisse d'une paroisse ou d'une association visible par le réseau de parenté. Ce qui n'est pas le cas du second, en particulier lorsqu'il s'agit de l'argent de l'État<sup>39</sup> et des subventions venant de l'étranger.

Pourtant le FFKM est à l'origine d'une des rares tentatives contemporaines des clercs de fournir des efforts véritables pour produire une idéologie d'État (et non pas de régime), afin de consacrer ces processus politiques de long terme enracinés dans l'histoire longue<sup>40</sup>. Ce n'est pas un hasard si l'initiative vient des élites chrétiennes du FFKM. Celles-ci furent, dans leurs pratiques, très tôt

---

336 p. ; D. Chakrabarty, *Habitations of Modernity : Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.

37. En 1997, lorsque Ratsiraka revint de son exil temporaire parisien, il se fit adouber par ses partisans dans l'ancien champ de Mars du Royaume de Madagascar. Pour l'occasion, il s'était abrité sous de multiples parasols rouge vif, couleur des anciens monarques. Son prédécesseur lui-même aimait recevoir les prémices des récoltes de riz des mains des agriculteurs transportés à Tananarive pour l'occasion.
38. O. Dianor, « Manger l'argent, les dimensions économiques et socioculturelles de la corruption en Afrique », in G. Blundo (dir.), *Monnayer les pouvoirs, espaces, mécanismes et représentation de la corruption*, Nouveaux Cahiers de l'UIED, p. 154.
39. Corruption dans la corruption, certains avaient contribué à pérenniser la crise de 2001-2002 en tirant profit des barrages en rançonnant ceux qui étaient obligés de les traverser. Cf. J.-P. Raison, « Économie politique et géopolitique des barrages routiers, Madagascar février-mai 2002 », in *Politique Africaine*, Madagascar, les urnes et la rue, n° 86, 2002, p. 120-137.
40. F. Raison-Jourde (éd.), *Les souverains de Madagascar, L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*, Paris, Karthala, 1983, 476 p.

confrontées aux formes locales de la spiritualité et à leurs connexions complexes avec l'*imperium*. C'est l'une des thèses essentielles défendues par Françoise Raison-Jourde dans son ouvrage *Bible et pouvoir*. L'autre partie des élites, pétrées de laïcisme, en resta aux idéologies de la différence comme le nationalisme académique et ses nombreuses sœurs avançant sous les masques de l'ethnologie et de l'anthropologie. Elle n'a réussi qu'à désigner des coupables toujours à inventer sans avoir établi les responsabilités et encore moins indiqué des voies de sortie. Les travaux dédiés à la philosophie politique ou à la production d'une doctrine d'État (et non de régime) sont quasi inexistantes ou très rares et font l'impasse sur ceux des continentaux pourtant proches<sup>41</sup>. Cette démission de la majeure partie des clercs dont la fonction est aussi de se mettre au service de l'État incarnant le collectif, est le signe du cloisonnement des sociétés malgaches. Il explique le bricolage des jeunes paysans pilliers de tombes qui ont, à leur manière, pourtant mis le doigt sur un problème essentiel.

Aussi ce cloisonnement est moins dû aux différences ethniques qu'à l'incapacité des associations et des structures sociales de coopération d'incarner et de renforcer les normes et les valeurs de la communauté civique. Pourtant la demande de modernité contemporaine, « le besoin d'État »<sup>42</sup>, tout autant que le vouloir vivre ensemble sont bien présents, aussi insatisfaisante que soit l'incarnation de cette modernité, l'État-nation. On pourrait multiplier à l'envi les exemples à ce propos : ainsi alors qu'au début de sa carrière, le Père R. Ralibera<sup>43</sup> avait recours aux interprètes pour se faire comprendre en dehors de sa province d'origine, il s'étonne de la rapidité avec laquelle les Malgaches ont adopté l'idiome officiel pour communiquer. Le régime du Parti Social-Démocrate qui domina la Première République (1960-1972) propagea celui-ci pour répandre ses propres conceptions grâce à la popularisation des postes de radio à transistor dans les années 1960.

Sans les transistors de l'État-PSD, la langue malgache officielle ne se serait pas développée à l'échelle de l'Île. Mais, sans sa propre structure, sous-tendue par une histoire commune, elle-même caractérisant un vouloir vivre ensemble entretenu par le commerce (dans son acception globale), cette évolution n'aurait pas non plus été possible, indépendamment du nombre de postes de radio-diffusion distribués.

Les remarques de l'homme de terrain que reste R. Ralibera, montrent que le Malgache, quel qu'il soit, est capable de se projeter dans la « communauté imaginée » autour de valeurs morales et civiques partagées car élaborées

---

41. Celui d'A. Mbembe (*De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000, 293 p.) est peu connu à Madagascar alors que son influence est primordiale sur les études en sciences sociales en Afrique.

42. M. Razafindrakoto & F. Roubaud, « Ce qu'attendent les Tananariens de la réforme de l'État et de l'économie », in *Politique Africaine*, n° 61, 1996, p. 54-72. Voir aussi : *Pensent-ils différemment ? La voix des pauvres à travers les enquêtes statistiques*. DIAL, 2001, DT 13, 42 p.

43. R. Ralibera, *Souvenirs et témoignages malgaches, de la colonisation à la III<sup>ème</sup> République*, Foi et Justice, Antananarivo, 2008, p. 112-117.

ensemble à travers une histoire commune fort éloignée de notions liées à celle de famille.

À leur façon, les pilleurs de tombes de la fin du XX<sup>e</sup> siècle et du début du XXI<sup>e</sup>, eux aussi, chercheront à entrer dans le monde global caractérisé par de nouvelles valeurs. Les familles concernées racontent souvent que le signe annonciateur du pillage de leurs caveaux est un rêve dans lequel leurs parents défunts les supplient de ne pas les laisser partir pour l'étranger. Dans un contexte différent, des jeunes filles n'hésitent pas à recourir au *Fresh contact*<sup>44</sup> pour arriver aux mêmes fins en offrant au marché global leurs corps par l'intermédiaire d'Internet !

Tentatives de ventes d'ossements humains et *Fresh contact* entrent dans des essais de construction d'un nouveau type de communauté basée sur les valeurs popularisées de manière expéditive par le chanteur Jaobjoby par l'expression « *samy mandeha samy mitady* », « chacun pour soi ». Il est possible de les imaginer car le cadre de vie des jeunes ruraux est régi par des institutions à faible performance.

La notion de *performance institutionnelle*, pour introduire un élément d'importance dans les réflexions de Putnam<sup>45</sup> à propos de l'Italie, montre que dans la concrétisation de cette communauté, le processus est complexe. La combinaison de la performance et de la pertinence sociale de ces institutions produit les valeurs morales qui lient les éléments d'une communauté dans la confiance.

Or une communauté est avant tout un ordre politique et la force et la menace de son usage n'y sont jamais absentes mais leur acceptation est le critère majeur de son institutionnalisation. Seulement l'autorité de l'État n'est pas en permanence assise sur la force. Le paradoxe des relations de pouvoir réside dans l'association des deux couples domination / soumission et commandement / obéissance. Ils sont associés dans la constitution d'un ordre politique fondé aussi sur la confiance. Le « besoin d'État » qui est sensible dans de nombreuses couches de la société<sup>46</sup> sous le Royaume de Madagascar, comme pendant l'époque coloniale et après, est l'expression de la construction de ces liens considérés comme supérieurs aux individus, aux *havana* ou tout autre groupe.

44. J. Cole, « Fresh Contact in Tamatave, Madagascar : Sex, Money, and Intergenerational Transformation », in *American Anthropologist*, XXXI, n° 4, 2004, p. 573-588. Voir également sa contribution dans le présent ouvrage : « *Lasa Modely*. Representational Loops and Uneven Social Change in Tamatave, Madagascar ».

45. R. D. Putnam, *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1993. Voir la lecture critique de cet ouvrage par Antoine Bevort dans la *Revue Française de Science Politique*, XLVII, n° 2, avril 1997, p. 234-247. Pour R. D. Putnam, la performance d'une institution est la condition de son existence. Un hôpital ne peut exister que parce qu'il y a des malades qui acceptent de s'y faire soigner.

46. Actuellement, la fonction publique malgache compte quelque 146 000 fonctionnaires et agents publics. Ils représentent donc moins de 1 % de la population totale. L'Éducation emploie la plus grande partie des fonctionnaires (44 %), suivie par la Sécurité publique (15 %) et par l'Administration générale (12 %). Le pourcentage de fonctionnaires est de 2 pour cent habitants dans les centres urbains mais seulement de 0,75 % dans le monde rural. Cf. « La fonction publique » in *La Gazette de la Grande Île* du 21 décembre 2005, p. 10.

En ce sens, l'État qui se différencie du « gouvernement », c'est-à-dire de son utilisation par les élites notamment, n'est pas un élément exogène mais une création collective. Et il représente le sacré collectif, pendant longtemps symbolisé par le souverain.

### ***Hasina*, collectif sacré et confiance**

Dans les réflexions sur les hiatus entre gouvernants et gouvernés en Afrique, l'extranéité de l'État est souvent pointée du doigt comme étant à la source de tous les maux et conduit souvent, à l'occasion, à des généralisations abusives :

« ... l'État postcolonial est générateur de violence politique et d'insécurité. Non seulement il s'affirme par la violence d'État en tant que détenteur du monopole de la violence physique, du monopole des ressources économiques et du monopole « de la vérité », mais il est lui-même source de violence contre l'État et le pouvoir politique de par la répression et la négation des forces politiques autres que celles qu'il produit ou reconnaît »<sup>47</sup>.

Certes ces accusations sont à la mesure des déceptions causées par les échecs de l'État-providence, progressiste et développeur, imaginé par les nationalistes avant les « indépendances ». Mais privilégier une vision aussi monolithique revient à donner une importance exagérée à la période coloniale, accusée comme étant à l'origine de ces maux, et à nier les expériences étatiques africaines multiples et multiséculaires. D'autre part, elle confond État et gouvernement. Ce faisant, l'attitude victimaire met en perspective des formes de gouvernements présentées comme des États en tentant de valoriser ce qui est arboré comme endogène.

Dans le cas de Madagascar, le mythe du *fokonolona* élaboré durant la période coloniale incarne ce « nativisme ». Il invite à fonder la malgachéité souvent au prix de quelques arrangements avec l'histoire<sup>48</sup>. La constitution de la Seconde République, peut-être plus nationaliste que socialiste, ne parle-t-elle pas du génie de la race malgache ?

Seulement, en faisant primer le principe de réalité sur ces constructions idéologiques, ceux-là-mêmes qui étaient supposés en être les dépositaires, dont les pilleurs de tombes<sup>49</sup>, dénièrent ces manières de vivre national et/ou ethnique, faire-valoir d'une altérité prétendument supérieure car endogène.

Pas plus que la (sur)valorisation de l'endogène politique, les critiques contre l'extranéité ne sont pas à même de rendre compte des déficits de confiance qui sont à l'origine de la faible performance des actuelles institutions car elles

47. D. Bangourra, « L'État et la sécurité en Afrique », in *Politique Africaine*, n° 61, 1996, p. 39.

48. S. Randrianja, « La notion de royauté dans le mouvement d'émancipation malgache entre les deux guerres », in F. Raison-Jourde, 1983, p. 409-426 ; F. Raison-Jourde, « La constitution d'une utopie du *fokonolona* comme mode de gouvernement par le peuple dans les années 1960-1973 à Madagascar », in *Omalý sy Anio*, 1994, n° 33-34, p. 675-712.

49. E. R. Mangalaza *Vie et mort chez les Betsimisaraka de Madagascar*, Paris, L'Harmattan, 2000, 331 p.

s'attachent plus à leurs représentations idéologiques qu'au cadre de vie des gens.

L'utilité théorique de ce genre de constat est de pouvoir affirmer que la « parenté, coextensive dans les campagnes aux mondes vécus traditionnels, constitue... la seule forme évidente de sociabilité »<sup>50</sup>. C'est-à-dire de faire déraiser les interprétations culturalistes vers l'essentialisme puisque la culture est ici considérée comme anhistorique et intrinsèque à l'identité.

Ainsi dans le cas de Madagascar et selon cette manière de voir, les liens sociaux, donc les fondements de la confiance, relèvent « d'un ordonnancement socio-cosmique régissant l'univers, le monde des hommes, le monde invisible et le monde visible, parfois attribué aux ancêtres »<sup>51</sup> ou *lahatra* et « la parenté et l'affinité et/ou l'alliance sont comprises comme l'expression du *lahatra* »<sup>52</sup>. Or le *lahatra* est un ordre prédéterminé des choses : « Il est difficile sinon impossible d'y échapper, dusse-t-on, contre sa volonté devenir un sorcier maléfique »<sup>53</sup>. C'est plus la description d'une situation totalitaire utilisée comme faire-valoir des « conceptions occidentales assimilant démocratie et égalité ». En effet, celles-ci « n'ont pas grand sens car un (tel) système de représentation de suffrage censitaire ...opère souterrainement »<sup>54</sup>. Plus grave, aux individus et à toute société réfractaire à l'État wébérien (lui-même idéalisé car plus imaginé que réel<sup>55</sup>) est déniée toute capacité à produire des valeurs morales régissant la vie communautaire transcendant regroupements plus réduits et s'adaptant aux transformations du monde.

Mais le constat de l'absence de légitimité de « l'État de type occidental » du fait de sa simple extranéité, pour l'ensemble de l'Afrique, comme pour Madagascar va à contresens des conclusions de nombreuses études qui ont établi que l'État colonial y a repris à son compte plusieurs éléments de l'État précolonial<sup>56</sup>.

Les administrateurs coloniaux, autant français que britanniques, ont repris à leur compte nombre d'expériences et d'institutions étatiques africaines. L'État colonial doit en grande partie son efficacité au fait qu'il a intégré ces caractéristiques car il devait d'abord faire sens aux administrés. Le souci de l'efficacité prime sur tout autre argument, et si en plus elle peut s'accommoder du moindre coût ! La pratique dément donc l'inefficacité que l'on reconnaîtra à ces institutions en d'autres circonstances, ne serait-ce que dans le domaine de la coercition.

---

50. P. Ottino, *Les Champs de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliances, patrimoine*, Paris, Karthala/Orstom, 1998, 685 p.

51. *Id.*, p. 643.

52. *Id.*, p. 529.

53. *Id.*, p. 532.

54. *Ibidem*.

55. F. Nyamjoh, *Africa in the New Millennium : Interrogating Barbie Democracy, Seeking Alternatives*, juillet 2007, <http://www.zeleza.com/blogging/u-s-affairs/>.

56. Voir par exemple J. Fremigacci, « L'État colonial français, du discours mythique aux réalités, (1880-1940) », in *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, n° 32-33, 1993, p. 27-35.

Pour remonter jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle malgache, le caractère oppressif de l'État centralisé qui a dominé le siècle a focalisé l'attention des chercheurs<sup>57</sup> pour expliquer le peu de crédit que les administrés lui ont accordé et partant son inefficacité souvent jaugée à l'aune des valeurs des XX<sup>e</sup> et XXI<sup>e</sup> siècles. Il est majoritairement identifié aux seuls Merina à un point tel que bien souvent on oublie que ses principales victimes sont issues de ce groupe et que de nombreuses fractions des élites non merina s'y sont volontiers associées.

Mais la question de sa pérennité qui est liée à celle de ses rapports avec les administrés, a été éludée<sup>58</sup> (au profit d'une focalisation sur ses aspects répressifs), alors même qu'elle concerne la nature de la confiance des administrés à l'égard des institutions<sup>59</sup>.

En effet, en dépit de tous ses travers, cet État ne s'effondra qu'à l'occasion de la conquête coloniale de 1896, c'est-à-dire à cause d'un élément externe. La force de ses « concurrents » potentiels n'a-t-elle pas été exagérément surévaluée par les idéologies de la différence, y compris par une sorte de « discrimination positive » qui a cours dans l'historiographie ? Ou, plus en amont, les jugements intéressés par des décideurs comme le gouverneur britannique de Maurice, Farquhar<sup>60</sup> pour les plus connus, n'ont-ils pas été faussés par des éléments qui restent inconnus ? Ceux-ci préférèrent prendre plus en considération un royaume dont la capitale se trouvait à plusieurs centaines de kilomètres de la mer.

Au-delà des polémiques, ne peut-on pas se poser la question de savoir comment cet État arriva à durer en recourant à d'autres moyens que la force ?

En liant l'existence du Royaume de Madagascar à sa pertinence sociale c'est-à-dire en essayant d'en évaluer la « performance institutionnelle » pour reprendre la terminologie de Putnam, il est possible de repérer les premiers jalons qui permettent de comprendre sa pérennité et le fait que les autorités coloniales aient été obligées de reprendre à leur profit ses objectifs les plus essentiels, nombre de ses institutions comme de son personnel.

---

57. Cf. Gwyn Campbell, *An Economic History of Imperial Madagascar, 1750-1895 : The Rise and Fall of an Island Empire*, Cambridge University Press, 2005, 413 p.; et N. Andrianarison, *Le Royaume de Madagascar sous le ministériat de Rainilaiarivony (1864-1895). Modernisation de l'État, clientélisme, exploitation du peuple et réactions d'opposition*, thèse d'histoire nouveau régime, Université Paris 7, décembre 1996.

58. L'injure suprême étant l'accusation de nationalisme.

59. Le débat va au-delà. En effet, le Royaume de Madagascar si décrié justifie son existence par ses propres travers qui sont les reflets inversés du système idéalisé dont la colonisation se verrait l'initiatrice afin, comme le dit A. Mbembe (2007), « de dédouaner un système inique, la tentation est aujourd'hui de réécrire l'histoire de la France et de son empire en en faisant une histoire de la "pacification", de "la mise en valeur de territoires vacants et sans maîtres", de la "diffusion de l'enseignement", de la "fondation d'une médecine moderne", de la mise en place d'infrastructures routières et ferroviaires. Cet argument repose sur le vieux mensonge selon lequel la colonisation fut une entreprise humanitaire et qu'elle contribua à la modernisation de vieilles sociétés primitives et agonisantes qui, abandonnées à elles-mêmes, auraient peut-être fini par se suicider ».

60. Sir Robert T. Farquar eut l'initiative du traité de 1817 entre Radama I<sup>er</sup> et l'Angleterre.

Concomitamment d'ailleurs, les autres institutions reprises par les autorités coloniales sous la forme de protectorat intérieur, par exemple, ne survivront au gouvernement de Gallieni que sous leurs formes folklorisées et ethnicisées et n'arriveront pas à occuper le même espace.

Les remarques de Freund<sup>61</sup> ici prennent tout leur sens :

« En principe, écrit-il, le commandement peut donner l'ordre qui lui plaît, fut-il absurde, mais s'il n'est pas exécuté, il n'est rien d'autre qu'un *flatus vocis*. Pour être efficace, il lui faut pénétrer dans l'ordre existant et trouver l'obéissance qui l'accomplira. Cela signifie que la dialectique du commandement et de l'obéissance enveloppe un consensus, lui-même fondé sur la crainte ou la confiance. Celle-ci n'est possible qu'à la condition que les décisions du commandement... aient aussi la valeur de normes continues de l'action, à défaut, s'inspirent d'une tradition, de coutumes, ou d'un genre de vie commun à la collectivité ».

En fait dans leur gouvernance, le Royaume de Madagascar comme ses successeurs furent obligés de tenir compte de la transmission d'un patrimoine commun, de la mémoire collective et de l'histoire. Ce sont des éléments essentiels pour sécuriser toutes les composantes d'une société face à l'avenir.

Nombre d'historiens reconnaissent que Gallieni et ses successeurs réalisèrent ce que les souverains du Royaume de Madagascar avaient commencé à entreprendre et ce que tous les souverains de Madagascar avaient imaginé. Flacourt<sup>62</sup> fut le premier à mentionner par écrit, l'existence d'une représentation d'un Madagascar unifié sous l'autorité d'un souverain unique.

Cette vision est nécessaire pour établir la confiance sans laquelle la vie collective aurait été imprégnée de la méfiance systématique envers les structures et les institutions. Ce point de vue exprimé par l'informateur de Flacourt fournit le cadre idéologique qui crée des liens minimaux de confiance d'une génération à une autre et permet de penser désir légitime de changement. Autrement les membres de la communauté se seraient alors emprisonnés dans un monde où une forme de délire tient lieu de réalité.

Les premiers mouvements de résistance à la colonisation ont été vaincus non pas seulement parce que la technologie militaire coloniale était supérieure mais parce que le système colonial s'était montré le plus à même d'assurer cette continuité en confortant la « performance institutionnelle » de l'État auquel rapidement notables comme simples sujets firent allégeance en utilisant les propres référents. Aussi si la célébration du 14 juillet républicain se substitua très rapidement à celle du *fandroana* (bain royal)<sup>63</sup>, il n'est pas évident que sa signification ait été convertie avec la même célérité.

61. J. Freund, 1983, p. 217.

62. Étienne de Flacourt (1607-1660) a été gouverneur de Fort-Dauphin de 1648 à 1655 pour le compte de la compagnie d'Orient. Cf. *Histoire de la Grande Isle Madagascar*, édition critique de C. Allibert, Paris, Karthala, 2007, 712 p.

63. F. Esoavelomandroso-Rajaonah, « Les 14 juillet à Antananarivo au temps de la colonisation », in G. Jacob (éd.), *Regards sur Madagascar et la Révolution française*, Antananarivo, Éd. Cnapmad, 1990, p. 145-158.

En tout cas, les premiers mouvements de résistance sont très vite apparus comme isolés, repliés, avec de faibles capacités d'imaginer les vertus de l'action collective à l'échelle d'une nation, la nouvelle norme de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, et sans possibilité de s'appuyer à moyen terme sur la solidarité qui est l'addition des liens de confiance.

Par la suite et à bien des égards, l'explication de la nécessité qui s'est imposée à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle aux autorités coloniales de ne pas révolutionner mais de s'inscrire dans une certaine continuité, ne peut donc être réduite aux seules contraintes budgétaires. En poussant le raisonnement vers l'absurde, la contrainte budgétaire la plus logique aurait été de ne rien donner du tout. Le minimum en ce cas est très relatif.

Il apparaît donc nécessaire de prendre en considération les bases de la pérennité des institutions du Royaume de Madagascar pour comprendre pourquoi les nouvelles autorités en reprirent certaines à leur compte<sup>64</sup>, ce qui expliquerait, du moins en partie, pourquoi avant 1896 il a tant duré en dépit de ses travers.

Des études sur des points précis<sup>65</sup> comme l'esclavage sur la côte Est, mettent en valeur le fait qu'en dépit du cachet ethnocentrique dont on a affublé, par guillemets interposés, cet État du XIX<sup>e</sup> siècle et du caractère oppressif qu'on lui reconnaît durant la période, les administrés s'y sont précipités vers ses juges pour régler des litiges en matière de possession d'esclaves. Plus, ces litiges furent réglés par les tribunaux du royaume grâce à des mécanismes juridiques locaux. Durant la période coloniale, ceux-ci auraient été qualifiés de tribunaux indigènes utilisant les « us et coutumes » non écrits pour produire des actes juridiques<sup>66</sup>.

Pourtant les institutions juridiques du Royaume comme tout l'appareil étatique étaient supposés être sous le contrôle de représentants d'une ethnie donnée, alors que dans le cas précis de cette étude sur l'esclavage, nous nous trouvons à Tamatave, dans une « province » où une autre ethnie est supposée numériquement dominante et politiquement dominée<sup>67</sup>. La confiance des justiciables à l'égard de ces institutions (même aux dépens apparemment de ce qui est antérieur à ce système juridique et localement produit), due à leur « performance institutionnelle », explique leur existence beaucoup plus qu'un

64. Empiriquement, on peut s'étonner du fait que Tananarive ait été gardée comme capitale administrative par exemple.

65. Voir I. Rakoto (dir.), *La route des esclaves, système servile et traite dans l'Est malgache*, Paris, 2001, L'Harmattan, 352 p.

66. Les Marofotsy, esclaves marrons, obtinrent le statut d'hommes libres à l'époque de Radama I<sup>er</sup> après négociations avec le roi. Ils continueront à servir cet État jusqu'à le défendre 70 ans plus tard, c'est-à-dire trois générations après, en fournissant les principaux cadres des Menalamba et cela sans référence à l'appartenance ethnique. Cf. S. Randrianja, « Les Marofotsy à la conquête de la liberté vers 1820 », in S. Randrianja (éd.), *Madagascar, ethnies et ethnicité*, CODESRIA, 2003, p. 79-136.

67. Un auteur originaire de cette région parle ainsi de « la double colonisation merina et française » (P. Lahady, *Le culte betsimisaraka et son système symbolique*, Fianarantsoa, Ambozontany, 1978, p. 26-27).

souci de ségrégation ethnique au XIX<sup>e</sup> siècle comme sous la période coloniale<sup>68</sup> et par la suite. La configuration est celle de la confiance, fruit d'un effet d'expériences, qui inspire des institutions dont la performance se mesure par la réussite répétée de leurs actions.

Mais, au-delà de la performance institutionnelle, la pérennité de ces institutions est une preuve de la capacité des Africains, et des Malgaches, de se situer au-delà d'un univers limité par la famille et son « amoralisme social ». Le collectif africain ne peut pas qu'être familial et/ou son extension ethnique. Et ici, nous touchons au problème des valeurs morales universelles qui sacralisent le collectif et qui font que l'homme a besoin de vivre en communauté pour se forger une cosmogonie et se dépasser. Et partant dépasser son petit cercle premier. Le monarque universel de droit divin décrit par Ottino<sup>69</sup> comme le seigneur du milieu de l'univers, détenteur à la fois du *sacerdotum* et de *l'imperium*, semble symboliser ce dépassement.

Cette conception de la royauté, sans doute apportée du Sud-Est asiatique et réinterprétée à Madagascar sur plusieurs siècles, était partagée par la totalité des royaumes à Madagascar<sup>70</sup>. Celle-ci était de droit mais aussi d'essence divine comme le suggère l'historien du religieux P. Lupo en discutant du monothéisme malgache<sup>71</sup>.

« Dans le mot *Zanahary* la première racine *yan* qui le compose porte l'idée de "Dieu" ou de "Divinité", elle est un préfixe jamais séparé de la deuxième racine *hary*, indiquant le "soleil". Pareillement, dans le terme *Andriananahary* on retrouve la même racine *hary* comme suffixe. Mais ici apparaît aussi une résonance politique, car le terme *hary*, "soleil" est apposé de manière inséparable au mot "*Andriana*" qui signifie "Roi ou Prince". Le terme *manitra*, d'où procède *Andria (na) manitra*, signifie, à son tour, "le Prince qui est parfumé". *Manitra* (sentir bon) est dit par opposition au terme *maimbo* qu'on applique à un cadavre en décomposition et à tout ce qui est malodorant. Appliqué au mot *Andriana* le verbe *manitra* évoque alors l'idée d'"être constamment parfumé". Cette idée s'élargit alors dans celle de "Prince incorruptible et éternel". On dira toujours d'un roi, qu'il est "*manitra et masina*, parfumé et sacré", même si sa dépouille mortelle est en décomposition avancée ».

68. Le cas malgache est loin d'être isolé, « Dans les sociétés confrontées à la domination occidentale par exemple, les systèmes juridiques d'origine occidentale ne sont pas parvenus dans la plupart des cas à éradiquer les autres référents juridiques, à créer un *rechtstaat* ou à améliorer l'accès des pauvres au droit. Inversement les autres systèmes légaux et normatifs que l'État moderne était supposé domestiquer n'ont pas seulement subsisté mais dans de nombreux cas se sont affirmés comme des alternatives de la vie quotidienne » (D. Darbon, 2007).

69. P. Ottino, *L'étrangère intime : essai d'anthropologie de la civilisation de l'ancien Madagascar*, Paris, Éd. des Archives contemporaines, 1982, 2 vol., 630 p.

70. Cf. G. A. Rantoandro, « Des royaumes concentriques de Java au Royaume de Madagascar : les fondements d'un héritage présumé », in F. Raison-Jourde & S. Randrianja (dir.), *La nation malgache au défi de l'ethnicité*, Paris, Karthala, 2002, p. 107-123.

71. P. Lupo, « Dieu dans la culture malgache », publié en ligne le vendredi 28 février 2003 (<http://www.haisoratra.org/>).

En fait, un tel statut s'acquiert et se garde grâce au *hasina*, cette énergie positive et bénéfique qui circule tout le long d'une chaîne légitimant les rois morts et vivants ainsi que leurs sujets dans des rapports d'interdépendance. La rupture de la chaîne délégitime la composante qui en est responsable. Dans la terminologie de Montesquieu, revue par les anglophones, le processus peut être assimilé au *check and balance* mais elle n'en prend pas en compte la dimension spirituelle et sacrée.

Le roi dont le cadavre, au vu et au su de tout le monde, se décompose comme celui d'un vulgaire esclave, est peut-être la quintessence sacralisée et surtout visible de la société. Mais tous les efforts pour maintenir le souverain à l'existence (nom posthume, culte des reliques), sont vains pour rendre son enveloppe humaine incarnée réellement imputrescible et parfumée<sup>72</sup>. Si les anciens Malgaches n'ont pas pensé à la momification, c'est peut-être par ce qu'ils étaient conscients de la puissance de l'œuvre corruptrice du temps et du pouvoir sur les individus. L'histoire des royaumes recèle nombre de souverains destitués.

Aussi, il est beaucoup plus probable que le *hasina*, imputrescible et incorruptible, soit le symbole véritable du collectif sacré et ceci aussi parce qu'il cumule à la fois l'*imperium* et le *sacerdotum*.

En effet, le jeu de l'étymologie associe le terme à *masina* qui signifie (aussi) sacré et la plupart des auteurs qui l'ont abordé, souligne son caractère mystique, pour Bloch par exemple c'est le « *mystical force of primacy* »<sup>73</sup>.

Dans ces fonctions, le *hasina* est un des fondements des injonctions sociales légitimes de l'autorité et par conséquent de la confiance. À ce titre il peut être considéré comme l'un des soubassements de l'idéologie de l'État produite par l'histoire de celle-ci à Madagascar car il a traversé le temps et les régimes. L'État dont il est question n'est ni un régime encore moins un appareil administratif de contrôle social mais plutôt l'incarnation d'un vouloir vivre ensemble et d'une communauté morale.

C'est dans cet esprit qu'il faut comprendre le « besoin d'État »<sup>74</sup> dans de nombreuses couches de la société sous le Royaume de Madagascar, comme pendant l'époque coloniale et par la suite.

Malgré sa taille de plus en plus importante au fur et à mesure que l'on avance dans le temps, en dépit de son efficacité de plus en plus redoutable en matière de répression, de coercition et de contrôle social, c'est un État chétif<sup>75</sup>. Il s'était toujours débattu dans des problèmes financiers que même le tournant de l'entre-deux-guerres qui a mis en place la dépendance financière, n'a pas

72. Cf. M.-P. Ballarin, *Les reliques royales à Madagascar. Source de légitimation et enjeu de pouvoir (XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup>)*, Paris, Karthala, 2000, 470 p.

73. M. Bloch, *From Blessing to Violence. History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 41.

74. M. Razafindrakoto & F. Roubaud, 1996 et « Pensent-ils différemment ? La voix des pauvres à travers les enquêtes statistiques », in J.-P. Cling, M. Razafindrakoto & F. Roubaud, *Les nouvelles stratégies internationales de lutte contre la pauvreté*, Paris, Economica, DIAL, 2002, p. 141-165.

75. Voir note 45.

réussi à résoudre. Les emprunts auprès de la Métropole se multiplieront au fil des années pour atteindre la situation actuelle sans résoudre le problème. Et l'indépendance ne sera pas en mesure de changer ce caractère.

En 2001-2002, pour régler militairement le conflit postélectoral, il n'a fallu la mobilisation que de 2 000 réservistes pour une population de plus de 17 millions d'habitants supposés être au bord de la guerre civile.

Le XIX<sup>e</sup> siècle amorce peut-être une sorte de tournant avec les tentatives de constituer un espace national occupé par des sujets dont la somme était destinée à constituer une nation : condition de l'existence d'une communauté à ce moment. La plupart des études sur le XIX<sup>e</sup> siècle montrent d'ailleurs que ce sont les États européens qui ont en quelque sorte, à travers les traités conclus avec les souverains de Madagascar à partir de 1817, consacré l'existence du Royaume de Madagascar.

Ce tournant questionne les liens entre gouvernants et gouvernés, c'est-à-dire les techniques de gouvernement mais aussi le mode de circulation du *hasina*.

### ***Hasina* et démocratie, les nouveaux piliers de la confiance au XXI<sup>e</sup> siècle ?**

Le *hasina* est un élément constitutif des relations entre gouvernants et gouvernés. Mais même s'il circule dans les deux sens, c'est de manière verticale. À ce titre, il est sans doute l'une de ces « prisons de longue durée » qui façonne le domaine politique malgache. En effet, parmi les éléments structurants qu'il hérita des périodes anciennes et qu'il gardera au XXI<sup>e</sup> siècle persiste sa circulation verticale. Celle-ci explique l'extrême personnalisation<sup>76</sup> de tout pouvoir à Madagascar.

L'examen de la permanence de traditions militantes dans la région de Port-Bergé, depuis les années trente jusqu'à la veille de l'insurrection de 1947, permettra de mettre en valeur ce mode de circulation verticale du *hasina* à la recherche de moyens de s'adapter à des solidarités horizontales, nouveautés introduites par la culture démocratique.

À la suite de la manifestation du 19 mai 1929 dans les rues de Tananarive, et à laquelle n'avait pas participé Jean Ralaimongo, celui-ci fut envoyé en résidence fixe pour une période de cinq ans (1930-1935) à Port-Bergé, alors une petite bourgade rurale qui autrement ne l'aurait peut-être pas connu.

Durant son séjour au bout du monde, Ralaimongo y fut qualifié d'*Ingahibe* (littéralement en anglais *big man*), titre honorifique destiné aux chefs de lignage

76. La figure du martyr est très vite passée dans la culture politique. Un rapport du 2<sup>ème</sup> bureau de l'État-major daté du 29 juillet 1948 présente le dirigeant local du MDRM (Mouvement Démocratique de la Rénovation Malgache) dans la province de Fianarantsoa, initialement instituteur devenu chef de guerre : « Le mysticisme dont sont empreints tous les papiers émanant de Radaoroson, la ferveur quasi religieuse qui transparait de nombreuses lettres adressées au Kambony (?) montrent [...] l'ancien chef de la rébellion dans le sud sous un jour nouveau. De l'avis unanime des traducteurs, Radaoroson, se sachant perdu, n'aurait pas craint de prendre toute la responsabilité de la rébellion à son compte et se transformer ainsi en martyr national de l'espèce Jeanne d'Arc », Archives de la République de Madagascar (ARM), Antananarivo, D 875.

tsimihety. Quoique ancien esclave affranchi donc encore stigmatisé par l'impureté rattachée à la servilité, il y bénéficia des égards liés au statut de *big man* auquel nourriture et honneurs sont dus. En retour il dispense conseils et protection, figure classique. Le républicain qu'il fut s'exprimait ainsi :

« Tout le temps que je serai ici, vous n'aurez rien à craindre [...] parce que je ferai partir en exil tous les fonctionnaires qui vous dérangeront. Vive Ralaimongo, vive Ravoahangy, vive Dussac. Ne dites plus " Vive la France " car vous constatez vous-mêmes comment le gouvernement français vous traite en esclaves [...] Vous avez vu comment j'ai fait déplacer l'ancien chef de district qui était ici [...] Je suis votre grand taureau ».

Pour l'administrateur colonial local, Ralaimongo était en train de monter un réseau de « pouvoir en double »<sup>77</sup> :

« Le 10 mai 1932, me trouvant à la terrasse de l'hôtel où je logeais, (écrit-il), je vis un garde indigène qui surveillait une corvée, présenter les armes à Ralaimongo. Dès le début de ma gestion, j'eus la très nette impression que les fonctionnaires indigènes ou bien étaient à la dévotion de Ralaimongo ou en avaient une telle peur qu'ils en étaient incapables du moindre geste d'autorité. Ralaimongo était en fait le véritable chef, renseigné d'une façon parfaite des moindres gestes du chef de district alors que je ne pouvais pas obtenir le moindre renseignement sur ses agissements.

De tout ce qui précède, il résulte que Ralaimongo possède une véritable organisation dans le district et dans les circonscriptions voisines qui le tient au courant des moindres gestes de l'administration. Ces gestes interprétés par J. Ralaimongo sont présentés aux indigènes par ses lieutenants sous la forme la plus avantageuse à la propagande à laquelle il se livre. Cette organisation comprend de nombreux fonctionnaires indigènes ».

Pour l'administration, il s'agissait d'une véritable organisation en état de produire des injonctions sociales plus légitimes que celles de l'État colonial, car capable de susciter « crainte, dévotion (et) chef ». De plus, des mécanismes de régulation efficaces confortent ces injonctions :

« Ces (militants) profitent de l'influence de leur maître pour exiger des indigènes des sommes souvent importantes, promettant la prompte réalisation de leurs désirs. Je crois que l'on peut attribuer au mécontentement de quelques indigènes qui, ayant donné de l'argent, n'ont rien obtenu, l'incendie de la case de Rasova qui mourut quelques jours après ».

Les liens entre les différentes composantes de cette organisation sont difficilement compréhensibles uniquement en termes de dominants/dominés. Néanmoins, la structure verticale des liens est conditionnée par le sens de la circulation du *hasina*. L'invitation de certains militants à pourvoir avec abondance Ralaimongo et ses militants d'alcool et de nourriture lors d'une cérémonie de présentation de vœux tenue « un peu à l'écart » et abondamment fournie en viande est l'illustration de la « connivence des masses envers les rites

---

77. F. Raison-Jourde, « Le pouvoir en double », in *Politique Africaine*, n° 86, 2002, p. 46-67.

du pouvoir »<sup>78</sup>. La cérémonie semble être une réplique de celles organisées, pour la même occasion mais par les autorités administratives.

À la même époque, le militant qui ne se déplaçait qu'en palanquin, à l'instar des administrateurs coloniaux, ne dédaignait point les femmes qualifiées de moustiquaires, fournies par les villageois aux représentants de l'autorité de passage<sup>79</sup>. Ces pratiques préfigurent celles des partis de gouvernement qui se succéderont dans les différentes républiques comme au cours des grandes messes collectives.

En tout cas à Port-Bergé dans les années 1930, de cette connivence sortit un réseau de militants particulièrement actifs<sup>80</sup> et qui resta opérationnel jusqu'en 1946 au moins. En effet, quinze ans après le départ de Ralaimongo de Port-Bergé et ce en dépit de la coupure de la Deuxième Guerre mondiale, la section locale du MDRM (Mouvement Démocratique pour la Rénovation Malgache) reste redevable des actions de ces militants de l'entre-deux-guerres. Un rapport administratif note :

« ...une énergique action administrative et judiciaire a été menée contre eux et on pouvait croire que, depuis quelques années, les idées de Ralaimongo étaient entrées dans l'oubli. C'était une erreur et il semble bien qu'elles n'aient attendu qu'une occasion pour se manifester de nouveau [...] Cette occasion a été fournie par la propagande électorale et on a pu constater que pratiquement toutes les anciennes relations de Ralaimongo avaient fait campagne pour Raseta<sup>81</sup>. Un fait très significatif à cet égard c'est que, lors du passage de Jules Ranaivo à Port-Bergé, une très nombreuse assistance était venue au bazar et avait non seulement acclamé le nom de Ralaimongo mais encore observé une minute de silence pour rappeler sa mémoire... Le district peut être considéré comme l'un de ceux où le MDRM a travaillé le plus. Le nombre des adhérents et des sympathisants à ce parti (dans la région) ne doit pas être éloigné de 6 000 »<sup>82</sup>.

Ce continuum<sup>83</sup> est le résultat d'une « performance institutionnelle » élevée, donc de l'établissement réussi de la confiance tout le long de la chaîne de gouvernement dans cette région. La communauté ainsi constituée est d'abord une communauté morale centrée autour de vertus qui caractérisent un vouloir agir ensemble : elles sont rassemblées autour de l'anticolonialisme. Le consensus sur ces valeurs, souvent implicites, permet au *hasina* de circuler.

78. A. Mbembe, « The Banality of Power and Aesthetics of Vulgarly in Postcolony », in *Public Culture*, IV, n° 2, 1992, p. 1-30.

79. Le 10 mars 1947, à quelques jours de l'insurrection, le député nationaliste Rabemananjara, de passage à Ilaka, reçut de la délégation locale de son parti, le MDRM, « une liasse de billets » tandis que « des femmes en délire » chantèrent et dansèrent pour lui (ARM, D. 869).

80. CAOM, Province de Majunga (PM), 0570.

81. Candidat du MDRM, à plusieurs reprises, ce dernier y remporta les différentes élections en dépit de l'opposition des rois et des reines sakalava et autres notables ainsi que des manipulations des listes électorales par les autorités coloniales.

82. CAOM, PM 0567.

83. Au début des années 1970, conduites par Monja Jaona et son parti le MONIMA (*Madagasikara Otronin'ny Malagasy*), les manifestations paysannes dans le Sud de Madagascar semblent s'inspirer en droite ligne de ces militants de l'entre-deux-guerres.

La crise de confiance naît lorsque la circulation du *hasina* est brisée et partant lorsque les institutions n'arrivent plus à formaliser ces valeurs ou entrent en contradiction avec celles-ci. L'assassinat de Rasova (un des lieutenants de Ralaimongo à Port-Bergé) montre que des institutions de régulation sont en marche et prennent en compte l'entorse à ces « vertus civiques », empêchant l'émergence de mécanismes extra constitutionnels. La crise de confiance est d'abord une crise morale, une rupture de la circulation du *hasina*.

Mais le *hasina* continue de circuler de manière verticale dans ce cas précis. Le *big man* et sa suite ne sont qu'une réplique d'un système existant. Il ne semble pas possible d'imaginer un autre système gouvernement. Ralaimongo, pourtant pétri des valeurs démocratiques et républicaines, ancien instituteur formé aux normes de la III<sup>ème</sup> République, ancien esclave délivré par la colonisation libératrice et civilisatrice, franc-maçon etc... n'a pas pu échapper aux pesanteurs du politique. L'adaptation du militantisme des années 1930 aux valeurs politiques locales s'est opérée de telle sorte que pour faire sens aux uns et aux autres, le processus d'hybridation a préservé la circulation verticale du *hasina*.

L'une des conséquences négatives de cette compromission (en dépit de la réelle conviction<sup>84</sup> des militants qui souvent la payèrent de leur personne<sup>85</sup>) fut qu'il a été difficile aux organisations anticolonialistes de l'après Deuxième Guerre mondiale d'imaginer l'indépendance (avec le concours des concernés) avec un contenu autre que celui proposé par les anciens colonisateurs ou, à tout le moins, sa contrepartie : le modèle soviétique. En effet, le *hasina* est resté un système de légitimation des liens entre gouvernants et gouvernés et est incapable de circuler entre gouvernés. Malgré le fait que Ralaimongo et ses camarades restent les initiateurs de ces organisations qui sont à l'origine des solidarités horizontales (syndicats, journaux et autres associations), au XXI<sup>e</sup> siècle, les conditions de la circulation horizontale du *hasina* ne semblent pas réunies.

Au début du XXI<sup>e</sup> siècle, les organisations de la société civile bénéficient de l'attention de militants, souvent déçus de la politique traditionnelle. Mais elles ont du mal à trouver leurs marques dans cette configuration.

En dépit de la perception floue qui l'entoure, la « société civile » a suscité et continue de susciter beaucoup d'espoirs face à la méfiance envers les partis politiques<sup>86</sup> frappés de « dévitalisation »<sup>87</sup>. Elle serait la seule capable de

---

84. « Vive le 19 mai ! Vive la liberté et l'émancipation malgache ! Ce jour-là, les Malgaches ont notifié leur volonté de recouvrer leur entière liberté soit comme citoyens français soit comme citoyens malgaches, mais de n'être plus désormais des esclaves » in *Prolétariat malgache* du 20 mai 1938.

85. Durant son exil à Port-Bergé, Ralaimongo fut victime « d'eczémas infectés qui tuméfièrent sa jambe, de dyspnée d'effort, de congestion hépatique, de conjonctivite et de paludisme aigu ». CAOM, PM 0570, Rapport du médecin daté du 21 février 1935.

86. Voir par exemple M. Razafindrakoto, L. Razafimamonjy, D. Razafindrakoto & F. Roubaud, *Gouvernance et corruption à Madagascar : perceptions et réalité*, Afrobarometer, Briefing Paper n° 22, octobre 2005, p. 1.

87. S. Mappa, Editorial de la *Lettre du Forum de Delphe*, n° 63.

réveiller la démocratie en sollicitant la participation citoyenne. Cette affirmation s'inspire de ceux qui ont précédemment tenté d'en fixer les contours. Associative, la « société civile » serait la garantie contre la tyrannie de la majorité (conception de Tocqueville), elle pourrait être le bouclier de l'individu contre le caractère par essence hégémonique de l'État (Hegel, Gramsci) ou un bastion à prendre par les « intellectuels organiques » (Gramsci). Pour finir, les « activists » contemporains, pour reprendre une expression bien sud-africaine, généralement d'anciens militants de partis politiques, ont chargé l'expression d'un contenu combatif. Aussi à la suite de la dispute post électorale de 2002, un groupe de citoyens appuyé par une organisation basée en France, *le Consortium de solidarité avec Madagascar (Cdsm)* décide de tenter de fédérer toutes les ONG de Madagascar dans une *Plateforme commune des organisations de la société civile malgache* afin de faire participer les citoyens non seulement à la résolution de la crise qui a duré plusieurs mois mais surtout pour des actions de longue haleine<sup>88</sup>. « Le but (de la plateforme est) d'une part de rassembler et de structurer » la société civile malgache autour « d'une vision commune et d'un projet de société auquel aspire le peuple malgache. D'autre part, il s'agit de mettre en place les conditions... indispensables pour permettre à la société civile de devenir une véritable force incontournable dans l'élaboration, la mise en œuvre et le suivi de l'ensemble des stratégies, politiques, programmes et projets de développement à Madagascar qui doivent se situer en droite ligne de ce projet de société »<sup>89</sup>.

Les thèmes proposés à l'examen lors de la mise en place de la plateforme donnent une première idée de ce qu'est la société civile dans l'esprit des « activists ». En effet, six commissions devaient « approfondir les domaines critiques du développement à Madagascar et ... des thèmes tels que : Qu'est-ce que la société civile ? Politique et citoyenneté, Dette et développement, Mondialisation, OMC, Partenariat, Laïcité de l'État, Question foncière »<sup>90</sup>.

Du 20 au 25 juin 2005, plus de 400 délégués de plusieurs associations ou regroupements d'ONGs se réunissent au sein de la *Convention des organisations de la Société civile malgache (OSCM)* à Antananarivo. La Convention adopte la *Charte commune des organisations de la Société civile de Madagascar (Dina)*. Celle-ci définit la « société civile » comme une « entité indépendante de l'État, du système politique professionnel et du secteur économique privé ». Aussi ample qu'elle soit, la définition n'en exclut pas moins le milieu économique<sup>91</sup> et se tait sur les Églises. Pourtant, la Convention spécifia clairement que : « la Société civile fait de la politique [...] de la politique citoyenne, bien sûr ! »...

88. *L'Express de Madagascar* du 30 décembre 2003.

89. *Ibidem*.

90. *Ibidem*.

91. Les partisans du libéralisme économique aux États-Unis incluent l'économie de marché dans la société civile et à Madagascar, les organisations patronales avaient poussé les protagonistes en froid à s'entendre lors de la dispute post-électorale de 2002. De même Ravalomanana, le président de la République élu en 2002 est issu du milieu patronal et des Églises, c'est-à-dire de la société civile.

La plateforme affiche ainsi des ambitions très élevées puisque la Société civile ainsi organisée « compte jouer pleinement son rôle dans le développement durable du pays, la réduction de la pauvreté, l'instauration de la démocratie et la lutte contre la corruption ». Environ 1 300 associations et ONG malgaches rejoignent la plateforme, certaines existent depuis au moins une dizaine d'années<sup>92</sup>. Sur le papier, le projet se présente très positivement. À tel point que les bailleurs de fonds internationaux<sup>93</sup> vont rapidement apporter leur contribution. Pour le Programme des Nations Unies pour le Développement, la plateforme devrait être un forum de dialogue et d'échange entre les associations membres<sup>94</sup>. Dans le même état d'esprit, plusieurs missions diplomatiques<sup>95</sup> voient dans cette tentative un pas décisif vers la consolidation de la démocratie.

Les promoteurs et les observateurs extérieurs qui ont contribué à la mise en place de ce vaste regroupement, sont partis du constat selon lequel « la société civile malgache est vraiment discrète. Alors qu'elle...devrait s'exprimer à haute voix, même dans sa multiplicité, sur les grandes questions qui se posent actuellement. ...l'inflation, la corruption, la disparition ou l'insuffisance de services publics, la place et le rôle de l'État [...] (Mais) la société civile n'est pas un parti politique et ne doit pas agir comme tel »<sup>96</sup>. La Société civile donc n'est pas destinée à s'emparer du pouvoir politique.

Mais il faut bien le dire, la plateforme est restée bien en deçà de ces ambitions et l'enthousiasme initial semble être tombé. Elle est, par exemple, restée muette sur les grands débats qui agiterent la société malgache à la veille des élections présidentielles du 3 décembre 2006 comme par la suite. À tout le moins, faut-il lui accorder le bénéfice d'une trop récente création.

En tout cas dès 2005, le scepticisme de certains bailleurs semblait de mauvaise augure :

« Les plateformes sectorielles qui existent à Madagascar présentent une valeur ajoutée importante, comparée à celle d'une plateforme nationale qui prétend regrouper tous les secteurs de la société civile. En effet, les plateformes sectorielles disposent d'une base d'adhérents plus large et bénéficient d'une crédibilité issue des programmes et des projets qu'elles mettent en œuvre sur le terrain depuis de longues années. Ainsi, au niveau national, on trouve, par exemple, une plateforme regroupant les organisations de femmes (VR3), une

92. Il en est ainsi du réseau DRV (Comité de Concertation et de Coordination des Associations et Ong-Femmes de Madagascar) fondé officiellement en 1995 et qui compte plus de 600 associations, communautés de base, collectifs implantés sur l'ensemble de l'Île et travaillant dans divers secteurs. Ou encore de l'organisation *Taratra*, fondée en 1994, qui travaille dans le développement rural intégré avec les couches les plus défavorisées, et enfin du Comité National pour l'Observation des élections et l'éducation des citoyens (CNOE/KMF), ONG prestigieuse et combative, créée en 1989 et qui fut l'une des premières à combattre les fraudes électorales.

93. Le Comité DRV est accrédité auprès des Nations Unies depuis 1995 et auprès de la CNUCED depuis 2001, *L'express de Madagascar* du 30 décembre 2003.

94. [http://www.snu.mg/new/sites/pnud/article.php?article\\_id=342&lang=fr](http://www.snu.mg/new/sites/pnud/article.php?article_id=342&lang=fr)

95. Voir le site internet de la mission américaine, par exemple <http://www.usmission.mg/hrdmc2005fr.htm>.

96. *La Gazette de la Grande Île*, 15 mai 2004.

plateforme axée sur l'environnement et le développement (COMODE), une plateforme sur l'éducation civique (CNOE), une plateforme sur les droits humains (UNA civiles), etc. »<sup>97</sup>.

Néanmoins, « ...aucune de ces plateformes, en dépit d'une certaine crédibilité, n'est à ce jour financièrement viable et [...] toutes bénéficient du soutien financier d'un bailleur souvent extérieur ».

Deux secteurs uniquement trouvent grâce auprès de l'observateur : le secteur économique privé (exclu de la charte de la plateforme) et les Églises historiques (peu visibles dans la mise en place de la plateforme).

« Le secteur privé<sup>98</sup> représente indéniablement la composante la plus efficace [...], la mieux structurée des acteurs non étatiques. Les opérateurs économiques ont largement accompagné l'émergence des acteurs non-étatiques sur la scène publique malgache au début des années 90, y trouvant une nouvelle occasion de protester contre la mainmise que l'État exerçait sur l'économie. Le secteur privé a ainsi opté pour une politique de main tendue à l'égard des pouvoirs publics, et il affiche une volonté de partenariat avec l'État pour la formulation et l'exécution de programmes économiques fondés sur le libéralisme ».

De même :

« Les églises font [...] partie intégrante du paysage malgache et, si leur influence réelle est impossible à quantifier, leur présence est incontournable. D'ailleurs, grâce à leur structuration et à leurs réseaux particulièrement développés, elles représentent la seule entité de la société civile à disposer d'une assise sociologique [...] large. Les associations et les organisations confessionnelles dominent par conséquent le tissu associatif malgache, et les églises gèrent, par leur intermédiaire, une partie croissante des systèmes d'éducation et de santé. Ainsi s'expliquent le poids considérable de l'église dans la vie politique malgache et l'importance de la Fédération des églises chrétiennes de Madagascar, devenue au cours des années un interlocuteur incontournable dans les débats politiques »<sup>99</sup>.

Le constat est sans appel et on a une première indication sur l'élaboration de « l'influence réelle des Églises historiques » : l'élection du vice-président de l'Église de Jésus-Christ à Madagascar (regroupement des Églises protestantes ou FJKM) comme Président de la République de Madagascar en 2002. Il est en même temps l'un des plus dynamiques capitaines d'industrie de l'Île tandis que la FJKM est une des quatre composantes du Conseil œcuménique des Églises Chrétiennes de Madagascar (FFKM).

97. C. Valette, *Les acteurs non étatiques à Madagascar. De l'appui au développement local à l'appui à la gouvernance*, ECDPM Centre Européen de Gestion des Politiques de Développement, 2005 ([http://www.ecdpm.org/Web\\_ECDPM/Web/Fr\\_Content/Navigation.nsf/index2?readform&http://www.ecdpm.org/Web\\_ECDPM/Web/Fr\\_Content/Content.nsf/vwDocID/BAC11D20B22964E3C125700A00393412?OpenDocument](http://www.ecdpm.org/Web_ECDPM/Web/Fr_Content/Navigation.nsf/index2?readform&http://www.ecdpm.org/Web_ECDPM/Web/Fr_Content/Content.nsf/vwDocID/BAC11D20B22964E3C125700A00393412?OpenDocument)).

98. Représenté par le Groupement des entreprises de Madagascar (GEM), le Syndicat des industries de Madagascar (SIM), l'Organisation des opérateurs économiques de Madagascar (Fivmpama) et le Conseil national économique et social (Conecs).

99. C. Valette, 2005.

Ce qui constitue une confusion entre *imperium* et *sacerdotum* pour les partisans de la laïcité, représente « la fin de l'Histoire » pour les libéraux du XXI<sup>e</sup> siècle. La combinaison des deux à Madagascar semble plus la résultante de l'histoire que celle du hasard. Car c'est des deux secteurs les plus autoritaires de la société civile, du moins les plus hiérarchisés, que semble s'inscrire en filigrane une possible redéfinition de la circulation du *hasina*.

Dans les deux cas, des valeurs préétablies sont appelées à devenir des normes de définition de la politique de l'État d'une part et progressivement des normes de comportement des dirigeants politiques d'autre part.

## Conclusion

Tout comme l'universel « besoin d'État », c'est-à-dire celui de vivre dans une *Eunomia* garante de la confiance, le *hasina*, élément essentiel dans la légitimation du pouvoir dans la pensée politique malgache, même considéré comme une « prison de longue durée », n'en est pas moins soumis à l'histoire. En ce sens, il est l'une des composantes de l'instauration de la confiance dans le sens du terme *trust* au sein de la société.

Au terme de ces réflexions, il est permis d'esquisser une ébauche<sup>100</sup> de l'histoire des liens du *hasina* avec la confiance.

Initialement « attribut des êtres ou des choses [...] défini comme la possibilité d'avoir un effet sensible sur d'autres êtres »<sup>101</sup>, le *hasina* fut utilisé par les pouvoirs monarchiques dominants. Ceux-ci ont cherché à l'accumuler pour légitimer leur position et tenter d'incarner le collectif.

Ce faisant, ils ont déplacé le caractère sacré « imputrescible » du collectif et de la confiance au *hasina* vers la personne du souverain transformée dans l'opération en incarnation de l'État. La confiance générée par les institutions royales dans leur gouvernance quotidienne comme la circulation du *hasina* se déroulera de manière verticale. Le gouvernement de l'homme primera sur celui de la *polis*.

Le sacré, initialement diffus, se concentre par la même occasion dans la royauté dont les appareils considérés peuvent être rapprochés de l'État wébérien qui, ailleurs, est le garant de l'instauration de la confiance.

Le christianisme auquel s'articulent les traditions démocratiques mais aussi les forces économiques nouvelles de la fin du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècles ne semblent pas avoir modifié en profondeur ces configurations.

Les conditions de la création de la confiance entre militants et populations malgaches face au fait colonial expliquent pour partie cette situation. Héritant de procédés de légitimation qui datent de la période monarchique, les premiers

100. Je reprends ici quelques lignes directrices suggérées par L. Jacquier-Dubourdieu, « Représentation de l'esclavage et conversion : un aspect du mouvement du réveil à Madagascar », in *Cahiers des Sciences Humaines*, XXXII, n° 3, 1996, p. 597-610.

101. A. Delivré, *L'histoire des rois de l'Imerina, interprétation d'une tradition orale*, Paris, Klincksieck, 1974, p. 145.

n'ont pas pu les adapter aux modes de fonctionnement de solidarités horizontales, limitant ainsi la mobilisation de tous dans les dynamiques de refondation de la société. La démocratie malgache du XXI<sup>e</sup> siècle reste donc dans l'absolu la meilleure manière de mobiliser les énergies de tous en faveur de tous. C'est en effet, le cadre idéal d'une circulation multidirectionnelle du *hasina* et de la confiance dans toutes les composantes de la société, même si, jusqu'ici, d'après Rémi Ralibera, sa pratique laisse à désirer<sup>102</sup>.

---

102. R. Ralibera, 2008, p. 204.

## Annexes

Graphique 1 : Évolution de l'Aide publique au développement à Madagascar de 1984 à 2004.

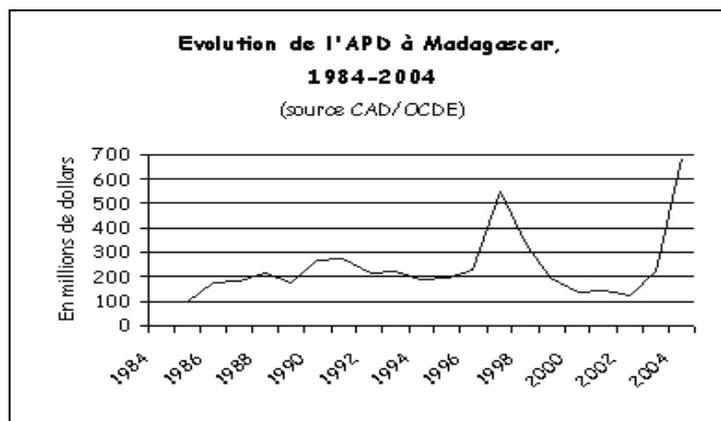
Source : <http://www.diplomatie.gouv.fr/>.

Tableau 1: Pourcentage obtenu en 2002 par chaque candidat et par province

Province	Ravalomanana Marc	Ratsiraka Didier	Razafimahaleo Herizo J.	Zafy Albert	Rajakoba Daniel	Rajonary Patrick R.
Antananarivo	63,43	30,35	2,39	1,34	1,22	1,29
Antsiranana	31,01	36,63	2,54	26,94	1,65	1,24
Fianarantsoa	40,97	42,76	7,44	4,60	2,12	2,12
Mahajanga	47,11	37,39	4,24	6,45	2,85	1,96
Toamasina	28,84	62,52	2,43	3,67	1,31	1,24
Toliara	31,37	47,27	10,18	6,25	2,93	2,00
Total	46,44	40,61	4,27	5,34	1,77	1,57

Tableau 2 : Pourcentages comparés des résultats des votes en 2002 :  
CNE, CNOE et KMMR.

	CNE	CNOE	KMMR
Didier Ratsiraka	40,4	37,7	35,7
Marc Ravalomanana	46,6	50,5	52,2

Source : R. Marcus, *Political Change in Madagascar Populist Democracy or Neopatrimonialism*, paper n° 89, August 2004, ISS.

## Aux origines des Zwam : les jeunes des bas quartiers de Tananarive de l'entre-deux-guerres jusqu'à 1972

Jean-Roland RANDRIAMARO\*

À Madagascar il est coutumier d'associer les Zwam<sup>1</sup>, Zatovo (ou Zalé) Western Amicale Malagasy, c'est-à-dire Amicale des jeunes de western, et le mouvement populaire de mai 1972. Ce mouvement de contestation scolaire et étudiant fut à l'origine de la chute de la Première République. Au cours des affrontements violents du 13 mai entre les Zwam et les FRS (Forces Républicaines de Sécurité), ces jeunes déshérités de la périphérie de Tananarive firent face à cette police armée qui avait pour habitude de les harceler, surtout lors des rafles de contrôle d'identité : « Certains représentants des Zwam, stratèges improvisés, ont été en première ligne pour protéger les étudiants contre les FRS au mépris de leur vie puisqu'il y eut des morts et des blessés de leur côté »<sup>2</sup>.

En réalité, ces bandes de jeunes marginaux existaient au moins depuis les lendemains de la Deuxième Guerre mondiale dans plusieurs quartiers populaires de la capitale : Isotry en premier, mais aussi Antohomadinika, Andranomanalina, Andavamamba, Anosipatrana, Anosibe, Ambohimanarina, Andohatpenaka, etc. Les inondations de 1959 et leurs conséquences dans ces quartiers, amplifieront le phénomène. Et bien avant « mai 1972 », ces bandes étaient présentes déjà sur la scène politique tananarivienne. Selon F. Raison-Jourde, ces jeunes d'ascendance servile dénommés Zalé « se définissent ainsi par identification aux Alliés de la Seconde Guerre mondiale, héros positifs cinématographique »<sup>3</sup>.

---

\* Université de Toamasina.

1. On disait aussi que le « A » signifiait andevo, descendant d'esclaves, qualité revendiquée par ces jeunes, cf. *GIMOI* (Groupe d'Information sur Madagascar et l'Océan Indien), 3 juillet 1972.
2. F. Raison-Jourde, « Les Zwam, qui sont-ils ? Que veulent-ils ? », in *Réalités malgaches*, n° 22, 16-30 juin 1972, p. 26-28. Jean-Pierre et Françoise Raison-Jourde écrivaient souvent dans ce journal bimensuel (cf. bibliographie de Françoise Raison-Jourde).
3. F. Raison-Jourde & J.-C. Rabeherifara, « Identité, contestation et métissage : la chanson malgache dans les années 1970-1980 » in M. Chastenet & J.-P. Chrétien (dir.), *Entre la parole et l'écrit. Contributions à l'histoire de l'Afrique en hommage à Claude-Hélène Perrot*, Paris, Karthala, 2008, p. 171-202.

Le Zalé est un jeune *mainity*, c'est-à-dire descendant de famille d'esclaves, peu scolarisé, sans travail, vivant dans les quartiers populaires de Tananarive. Il a ses propres représentations et pratiques. Cette « société dans la société » se caractérise d'abord par le culte de la violence et de la force physique. Le Zalé se doit de pratiquer la boxe et le rugby. Le monde Zalé possède un langage particulier ainsi qu'un véritable code d'honneur et de conduite qui méprise la lâcheté et la trahison. Le Zalé est féru de cinéma, une grande source d'inspiration<sup>4</sup>. Vivant d'expédients, il lui arrive aussi de vendre sa force aux partis politiques<sup>5</sup>.

Nous parlerons ici de la présence politique de ces « bandes de voyous et de pillards » de la capitale, comme les qualifient certains nantis<sup>6</sup>, au moment de l'Indépendance de 1960. Dans la première partie, il sera question du retour des exilés politiques à la veille des fêtes de l'Indépendance, un événement émaillé de quelques « troubles ». Nous nous livrerons, dans la seconde partie, à une analyse sociologique de cette catégorie de jeunes.

### **Le retour des exilés**

Au lendemain de la loi-cadre de 1956, le débat politique se focalisa sur l'amnistie et le retour au pays des exilés politiques. Des fêtes de l'Indépendance, on ne retient généralement que les cérémonies grandioses et la liesse populaire à travers toute l'Île. Or des moments moins réjouissants eurent aussi lieu, notamment dans la capitale.

#### *Les incidents du 20 et du 21 juillet*

Depuis les promesses faites par le Général de Gaulle en août 1958, le sort des ex-députés devint la préoccupation majeure de toute la population malgache. Élus députés depuis 1945, Ravoahangy et Raseta ont été condamnés à mort en octobre 1948 par la cour criminelle de Tananarive au même titre que Rakotovo Martin, Tata Max, Joël Sylvain et Rakotoarisaona, autres figures historiques du MDRM<sup>7</sup>, à la suite de l'insurrection du 29 mars 1947. Leur peine est commuée en juillet 1949 en détention à perpétuité dans une enceinte fortifiée. Ils sont déportés successivement à Mohéli et à Calvi. Rabemananjara, condamné aux travaux forcés à perpétuité, fut envoyé au bagne de Nosy Lava

4. Sur l'appropriation de figures de virilité issues du cinéma américain cf. J. Burns, « John Wayne on the Zambezi : Cinema, Empire, and the American Western in British Central Africa », in *The International Journal of African Historical Studies*, XXXV, n° 1, 2002, p. 103-117.

5. Kama, « ZOAM : Zalés, Grandeurs et misères des rois de la nuit », in *Rotaka*, n° 1, 12 juillet 1972, p. 3-4 ; J.-R. Randriamaro, « L'émergence politique des *mainity* et *andevo* au XX<sup>e</sup> siècle », in I. Rakoto (éd.), *L'esclavage à Madagascar : Aspects historiques et résurgences contemporaines*, Institut de Civilisations-Musée d'Art et d'Archéologie, Antananarivo, 1997, p. 357-377.

6. *Lumière*, 11 juin 1972.

7. Le Mouvement Démocratique de la Rénovation Malgache, fondé en février 1946 à Paris.

puis incarcéré à la prison des Baumettes à Marseille. En mars 1956 une loi d'amnistie les libère mais ils sont astreints à résider en France. Le 20 juillet 1960, Ravoahangy, Raseta et Rabemananjara rentrent enfin au pays, accompagnés depuis Paris par le président de la République malgache en personne.

L'accueil réservé à ses « héros » par les Malgaches est aussi émouvant qu'impressionnant. Plus de 50 000 personnes sont venues les attendre à leur descente d'avion. *Imongo vaovao*, l'organe officiel de l'AKFM<sup>8</sup>, donne un compte-rendu enthousiaste de l'arrivée du président de la République et des anciens parlementaires du MDRM ainsi que de l'accueil délirant par la foule depuis l'aéroport d'Arivonimamo jusqu'à l'Hôtel de Ville de Tananarive<sup>9</sup>.

Un autre quotidien, plutôt indépendant, abonde dans le même sens pour décrire l'accueil exceptionnel réservé à Philibert Tsiranana et aux trois « martyrs » : « les mots sont impuissants pour dire les acclamations des dizaines de milliers de personnes venues à leur rencontre ; Arivonimamo regorgeait de gens venus de centaines de kilomètres à la ronde. Au retour, les voitures formaient un cortège ininterrompu de 10 km »<sup>10</sup>. Sur le parcours, une foule s'est massée au bord de la route : 2 000 personnes à Imerintsiatosika, 1 000 à Fenoarivo.

La fête se poursuit dans la capitale. En fin d'après-midi, après la réception au palais présidentiel, les ex-parlementaires sont à l'honneur à l'Hôtel de Ville où une foule évaluée à 20 000 personnes les accueille avec une formidable ovation. Mais, à la fin de la cérémonie, l'atmosphère se dégrade subitement à la suite d'un accrochage entre la foule et les forces de l'ordre : « Lorsque l'assistance a commencé à s'en prendre aux agents de la brigade de Police Générale, ceux-ci se sont réfugiés dans l'Hôtel de Ville ; néanmoins, les pierres continuent à tomber sur les vitres de la Mairie »<sup>11</sup>. Face à ces déchaînements, les forces de l'ordre ripostent par des grenades lacrymogènes.

À partir de ce moment, la situation dégénère. Des groupes de jeunes armés de gourdin et de pierres cassent les vitres des maisons et des voitures des alentours tout en livrant bataille aux forces de l'ordre. Après le retrait de ces dernières, la centaine de jeunes manifestants « se dirigèrent vers l'autre aile de l'avenue de Libération où ils lapidèrent plusieurs maisons de commerce et des restaurants, dont l'Opéra Tabac, la Maison Gautier, l'Hôtel de France... »<sup>12</sup>. À l'arrivée des éléments de la gendarmerie, vers 20h30, ces jeunes émeutiers se sont dispersés, chantant l'hymne national malgache. Avec 27 blessés dont 12 policiers et d'innombrables dégâts matériels, le bilan des affrontements est lourd.

8. *Antokon'ny Kongresin'ny Fahaleovantenan'i Madagasikara* ou Parti du Congrès de l'Indépendance de Madagascar.

9. *Imongo vaovao*, 21 juillet 1960.

10. *Matsilo*, 21 juillet 1960.

11. Centre des Archives Diplomatiques de Nantes (CADN), 18, Note au sujet de la Réception des trois ex-parlementaires à l'Hôtel de Ville de Tananarive le 20 juillet, 22 juillet 1960.

12. CADN, 18, Extrait des bulletins de L'Agence Malgache de Presse, 21 juillet 1960.

De plus, de nouveaux incidents surviennent le lendemain soir, rue Amiral-Pierre à proximité du carrefour des « Quatre Chemins », à la sortie d'un culte organisé au temple d'Ambatonakanga en l'honneur des trois anciens parlementaires : prise à partie d'automobilistes par quelques centaines de jeunes gens, saccage d'une vingtaine de voitures. Mais cette fois il n'y aura pas, comme la veille, d'affrontements directs avec les forces de sécurité. Cette légère accalmie est le résultat du renforcement du dispositif policier dans la ville, en particulier autour du temple.

Comment interpréter ces faits ? On note chez la majorité des observateurs et responsables une tendance manifeste à les minimiser. Le contexte politique local, dominé par une indépendance toute récente, explique en grande partie cette volonté de dédramatisation.

#### *Événement ou épiphénomène ?*

La première explication avancée est la thèse d'actes crapuleux non-prémédités. Elle est privilégiée par la police et la gendarmerie pour qui ces incidents sont des actes de vandalisme perpétrés par des voyous : « l'insuffisance notoire des forces de police mises en place et l'emploi tardif des réserves ont assuré l'impunité aux éléments de désordre qui ont ainsi pu tenir la rue »<sup>13</sup>. Les services de police affirment avoir identifié, parmi les casseurs et agresseurs, « maints jeunes voyous faisant partie d'associations telles que Blouson Noir, Vautour, Fanihy qui se singularisent de temps en temps par des actes de vandalisme »<sup>14</sup>.

La presse française et une minorité de journaux en langue malgache vont dans le même sens. Sous un titre très provocateur, *L'Avenir malgache* fustige vivement l'action de jeunes voyous « molestant les passants, saccageant des vitrines, brisant les glaces de voitures en stationnement »<sup>15</sup>. Le journal *Ny Vahoaka*, quant à lui, approuve les mesures prises par le gouvernement « en vue de châtier la lie du peuple qui s'est rendue coupable d'actes de vandalisme mercredi et jeudi derniers »<sup>16</sup>.

La seconde thèse se soucie peu des « casseurs » et rejette sur les forces de l'ordre la responsabilité de cette effervescence. La plupart des journaux en langue malgache rendent les policiers, en particulier les Africains, seuls responsables des troubles. Pour *Imongo vaovao*, « le comportement brutal de certains agents de police vêtus de bleu foncé a provoqué le mécontentement de beaucoup de personnes et a entraîné la foule à manifester son indignation contre la police »<sup>17</sup>. Le journal *Mandroso* dénonce également la brutalité des policiers dits sénégalais qui « ont frappé plusieurs personnes devant l'Hôtel de Ville, sans

13. CADN, 18, Rapport du gendarme principal de classe exceptionnelle Gignaud, 22 juillet 1960.

14. CADN, 18, Note au sujet de la Réception à l'Hôtel de Ville de Tananarive le 20, 22 juillet 1960.

15. « Les commandos à l'œuvre », in *L'Avenir malgache*, 22 juillet 1960.

16. *Ny Vahoaka*, 22 juillet 1960.

17. *Imongo vaovao*, 21 juillet 1960.

se préoccuper s'il s'agissait de femmes, de vieillards, d'enfants ou d'hommes, dont plusieurs sont tombés inanimés »<sup>18</sup>. Le quotidien nationaliste demande, en même temps, l'expulsion de ces troupes africaines. *Fanasina*, un hebdomadaire protestant, signale l'habitude qu'ont les policiers sénégalais de provoquer les spectateurs lors des manifestations sportives et la fréquence des affrontements à la fin des matchs<sup>19</sup>.

La diabolisation des policiers ouest-africains n'est pas le seul fait des journaux malgaches puisque l'administration y adhère également. Pour le commandant du groupement de gendarmerie de la capitale, les incidents « ont éclaté à la suite de l'intervention, quelque peu rude, de la Brigade Générale de Police, composée d'Africains »<sup>20</sup>. Les responsables civils sont aussi catégoriques. En rejetant toute préméditation et en insistant sur le caractère spontané des troubles, le directeur de l'Intérieur n'émet pas d'avis contraire. Pour les services de la Haute Représentation française, il faut y voir « un règlement de compte avec des Africains policiers »<sup>21</sup>.

En agissant ainsi, les uns et les autres ne font que reprendre à leur compte l'aversion des Malgaches pour les tirailleurs africains. Assimilés à des Sénégalais, les soldats ouest-africains sont perçus comme l'incarnation de la brutalité coloniale, dans la capitale en particulier. L'existence de nombreux stéréotypes négatifs liés aux « Sénégalais » témoigne de leur mauvaise image dans la conscience collective malgache<sup>22</sup>.

Mais la dimension politique est bien présente. Dans un langage très diplomatique, le Haut Commissaire Général le reconnaît en admettant « qu'il est possible que la réaction des jeunes malgaches n'ait pas été entièrement spontanée »<sup>23</sup>. Les jeunes manifestants entonnent l'hymne national malgache. Leurs victimes sont bien ciblées : des établissements et des ressortissants français. Des propos anti-français sont proférés. Lors des incidents du premier jour, le Café de Paris est épargné au dernier moment parce qu'un Européen parlant malgache exhorte au calme.

### *Les Zalé comme instrument politique*

Au cours des échauffourées d'Ambatonakanga, les conducteurs français sont conspués alors que les Malgaches sont acclamés. La communauté française est pessimiste et commence à paniquer. À Tamatave, l'inquiétude règne chez les créoles et les colons de l'intérieur. À Diego-Suarez, les milieux français

---

18. *Mandroso*, 22 juillet 1960.

19. *Fanasina*, 21 juillet 1960.

20. CADN, 18, Rapport du chef d'Escadron Mariani.

21. CADN, 18, Note pour le Haut représentant.

22. F. V. Rajaonah, « Malgaches et auxiliaires "sénégalais" à Antananarivo pendant la période coloniale », in D. Nativel & F. V. Rajaonah (dir.), *Madagascar et l'Afrique. Entre identité insulaire et appartenances historiques*, Paris, Karthala, 2007, p. 251-272 ; A. Ba, « Premiers jalons pour une histoire des tirailleurs "sénégalais" à Madagascar », in D. Nativel & F. V. Rajaonah, 2007, p. 221-250.

23. CADN, 18, Télégramme à Communauté Paris.

rapprochent les événements de Tananarive de ceux de l'ex-Congo belge. En France, des journaux établissent le même parallèle<sup>24</sup>.

Les voix malgaches, officielles ou non, sont particulièrement atones sur cette question. La presse malgache, si prompt et si proluxe pour dénoncer les dérives des policiers africains, fait l'impasse totale sur les sentiments anti-français des « jeunes voyous ». Le président de la République y fait une courte allusion dans son intervention à la radio en remerciant les Européens de n'avoir pas réagi. Le mutisme est compréhensible : il s'agit d'éviter de réveiller les vieux démons du 29 mars 1947.

Avec son cortège de tragédies, l'insurrection de 1947 va être à l'origine d'un traumatisme profond à Madagascar. La brutalité de la répression élargit le fossé entre les deux communautés française et malgache. Mais les cassures et les divisions sont également légion au sein de la population autochtone, d'où ce silence sur « 1947 » durant des années. Vingt ans plus tard, lors de la première commémoration controversée de l'insurrection en 1967, Ravoahangy perçoit encore cet événement comme un cauchemar qu'il faudrait vite oublier<sup>25</sup>.

La situation est suffisamment grave pour qu'un conseil de ministres extraordinaire se tienne au lendemain des deux journées de troubles. Le problème est surtout malgacho-malgache et a trait à la collaboration / compétition à laquelle se livrent depuis 1958 le PSD<sup>26</sup> du président de la République à l'AKFM du maire de la capitale, Richard Andriamanjato. Succédant dans la paroisse d'Ambohitantely au pasteur Ravelojaona, grand leader nationaliste de l'entre-deux-guerres, il se trouve depuis 1957 à la tête de l'un des plus prestigieux temples protestant de Tananarive. Il devient le premier président de l'AKFM en 1958, année de son accession à la tête de la mairie de la capitale.

Focalisée sur l'indépendance et la politique d'unité nationale, la stratégie de Tsiranana s'accompagne d'une mise en scène remarquable, en plusieurs actes. La première séquence date d'avril 1960 quand le Président ramène, tout seul, à Tananarive les accords signés à Paris le 2 avril qui donnent accès à la souveraineté. À la foule massée devant un podium aux abords du lac Anosy, il déclare : « Je vous apporte l'Indépendance »<sup>27</sup>. Nanti du statut de père de l'indépendance, le Président peut dorénavant s'associer à ses adversaires politiques directs.

À Tsimbazaza, devant le parlement, le président de la République passe au second acte, change de registre et le leitmotiv devient l'union : « Il faut oublier les querelles de nos ancêtres. Le Bon Dieu nous a donné la faveur d'avoir une unité naturelle. Les Malgaches doivent comprendre qu'ils ne forment qu'un peuple. Il faut consolider l'unité nationale : nous devons être unis comme un seul homme ; nous sommes tous des Malgaches ». La volonté de réconciliation

24. *Paris-Outre-Mer*, 28 juillet 1960.

25. F. Raison-Jourde, « Une rébellion en quête de statut : 1947 à Madagascar », in *Revue de la Bibliothèque Nationale*, n° 34, p. 24-32.

26. Parti Social Démocrate.

27. *Lumière*, 15 avril 1960.

et d'unité nationale se traduit par le souhait de Philibert Tsiranana de voir le retour au pays des exilés politiques du 29 mars 1947.

Au mois de mai, le chef de l'État annonce dans l'un de ses discours que les anciens députés pourraient rentrer à Madagascar après la proclamation solennelle de l'indépendance. Une précaution supplémentaire pour s'assurer le monopole des gains politiques du transfert de souveraineté. Mais, en attendant, il poursuit sa politique de collaboration avec ses opposants en ramenant au pays avec lui, le 4 juin, les autres exilés politiques<sup>28</sup>. L'accueil s'accompagne du même rituel festif et de propagande politique. Prenant la parole au nom des quatre exilés, Tata Max « remercie le Président Tsiranana qui a réalisé les aspirations du peuple malgache »<sup>29</sup>. Quant au professeur Siméon Rajaona, au nom du comité national d'accueil des condamnés politiques de France, il « a remercié le Président de la République d'avoir permis leur retour ».

Au mois de juillet, le transfert de pouvoir étant achevé, le chef de l'État peut se concentrer désormais sur le sort des ex-députés. D'autant plus que l'arrivée dans la Grande Île du premier contingent d'exilés a plutôt fragilisé les opposants, chaque parti voulant à tout prix s'attribuer l'exclusivité des services de ces grandes figures du MDRM. C'est dans ce climat de dysharmonie au sein de l'opposition que le président Tsiranana ramène avec lui au pays, à la veille de la célébration officielle des fêtes de l'Indépendance, les trois personnages phares du nationalisme malgache.

En se proclamant l'héritier du MDRM<sup>30</sup>, l'AKFM s'appuie également dans sa stratégie d'opposition sur le ralliement des anciens parlementaires. Dès 1959, le rapatriement des anciens députés est envisagé par le parti du pasteur Andriamanjato, mais la proposition ne fait pas l'unanimité. À la différence de Raseta, ses deux collègues pressentant une manipulation politique de la part du parti du maire de Tananarive sont plutôt réticents. Ravoahangy avance la non abrogation de l'arrêté de sa mise en résidence fixe en France pour refuser l'offre de l'AKFM. Quant à Rabemananjara, il y voit une manœuvre des communistes. En réalité, le désaccord est idéologique : « Raseta est porté vers le marxisme, Ravoahangy est socialiste, Rabemananjara a reçu une formation religieuse »<sup>31</sup>. En plus, Raseta a déjà opté pour l'AKFM alors que les deux autres sont en négociation avancée avec le PSD. D'ailleurs, Ravoahangy et Rabemananjara étaient au fait des concertations engagées par le gouvernement français avec le président Tsiranana pour régler définitivement le problème des exilés politiques malgaches. Ayant échoué dans sa tentative de récupération politique des anciens députés, le parti du maire de la capitale aurait-il décidé de contrarier l'initiative du président de la République ?

28. Il s'agit de Joël Sylvain, Tata Max, Augustin Rakotoarisaona et Rakotovoao Martin.

29. *Lumière*, 17 juin 1960.

30. F. Raison-Jourde, « Libération mémorielle ou réitération compulsive : "1947" dans les cultures politiques malgaches, 1956-1971 », in *Tsingy*, revue du CRESOI (Centre de Recherches sur les Sociétés de l'Océan Indien - Université de La Réunion) et de l'Association des Professeurs d'Histoire et de Géographie de Madagascar, n° 8, 2008, p. 67-79.

31. *Masolavitra*, 27 juillet 1959.

Mais l'AKFM est décidé à faire de son premier congrès prévu du 13 au 16 juillet 1959, un événement, sinon l'événement de l'année qu'on a fait coïncider avec les fêtes du 14 juillet. Ainsi, Raseta embarquera pour Tananarive sans ses deux compagnons de lutte, le 9 juillet. Mais il sera intercepté à Djibouti et ramené en Métropole. Et pourtant une forte délégation de chefs politiques, conduits par le pasteur Andriamanjato, était déjà présente à l'aéroport d'Arivonimamo pour l'accueillir<sup>32</sup>.

La police soupçonne fortement l'AKFM d'être le commanditaire des troubles de juillet 1960. Elle fait mention, entre autres, de la présence d'un membre de l'AKFM parmi les meneurs au cours de l'incident du temple protestant d'Ambatonakanga. La participation du chef de l'AKFM et de ses militants à cette cérémonie, somme toute interdite, est jugée suspecte : « À 19h25, Andriamanjato descendit du temple, parla aux manifestants qui lui firent une ovation et partit presque aussitôt en voiture »<sup>33</sup>.

Le président de la République condamne dans sa déclaration à la radio les agissements de « quelques voyous et imbéciles payés par des puissances étrangères, et notamment par les communistes pour créer des incidents »<sup>34</sup>. Les décisions prises par le gouvernement pour se prémunir d'éventuels désordres sont très impressionnantes : opérations de police dans les cinémas et dans certains quartiers de la ville connus comme terrain de recrutement des manifestants désœuvrés d'une part, suspension de toutes les réunions politiques de l'autre.

L'arrêté du ministre de l'Intérieur se concentre uniquement sur ce second point : « Est interdite jusqu'à nouvel ordre toute réunion politique en quelque lieu que ce soit et spécialement dans les édifices culturels, et organisée à l'occasion du retour à Madagascar des personnes exilées à la suite des événements de 1947 ».

L'église protestante, axe central du réseau AKFM, est clairement visée. En butte à une forte campagne de rumeurs et de calomnies, en dernier recours, l'AKFM décide de publier lui-même dans son organe officiel une lettre anonyme l'accusant d'être les auteurs des incidents, dans le but d'informer le public des manœuvres et attaques dont il fait l'objet.

L'ambassadeur de la Grande-Bretagne, un observateur plutôt indépendant, incrimine aussi l'AKFM. Dans cette bataille autour des exilés, il constate l'ascendant pris par le camp adverse en soulignant l'importante réception organisée tant à l'aéroport, sur la route de Tananarive, que dans la ville elle-même. Il fait aussi remarquer l'harmonie complète entre le président de la République et les anciens parlementaires : détermination de travailler en commun, volonté de poursuivre une étroite et amicale coopération avec la France, expression de gratitude pour le Général De Gaulle etc. Une situation qui ne peut que frustrer les extrémistes communistes. Se refusant à se prononcer clairement sur le degré d'implication de l'AKFM dans les récents incidents, le

---

32. *Imongo vaovao*, 11 juillet 1959.

33. CADN, Note au sujet de la manifestation du 21 juillet 1960 au carrefour des Quatre chemins.

34. *Imongo Vaovao*, 26 juillet 1960.

diplomate anglais est en revanche plus explicite quant à la suite des événements. Il n'exclut pas de nouveaux troubles où, cette fois-ci, le parti du pasteur Andriamanjato jouera le premier rôle : « En dépit de toutes les mesures de précautions prises par le gouvernement, il est possible que l'AKFM puisse, malgré tout, faire une tentative pour manifester contre ce qu'elle considère clairement comme la fausse formule de l'indépendance »<sup>35</sup>.

L'analyse de ses deux années d'existence ne plaide pas non plus en faveur du parti du maire de Tananarive.

En effet, l'AKFM n'en est pas à sa première démonstration de force. Il a déjà à son actif la manifestation du 8 juillet 1959, organisée au cours de la cérémonie de réception au stade de Mahamasina du Général de Gaulle venu présider une session du conseil exécutif de la Communauté. Des pancartes réclamant l'amnistie générale et l'indépendance intégrale avaient alors été brandies malgré l'interdiction décrétée par le gouvernement. Un drapeau rouge et blanc<sup>36</sup> fut même agité devant la tribune. Prenant la défense des manifestants, le journal pro-AKFM *Hita sy Re* interpella le ministre de l'Intérieur, initiateur du décret d'interdiction, avec des mots très durs : « Qui est-il, Monsieur Resampa pour avoir osé ainsi menacer la population de Tananarive ? C'est dans les localités éloignées de la Capitale que vous pourriez abuser du pouvoir que vous a donné la Constitution. N'oubliez pas que les nationalistes sont prêts à braver tous les coups »<sup>37</sup>.

Cette radicalisation de l'AKFM est officialisée au cours du congrès de juillet 1959, avec l'entrée massive des communistes au sein du bureau politique : Gisèle Rabesahala devient secrétaire général à la place d'Henri Razanatseheno. Le limogeage des modérés des instances dirigeantes est justifié par leur désapprobation de la contre-manifestation du stade de Mahamasina, lors du dernier passage du Général de Gaulle. Le ministère de l'Intérieur signale, de son côté, des actes de déstabilisation depuis les fêtes de la République d'octobre 1959 de la ville de Tananarive, sans plus de précision<sup>38</sup>. C'est dans ce contexte de radicalisation interne et de prise de contrôle du parti par son aile dure que l'AKFM va affronter le PSD à la veille de l'Indépendance.

En dernière analyse, les incidents du 20 et du 21 juillet s'intègrent dans une entreprise plus vaste. Ces manœuvres lors des fêtes de l'Indépendance deviennent compréhensibles à l'approche des élections législatives. Des fêtes auxquelles la petite bourgeoisie tananarivienne, base sociale de l'AKFM, n'adhère qu'en apparence<sup>39</sup>.

35. CADN, 18, Compte-rendu au Foreign Office, 25 juillet 1960.

36. Couleurs de la monarchie merina, elles devinrent celles du MDRM.

37. CADN, 18, Compte-rendu au Foreign Office, 25 juillet 1960. La Capitale est le bastion de l'AKFM alors que le reste de l'Île est contrôlé par le PSD dont le ministre de l'Intérieur, André Resampa, est le secrétaire général.

38. *Fanasina*, 24 mars 1960.

39. L. Rabearimanana, « Les Tananariviens face à la proclamation de l'Indépendance de Madagascar (26 juin-31 juillet 1960) », in Colloque international *La France et les indépendances d'Afrique du Nord et de Madagascar*, Université de Provence, Institut d'Histoire des Pays d'Outre-Mer, Aix-en-Provence, 26-29 avril 1990.

Simplex voyous ou instruments politiques par excellence, cette jeunesse oisive de la capitale est un pur produit des bas quartiers. Sur les dix personnes arrêtées au cours des manifestations de juillet 1960, la grande majorité vient d'Isotry, Andranomanalina, Anosipatrana, Andavamamba, Andravoahangy et Antanimena. Deux d'entre elles habitent à Isoraka, un quartier situé au-dessus d'Isotry.

### **Les quartiers populaires de Tananarive : un espace laissé à l'abandon**

Il est admis qu'à Madagascar les années 1930-1960 correspondent à une phase de despotisme éclairé et de politique sociale de la part du pouvoir colonial<sup>40</sup>. D'énormes investissements seront ainsi affectés à la ville de Tananarive pour en faire une capitale moderne. Mais ce « cycle d'édilité et d'embellissement » ne profite pas à toute la ville<sup>41</sup>.

Principaux exclus de cette modernisation de la capitale, les quartiers populaires de l'ouest et du nord. Leur sous-équipement économique et social est général<sup>42</sup>. Mais c'est le manque d'écoles qui va peser le plus sur leur devenir.

#### *L'insuffisance des établissements scolaires*

Les débats en matière scolaire ont toujours privilégié l'analyse des différences régionales, dénonçant à maintes reprises l'avance prise par les Hautes Terres centrales, en général, et par Tananarive, en particulier, sur les « côtes ». L'idéologie tribaliste dominante n'autorisant qu'une grille de lecture binaire, les disparités sociales internes aux systèmes d'enseignement pré-coloniaux et coloniaux sont ignorées. Or, le système scolaire était très inégalitaire dans la capitale, tant sous la monarchie que durant la période coloniale.

Au XIX<sup>e</sup> siècle, l'enseignement était tributaire de la hiérarchie de groupes statutaires. Les lettrés merina de la période pré-coloniale appartenaient aux grandes familles nobles et d'hommes libres. Les esclaves demeuraient marginalisés. Les clivages sociaux anciens, au même titre que les disparités régionales, seront « transposés et transformés » par le système colonial<sup>43</sup>.

En implantant au début du siècle dernier la majorité des écoles républicaines dans la Haute Ville de Tananarive, le général Gallieni et ses successeurs s'inscrivent dans la lignée des souverains merina. Cette politique de continuité perdure pendant toute la période coloniale jusqu'au lendemain de la Deuxième

40. J. Fremigacci, « "Politique sociale" et paysannerie : un projet de modernisation de l'habitat rural vers 1940 », in *Cahiers du CRA*, n° 7, 1989, p. 107-134.

41. F. V. Esoavelomandroso, « Discours colonial et transformations de l'espace urbain : Tananarive dans l'entre-deux-guerres », in *Cahiers du CRA*, n° 7, 1989, p. 83-106.

42. G. Donque, « Les problèmes fondamentaux de l'urbanisme Tananarivien », in *Madagascar. Revue de Géographie*, n° 13, juillet-décembre 1968, p. 7-52.

43. A.-M. Goguel, *Aux origines du mai malgache. Désir d'école et compétition sociale : 1951-1972*, Paris, Karthala, 2006, 378 p.

Guerre mondiale, le Plan de développement économique et social ne fera pas non plus des bas quartiers de la capitale une priorité.

Archétype des quartiers « clochardisés » de Tananarive, le canton d'Isotry qui abrite le quart de la population de la ville dans les années 1950 avec ses 50 000 habitants<sup>44</sup> ne bénéficie que d'une école de garçons, ouverte en 1909. Malgré son surpeuplement et les innombrables revendications de la population, il ne lui sera pas non plus attribué un établissement pour jeunes filles. Les doléances de ses directeurs successifs et des inspecteurs en faveur de l'agrandissement des capacités d'accueil de l'unique école du canton sont également restées vaines. Pour ces techniciens de l'éducation, l'école est trop petite pour la population du quartier très peuplé d'Isotry qu'il faudrait rajouter au moins deux salles de classe supplémentaires<sup>45</sup>.

Dans la partie nord de la plaine, le canton d'Ambohimananarina est confronté aux mêmes contraintes. Disposant d'une école mixte d'une capacité moyenne de 400 places, la population demande dès 1922 la construction d'un troisième local<sup>46</sup>. Sur les 2 921 enfants d'âge scolaire en 1925, de 7 à 14 ans, seuls 431 sont inscrits à l'école officielle d'Anosisoa, c'est-à-dire moins de 15 %. Devant la gravité de la situation et face à l'indifférence des autorités, les habitants décident de prendre en charge les frais de construction du nouveau bâtiment. Mais l'autorisation leur sera refusée, l'administration craignant d'éventuels abus et trafics d'influence : « Le Gouverneur Général m'a répondu qu'il était opposé, en principe, à toutes souscriptions ouvertes auprès des indigènes, l'expérience ayant démontré maintes fois que les appels de fonds donnaient lieu de la part de certains fonctionnaires indigènes, ou notables, à de graves abus »<sup>47</sup>, précise à ce sujet le chef de la province de Tananarive.

Pour être plus convaincant, le directeur de l'école a aussi recours à des arguments plus politiques en soulignant les gains que l'administration pourrait tirer au travers de cette construction auprès d'une population avide d'instruction pour ses enfants. Les inspecteurs, de leur côté, rivalisent de justifications techniques et pédagogiques, dénonçant des conditions d'hygiène et de travail déplorables. Certains décident même, face à l'inertie du pouvoir, de procéder au chantage en bloquant le recrutement de nouveaux élèves : « J'ai donné des instructions pour ne faire aucun recrutement l'an prochain en raison de l'effectif »<sup>48</sup>. Mais le problème restera entier puisqu'en 1949 les rapports d'inspection insistent toujours sur l'insuffisance flagrante des salles de classe.

---

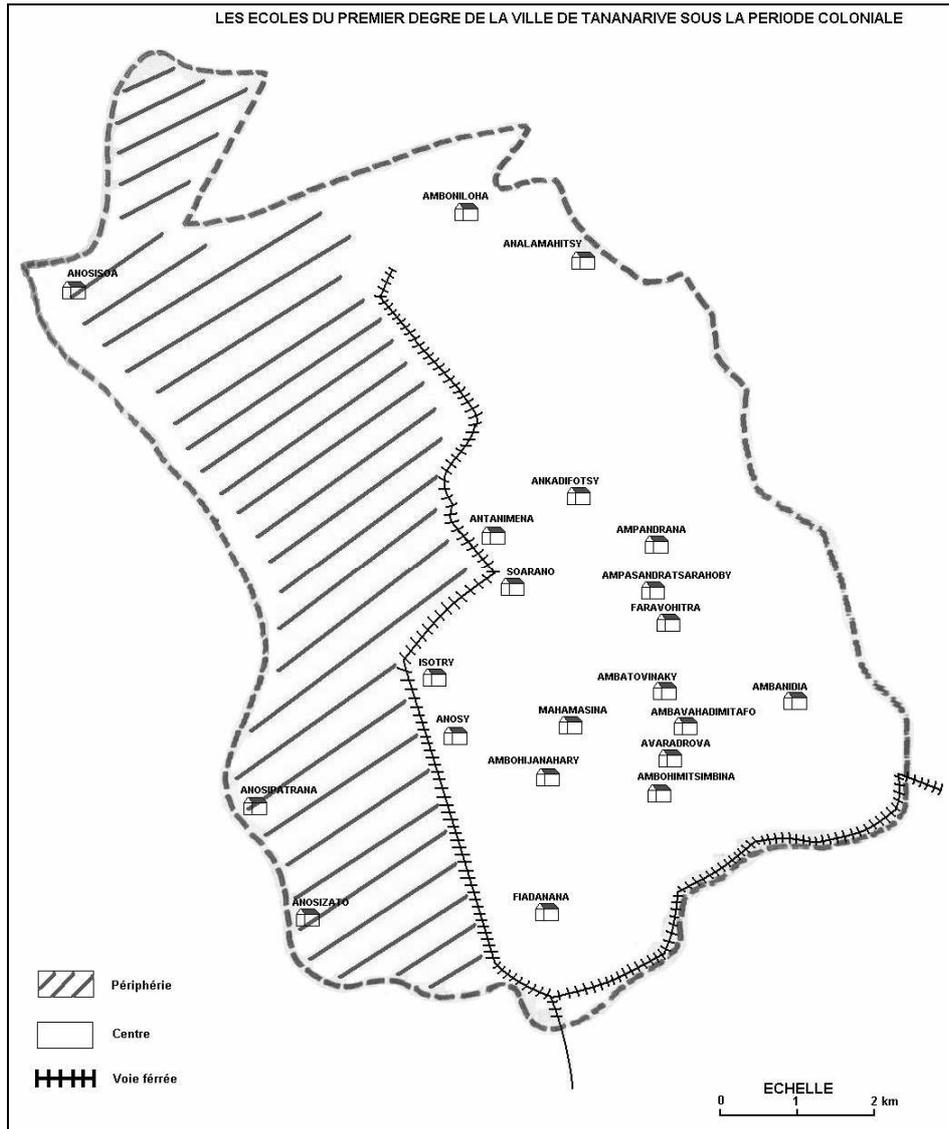
44. L. Rabearimanana, « Tananarive après 1945 : développement des quartiers populaires et luttes contre la colonisation », in Colloque *Processus d'urbanisation et composantes sociales de la ville en Afrique*, Laboratoire « Tiers Monde », « Afrique » (U.A. 363), Université Paris 7, 1985, 23 p.

45. Archives de la République de Madagascar (ARM), G330, Rapports d'inspection, 1930, 1939, 1940, 1941.

46. ARM, G328, Rapport sommaire, 1922.

47. ARM, G328, du 1<sup>er</sup> avril 1925.

48. ARM, G328, Rapport d'inspection du 26 avril 1942.



La situation dans le centre nord de la plaine n'est pas meilleure. L'établissement scolaire d'Amboniloha, dans le canton d'Ambatomainty, est qualifié en septembre 1949 de « spécimen d'école-écurie » par le chef de la circonscription scolaire de Tananarive-ville à cause de son exigüité et des mauvaises conditions matérielles y prévalant<sup>49</sup>. Depuis 1927, de nombreux responsables réclament sans relâche, et sans résultats, l'élargissement de cette école qui ne dispose que d'une seule pièce.

Si l'on situe la frontière entre le centre-ville et la périphérie à la ligne de chemin de fer, l'insuffisance d'écoles dans la zone de la plaine apparaît plus manifeste encore. Sur la vingtaine d'établissements scolaires publics indigènes du premier degré que compte la capitale, dans les années 1950, trois seulement se trouvent à l'ouest de la voie ferrée, dans la zone des rizières et des marais : ceux d'Anosisoa Ambohimanmarina, d'Anosipatrana et d'Anosizato. Même l'école officielle d'Isotry est implantée du bon côté du rail, dans le quartier d'Isotry central.

Moins nombreuses dans les quartiers populaires, les écoles publiques y sont aussi moins performantes.

#### *Le déficit qualitatif*

Au niveau des résultats, les performances des écoles de la « périphérie » sont plutôt médiocres, comme en témoigne le très faible nombre des élèves ayant bouclé le cycle complet du premier degré. Sur 5 004 enfants admis à l'école d'Anosizato de 1931 à 1951, quatre réussissent le concours d'entrée dans les établissements du second degré. Le taux de réussite le moins mauvais est celui d'Isotry : de 1932 à 1949, 46 élèves sur 5 164, c'est-à-dire 0,9 %, intègrent le cycle supérieur.

Les contre-performances sont anciennes et remontent bien au-delà des années 1930. De 1904 à 1916, deux élèves sur 1 762 de l'école d'Anosisoa Ambohimanmarina réussissent le concours de passage au second degré<sup>50</sup>. On est très loin des performances des écoles du « centre ». À l'école d'Ambohimitsimbina, dans le canton de la Haute Ville, 32 élèves sont admis à l'école régionale de Mantasoa ou à l'école professionnelle de 1915 à 1917 sur un effectif total de 737 inscrits<sup>51</sup>. Les résultats de l'année scolaire 1917 sont encore plus impressionnants : sept élèves sur les 175 inscrits accèdent aux écoles du second degré, soit un taux de réussite de 4 % seulement.

La sélection est sévère dès la première année d'études. De 1946 à 1953, seuls 31,5 % des élèves de la première division A parviennent à passer dans la première division B à l'école d'Anosisoa Ambohimanmarina. Avec un taux moyen de 41,5 %, les résultats d'Anosipatrana sont nettement meilleurs. Mais on est loin de la norme de réussite des 2/3 souhaitée par la direction de l'Enseignement<sup>52</sup>.

49. ARM, G327, Rapport sommaire, 1950.

50. ARM, G328, Rapport sommaire, 1919.

51. ARM, G327, Rapport sommaire, 1919.

52. ARM, G328, Inspection du 6 février 1933.

En revanche, à l'école d'Ambohimitsimbina où le taux moyen de passage est de 59 % durant la même période, ce cap est franchi en 1947 et 1951 : au cours de ces deux années scolaires, 68 % des élèves passent en deuxième année.

Ce blocage en première année explique en grande partie la forte déperdition scolaire, autre caractéristique majeure des écoles de la plaine. De 1932 à 1939, en moyenne, un élève sur deux (52,5 %) quitte chaque année l'établissement scolaire d'Anosipatrana. Les abandons, bien que moins importants, sont également manifestes ailleurs : 33 % à l'école d'Anosizato de 1937 à 1946, 30 % pour celle d'Isotry entre 1934 et 1948. Ces radiations ont comme premiers motifs le dépassement de la limite d'âge scolaire et les longues absences sans préavis<sup>53</sup>.

Incapables de rivaliser avec les écoles du « centre » dans la course aux prix académiques et médailles décernés par le pouvoir, celles de la « périphérie » se consolent avec des récompenses fictives : « Je constate avec plaisir que l'école d'Anosipatrana est certainement la plus propre de toutes les écoles du district de Tananarive-ville », note à ce sujet l'inspecteur Duteil le 24 avril 1939<sup>54</sup>.

Les faibles performances et le manque d'efficacité proviennent de mauvaises conditions de travail des écoliers. Située à proximité du plus grand marché de la capitale après celui du Zoma, l'école officielle d'Isotry ne dispose pas toujours de la quiétude nécessaire, avec en prime les désagréments occasionnés par le trafic de la route circulaire. Mais les nuisances ne sont pas seulement sonores. S'adressant au directeur de l'Enseignement, en septembre 1919, le gardien-chef de la prison civile lui demande de « vouloir donner des ordres à Monsieur le Directeur de l'école officielle d'Isotry pour qu'il veille à ce que l'accès des cabinets d'aisance de la dite école soit interdit au public »<sup>55</sup>. À Anosizato et Anosipatrana, les fréquentes incursions, dans la cour des écoles, des bœufs que l'on mène à l'abattoir sont autant sources de dérangements que de dangers. Mais l'environnement extérieur inapproprié n'est pas le seul facteur en cause.

Les problèmes matériels sont également notoires. La pénurie de salles de classe est générale et réduit partout l'espace de travail. En 1931, à Anosisoa Ambohimanarina, les 417 élèves de l'école ne disposent individuellement que d'une surface de 0,28 m<sup>2</sup><sup>56</sup>. Les bâtiments sont au double, voire au triple, de leurs capacités normales : « Huit élèves sont assis sur un banc ou un table-banc confectionné pour cinq personnes au plus ; non seulement cet état des choses est nuisible à la santé des enfants mais ces derniers sont très gênés pour écrire, ce qui explique la mauvaise écriture qu'on voit dans la plupart des cahiers de devoir ». Faute de nouvelles constructions, le recours aux classes de mi-temps devient systématique pour essayer d'alléger les contraintes.

Les équipements et fournitures scolaires ne sont pas non plus en abondance dans les écoles de la périphérie. Tout y manque : livres d'écriture, livres de

53. ARM, G330, Rapport sommaire, 1948, école officielle d'Isotry.

54. ARM, G328, Rapport sommaire, 1939.

55. ARM., G330, 4 septembre 1919.

56. ARM, G328, Le chef de la première circonscription scolaire de Tananarive à Monsieur le directeur de l'Enseignement, 14 février 1931.

connaissances usuelles, syllabaires, mesures de capacité, cahiers, craie, etc. À l'école d'Anosipatrana, par manque de tables-bancs, « de nombreux élèves écrivent à l'encre sur leurs genoux ou assis par terre, le banc servant de table »<sup>57</sup>. À partir d'octobre 1946, une société dénommée « patronage de l'école officielle d'Anosipatrana » est mise en place à l'initiative des notables locaux. Son activité principale consiste à distribuer des fournitures scolaires aux élèves patronnés, lesquels représentent en moyenne tous les ans 75 à 90 % des inscrits.

Le problème le plus insoluble demeure le déficit en enseignants. Le sous-encadrement est partout manifeste, même au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. De 1946 à 1954, un instituteur prend en charge 136 élèves à l'école d'Anosisoa Ambohimanarina. La situation est moins dramatique dans les autres établissements de la plaine. Les ratios sont de un pour 106 à Anosizato, un pour 102 à Isotry, et un pour 90 à Anosipatrana pendant la même période. Mais comparativement, l'on est loin des taux d'encadrement des écoles du « centre ». À Ambohimitsimbina, de 1942 à 1953, le ratio moyen est de un pour 60. En 1953, le ratio idéal de un pour 50 est presque atteint puisqu'un enseignant y encadre 54 élèves.

Dernier facteur contraignant : les écoles des quartiers populaires peuvent devenir, par moments, multifonctionnelles. À la différence des écoles du « centre », il leur arrive de déborder de leurs missions originelles. De 1921 à 1944, nombre d'entre elles sont réquisitionnées plusieurs fois pour servir de lazaret ou de centre de vaccination anti-pestéuse. Les écoles d'Ambohimanarina, d'Anosipatrana, d'Andrefan'Ambohijanahary connaîtront ainsi quelques perturbations supplémentaires.

L'indifférence du pouvoir central à l'égard des bas quartiers et de leurs problèmes scolaires peut s'expliquer par son désintérêt pour les groupes d'ascendance servile. La zone des plaines est en effet un espace de descendants d'esclaves. Ces derniers représentent 42 % des élèves inscrits à l'école officielle d'Isotry en 1937. Leur taux moyen de présence est de 42 % à l'école d'Anosipatrana entre 1946 et 1953, avec un pic de 63 % en 1953. Les taux sont aussi élevés ailleurs : 57 % en 1945 à Anosizato et une moyenne de 47 % de 1937 à 1946, 40 % entre 1938 et 1942 à Amboniloha. Ces chiffres, aussi forts soient-ils, ne rendent pas exactement compte du surpoids démographique des descendants d'esclaves dans ces quartiers puisqu'ils sont moins scolarisés que les descendants de nobles et d'hommes libres.

L'école n'est pas une référence « sacrée » pour eux ; c'est une réalité qu'ils viennent de découvrir avec la colonisation française et l'abolition de l'esclavage à Madagascar. Alors que la scolarisation est une tradition ancienne chez les autres groupes statutaires, une nécessité imposée par les besoins de la modernisation de l'État merina au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Et surtout, leurs enfants sont les premières victimes des refus d'inscription pour insuffisance de places.

À moins que cette situation alarmante ne demeure une réalité abstraite pour le pouvoir. Les hautes personnalités politiques (chef de district, chef de province, gouverneur général) ont l'habitude de visiter les écoles du « centre »

---

57. ARM, G328, Rapport d'inspection, 12 mars 1936.

en compagnie du directeur de l'Enseignement. Pour exemple, l'école officielle de filles d'Ampasandratsarahoby reçoit en janvier 1940 le gouverneur général Marcel de Coppet et, à son départ, M. Annet, son successeur, en juin 1942. À l'opposé, les écoles de la « périphérie » et leur personnel ont pour seuls interlocuteurs les inspecteurs scolaires.

Cette marginalisation scolaire des descendants d'esclaves amène à une interrogation majeure : comment se fait-il que l'administration française se livre, au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale, au blocage social de ses propres partisans politiques ? D'autant plus que la périphérie ne dispose même pas du minimum en matière d'infrastructures économiques et sociales de base.

En effet, le PADESM, son principal allié dans sa stratégie antinationaliste et anti-MDRM, est le parti des « Côtiers » et des descendants d'esclaves de Tananarive. Mais il se peut que les véritables partisans et alliés de l'administration se trouvent ailleurs<sup>58</sup>. Car l'électorat *mainity* ne constitue pas un soutien politique sûr. L'extrême fragilité économique de la grande majorité des descendants d'esclaves limite énormément leur autonomie d'action. Victimes du chômage, confrontés au quotidien aux problèmes de survie, les Zalé acceptent toutes les offres de service : émeutiers à la solde de l'AKFM la veille, ils peuvent le lendemain travailler comme « troupes de choc » pour le compte du PSD<sup>59</sup>.

## Conclusion

Produits de la marginalisation socio-économique des quartiers populaires de la zone des plaines, les Zalé et les Zwam sont un phénomène spécifiquement tananarivien. Ces jeunes chômeurs, quasi analphabètes, souvent violents et délinquants, sont tous des descendants d'esclaves regroupés dans des micro-organisations rivales qui ont leurs représentations et pratiques propres. Les Zalé, qui apparaissent peu après la Deuxième Guerre mondiale, deviennent plus visibles à la suite des inondations de 1959. C'est alors que les autorités décident de raser les taudis des bas quartiers et logent dans la ville une grande partie de la population des banlieues proches ; accélérant le processus de déstructuration sociale des classes populaires de Tananarive. Après leur participation remarquée au mouvement de mai 1972, les Zalé font peau neuve et s'autoproclament Zwam ou Zoam. Mais les fondamentaux demeurent, en particulier leur capacité à entrer au service de partis ; pratique constante dans le jeu de la politique de la capitale.

---

58. J.-R. Randriamaro, *PADESM et luttes politiques à Madagascar. De la fin de la Deuxième Guerre mondiale à la naissance du PSD*, Paris, Karthala, 1997, 451 p.

59. J.-R. Randriamaro, « L'expression du politique par le populaire : l'exemple du rugby à Madagascar », in *Revue Historique de l'Océan Indien*, n° 1, 2005, p. 312-323.

## 18

# Rumeurs et présages à Kumasi à la veille de l'effondrement de l'Empire asante (1871-1873).

Claude-Hélène PERROT\*

### Des Européens captifs en Asante

Le 4 décembre 1870, quatre Européens sont introduits dans la capitale asante, Kumasi, où ils ont été amenés de force au terme d'une longue marche : un Français, Marie-Joseph Bonnat, deux Suisses, Fritz et Rose Ramseyer<sup>1</sup> et un Allemand, Johannes Kühne. Bonnat a été capturé par l'armée asante en juin 1869, alors qu'il faisait du commerce en pays anlo-ewe, dans le sud-est de l'actuel Ghana. Les Ramseyer, des missionnaires de la Mission de Bâle, à laquelle est également rattaché Kühne, spécialement chargé des opérations commerciales, se trouvaient à la station d'Anum, dans la même région, lors de l'offensive de l'armée asante, conduite par Adu Bofo.

L'objectif des Asante était double : tout d'abord secourir les Akwamu, leurs alliés de toujours, aux prises avec l'irréductible Dompré, un Akim ; et, d'autre part, confirmer leurs revendications sur le fort d'Elmina et sur des États, auparavant soumis, qui étaient passés du côté des Britanniques : Denkyira, Wassaw, Assim et Akim, que les Britanniques, installés à Cape Coast, appelaient « les alliés ».

Bonnat et les missionnaires avaient eu la surprise de se rencontrer fortuitement, gardés par leurs escortes respectives, sur le chemin qui les menait à Kumasi, le 27 août 1869. Pendant quatre années ils allaient partager le même sort, jusqu'à ce que le souverain asante, l'*Asantehene* Kofi Karikari, leur rende la liberté. Leur libération, tant attendue, eut lieu en janvier 1874, quelques jours avant qu'un corps expéditionnaire britannique ne s'empare de la capitale, la livrant au pillage et aux incendies.

Quand ils arrivèrent à proximité de la capitale, ils passèrent sous la protection de l'*Asantehene* et leur mode de vie changea du tout au tout. Après avoir connu les marches forcées, la faim et la soif et avoir été mis aux fers

---

\* *Centre d'études des Mondes Africains (CEMAf), Université Paris I.*

1. Avec leur jeune fils.

presque chaque nuit, ils accédèrent à un certain confort matériel. Installés dans les locaux de l'ancienne mission méthodiste, ils furent à Kumasi soumis à un régime de liberté surveillée, mais sans avoir la moindre assurance quant au sort qui leur serait réservé.

Ils occupèrent une partie de leur temps à écrire, avec les plumes et sur le papier qu'ils recevaient plus ou moins régulièrement de la côte, abordant, pour notre plus grand profit, toutes sortes de sujets : alimentation, commerce, architecture, musique, vie du Palais, rituels royaux, croyances religieuses et aléas des relations diplomatiques entre le roi et le Protectorat britannique. Ils accordent attention également aux bruits et aux rumeurs qui circulent en ville sur le déroulement et l'issue de la guerre qui oppose les Asante aux Britanniques du Protectorat.

### De volumineux journaux au singulier destin

Marie-Joseph Bonnat écrit la première page de son journal le 28 août 1870, lorsque les captifs eurent pour la première fois de quoi écrire. Durant ses quatre années de captivité, il remplira dix-neuf cahiers, mille deux cents pages au total. Trois cahiers 1, 2 et 14 (numérotés par lui-même), rédigés de mémoire, portent sur la période précédente et donnent peu de dates, contrairement aux autres cahiers qui sont des chroniques rédigées au jour le jour. De ces cahiers, on ne connut pendant un siècle que quelques extraits publiés en 1884 par Jules Gros peu après la mort de leur auteur (1881) en un petit ouvrage in-16° de 290 pages : *Voyages, aventures et captivité de J. Bonnat chez les Achantis* (Plon). Jusqu'à ce qu'ils soient retrouvés dans son pays natal en 1979, puis publiés, en 1994, on crut les cahiers de Marie-Joseph Bonnat perdus<sup>2</sup>.

Parallèlement, et chacun de leur côté, Fritz Ramseyer et Johannes Kühne écrivent à Kumasi leur journal, dont les manuscrits originaux sont aujourd'hui considérés comme disparus – mais sait-on jamais ?

Le document manuscrit conservé dans les archives de la mission de Bâle, sous le titre *Ramseyers Tagebuch* (« Journal de Ramseyer ») est une copie effectuée vraisemblablement quelques mois après le retour de son auteur à la mission de Bâle, le 1<sup>er</sup> juin 1874, dans laquelle on reconnaît une demi-douzaine de mains différentes. « Ce document de 825 pages, estime dans un excellent article Adam Jones, est un mystère », ne serait-ce que parce qu'il est écrit en caractères gothiques alors que Ramseyer, dont la langue maternelle était le français, écrivait l'allemand en caractères latins<sup>3</sup>. Du Journal de Kühne, non seulement l'original, mais aussi toute copie a disparu.

2. J'ai eu la chance de les retrouver en 1979, non loin du village natal de Bonnat (Grièges, dans la Bresse) à Pont de Vaux (où Bonnat se maria et fut enterré), et de les publier, avec le concours du regretté Albert van Dantzig, en 1994, annotés et abondamment illustrés (C.-H. Perrot & A. van Dantzig, 1974).

3. A. Jones, « Four years in Asante : one source or several ? », in *History in Africa*, XVIII, 1991, p. 173-203.

Cependant la Mission de Bâle a publié en 1874 dans son périodique (*Der Heidenbote*) quelques passages du journal de Kühne (en mai) et de celui de Ramseyer (en juillet-août).

La première édition de leurs journaux, rassemblés en un unique volume, parut à Bâle en 1875 : *Vier Jahre in Asante : Tagebücher der Missionare Ramseyer und Kühne aus der Zeit ihrer Gefangenschaft, bearbeitet von H. Gundert*. Heinrich Gundert, lui-même missionnaire, éditait, entre autres, un magazine de la mission de Bâle, *Evangelisches Missions-Magazin*.

Non seulement ce livre (qui fut réédité peu après) condense les deux relations : celle de Ramseyer et celle de Kühne en une seule ; mais il les abrège de façon drastique, en 12 000 mots, alors que la copie de Bâle du manuscrit de Ramseyer, à elle seule, en compte 250 000 selon l'évaluation d'Adam Jones, qui plaide pour la publication du manuscrit de Bâle.

C'est cet ouvrage qui sert de base aux traductions en anglais<sup>4</sup> et en français<sup>5</sup>, dont Adam Jones a beau jeu de montrer, au terme d'une fine analyse de texte, les libertés prises par leurs auteurs, qui ont modifié, retranché, mais parfois aussi ajouté certains éléments, dus sans doute à des personnes venues entre temps de Gold Coast.

Ces quatre Européens ont eu à Kumasi des prédécesseurs qui ont laissé d'importantes traces écrites de leur passage au cœur de l'Empire asante. Ils n'y avaient pas séjourné aussi longuement. Bowdich, membre d'une ambassade de la *Royal African Company*<sup>6</sup>, qui avait pour mission de négocier avec l'*Asantehene*, avait résidé quatre mois dans la capitale, de mai à septembre 1817<sup>7</sup>. Le séjour de Dupuis, en 1820, fut moins long. Il repartit à Cape Coast aussitôt après la signature, le 23 mars, d'un traité avec l'*Asantehene*<sup>8</sup>. Le missionnaire méthodiste T. B. Freeman passa deux semaines à Kumasi en avril 1839, et un mois et demi en 1841 (du 13 décembre au 31 janvier).

Mais si les quatre captifs se distinguent de leurs prédécesseurs, ce n'est pas seulement par la longueur de leur séjour, c'est aussi parce qu'ils connaissent et parlent le twi, la langue des Asante. Du côté missionnaire, c'est surtout le fait de Ramseyer qui est un lettré et a appris le twi avant même de débarquer en Gold Coast. Il a reçu l'autorisation de prêcher, et il prêche en twi en pleine rue (sans grand succès d'ailleurs). Bonnat quant à lui, qui a quitté l'école très tôt et déplore sans cesse son manque d'instruction, a appris le twi « sur le tas »,

- 
4. Mrs Weitbrecht (ed.), *Four Years in Ashantee. By the Missionaries Ramseyer and Kühne*, with Introduction by Rev. Dr Gundert and Preface by Professor Christlieb, D.D., Londres et New York, 1875 (2ème éd., Londres, 1878).
  5. *Quatre ans chez les Achantis, Journal*, 1876, Paris et Neuchâtel.
  6. Installée dans le fort britannique de Cape Coast.
  7. T. E. Bowdich, *A Mission from Cape Coast to Ashantee*, Londres, 1819 ; trad. française: *Voyage dans le pays d'Aschantie ou Relation de l'Ambassade envoyée dans ce royaume par les Anglais, avec des détails sur les mœurs, les usages, les lois et le gouvernement de ce pays...*, Paris, de Gide, 1819.
  8. J. Dupuis, *Journal of a Residence in Ashantee*, Londres, 1824 (repr. Londres, Frank Cass, 1966). T. B. Freeman, *Journal of Two Visits to the Kingdom of Ashanti*, Londres, 1843.

comme l'anglais d'ailleurs, et il semble se faire parfaitement comprendre. Il lui arriva de traduire en anglais pour Kühne les propos de *l'Asantehene*<sup>9</sup>.

Une autre différence de taille tient au regard porté sur la société asante. Ce n'est pas celui d'un « hôte de marque » (comme on dit aujourd'hui), investi d'une mission officielle et reçu avec mille égards. Les quatre captifs sont quotidiennement confrontés aux problèmes matériels qui sont le lot de la population citadine. Ils vivent du peu d'or que leur donne régulièrement le roi lors de ses sorties du palais. Ils ont des domestiques, certes, mais ils sont obligés de compter et ils vont au marché. Leur regard vient donc « d'en bas ».

Qui les renseigne, notamment sur le sujet qui nous retient ici, c'est-à-dire les bruits et les rumeurs qui circulent dans la ville à la veille de l'offensive britannique ? Ce n'est pas le grand dignitaire Bossomrou, leur intermédiaire obligé dans leurs relations avec le Palais, qui est chargé de veiller à leur subsistance ; Bossomrou, s'en tient strictement au rôle qui lui est imparti ; ce sont généralement des domestiques, leurs propres domestiques et surtout Joseph, celui de leur ami, le Prince Owusu Ansah<sup>10</sup>. Quand ils sont alertés par un événement insolite, quand se fait entendre la musique du souverain, le *ketté*, ou quand des femmes prennent possession de la rue pour exécuter le *momome*, ou encore quand des victimes humaines sont sacrifiées, ce sont ceux-là qui leur en donnent les causes et le sens.

Pendant ces années où les quatre captifs sont retenus à Kumasi, les relations qui se sont établies depuis trois cents ans entre les Européens et les habitants de la Gold Coast sont sur le point de basculer. Jusque-là des compagnies commerciales hollandaise, anglaise, danoise, suédoise avaient noué avec les dirigeants des États akan de Gold Coast des rapports de commerce inscrits dans une sorte de réciprocité. Chacun de ces États avait sa voie privilégiée d'accès à la Côte : si les Asante étaient en relation étroite avec les Hollandais d'Elmina, leurs adversaires Fanti l'étaient avec les Anglais de Cape Coast.

Or, en 1870, les Anglais achèvent d'éliminer du commerce les concurrents européens dont ils ont acquis, par rachat ou par échange, les comptoirs fortifiés. Depuis un demi-siècle ils sont aussi intervenus au plan politique, jusque-là négligé au profit de l'économie. Le château de Cape Coast et quelques autres forts de la côte ont été placés sous l'autorité du gouvernement anglais de 1821 à 1828, puis de nouveau, après une éclipse<sup>11</sup>, à partir de 1843. Les rapports des Asante et des Anglais se sont raidis ; des affrontements militaires se sont succédés, avec des fortunes diverses, mais jamais à l'intérieur du territoire proprement asante.

Vers 1870, une ère nouvelle commence. Le déséquilibre dans les rapports de force se creuse. L'expansion coloniale, le *scramble* s'annonce. La rupture avec

---

9. Cahier 18, page 10.

10. Le Prince Ansah, fils d'un précédent *asantehene*, avait passé plusieurs années à Londres. Il en est revenu profondément acculturé. Lorsqu'il réside à Kumasi, il manifeste sans cesse sa sympathie aux captifs avec lesquels il vient parfois prendre le thé.

11. En 1824, le premier gouverneur nommé par la Couronne, MacCarthy, fut tué en combattant les Asante.

l'ancien système éclatera avec l'entrée des troupes britanniques à Kumasi en janvier 1874.

Au cours des trois années précédentes, de 1871 à 1873, dans leur résidence forcée, nos auteurs perçoivent chez les habitants de Kumasi la diffusion d'une certaine inquiétude, véhiculée et renforcée par toutes sortes de rumeurs, comme si le monde ancien et l'ordre établi étaient sourdement, souterrainement, ébranlés.

Pour citer leurs témoignages, et avant d'en discuter la fiabilité, je puiserai à la fois dans le journal de Bonnat paru sous le titre *Marie-Joseph Bonnat et les Ashanti* et dans le *Journal de MM. Ramseyer et Kühne pendant le temps de leur captivité*, paru en 1876 à Paris et à Neuchâtel, sous le titre *Quatre ans chez les Achantis*. J'ai cependant parfaitement conscience qu'il aurait fallu me rendre à Bâle, pour tirer du *Ramseyers Tagebuch* les passages oblitérés ou altérés dans la version française, ce qui aurait permis de se livrer aux fines comparaisons auxquelles nous invite Adam Jones.

### Une situation critique

Autour d'eux les gens de Kumasi semblent très attentifs aux nouvelles de la guerre qui leur arrivent journalièrement. Certaines s'avèrent d'ailleurs fausses. « Une autre nouvelle que j'apprends à l'instant, note Bonnat le 12 mars 1873 (p. 510), c'est la mort de Barrempa, un des grands chefs de Coumassie<sup>12</sup>. Il serait mort, dit-on, en traversant une rivière. Je crois peu à la véracité de cette dernière nouvelle », qui fut en effet peu après démentie. Puis circula celle de la mort d'Adou Boffo, lequel cependant allait vivre jusqu'en 1883.

L'armée asante, qui dans le passé était presque toujours allée de victoire en victoire, connut plusieurs revers et surtout subit de lourdes pertes en hommes, dont l'annonce à chaque fois plongeait les citoyens dans le deuil.

« Quand une expédition guerrière est envoyée quelque part, explique Bonnat<sup>13</sup>, le chef de l'expédition, lorsqu'il a reçu l'ordre de rentrer, envoie immédiatement les trophées des victimes, à savoir les crânes des rois ou chefs des ennemis vaincus, les mâchoires des principaux guerriers, ainsi que les parasols de guerre. Quarante jours après<sup>14</sup>, le général et l'armée rentrent eux-mêmes dans la capitale ».

Le 4 septembre 1871, jour de la réception solennelle d'Adou Boffo et de l'armée<sup>15</sup>, « la plus brillante réception que nous ayons encore vue depuis que nous sommes à Coumassie » écrit Bonnat qui lui consacre une dizaine de pages (p. 382 à 393), le nombre des soldats morts dans les rangs asante ne fut pas divulgué. Pourtant, ajoute Bonnat, « dans de pareilles circonstances, à ce que nous dit Joseph, [leur nombre] était marqué par des morceaux de bois suspendus au sommet de perches portées par les soldats, mais cette fois on n'a pas fait cela

12. Il s'agit d'Owusu Barempa, Akyemhene et membre du conseil du roi.

13. Le 2 juillet 1871 (p. 364).

14. Durée du cycle de l'*adaduana*, qui organise le calendrier.

15. Après leur victoire sur les Akim.

parce que les pertes étaient trop grandes et le roi avait craint d’effrayer le peuple » (p. 395). Il en alla autrement « des officiers, chefs et capitaines morts dans cette campagne [qui] étaient à leur place [dans le cortège] comme les autres, c’est-à-dire que leurs os étaient dans une boîte ou caisse portée par un esclave<sup>16</sup> ».

De la même façon, le 22 décembre 1873, quand l’armée asante, qui venait d’être rejetée au nord du Prah, fait son entrée dans la capitale, les pertes « en officiers, chefs et capitaines » ne sont pas dissimulées (elles auraient atteint le chiffre de 279). Mais cela n’est pas le cas du nombre des soldats : « Chaque capitaine et, à défaut son Barima ou lieutenant, en passant devant le roi, avait déposé dans un récipient placé à cet effet autant de grains qu’il avait perdu d’hommes. Comme de juste, seuls le roi et les chefs sauront combien il y avait de grains », note Bonnat (p. 552-553)<sup>17</sup>.

En dépit de ces lourdes pertes, l’effort de guerre des Asante se poursuit avec ténacité. Entre deux campagnes cependant le temps nécessaire pour reconstituer le stock de fusils et de poudre s’allonge ; la voie habituelle d’approvisionnement n’est en effet plus praticable depuis que Elmina a été acheté par les Britanniques aux Hollandais, ce qui ne convient ni aux Asante, ni aux habitants d’Elmina, leurs fidèles alliés. Les Asante cherchent alors à se procurer des armes et des barils de poudre en provenance d’Assinie, par une voie plus occidentale qui passe par Krinjabo, capitale du royaume anyi du Sanwi.

En outre, à Kumasi on suit avec attention et on commente abondamment le déroulement des négociations conduites par les différentes ambassades envoyées au palais par le Protectorat et dont l’un des objectifs est la libération des captifs européens. Ces négociations n’aboutissent pas. « Il est certain, lit-on dans Ramseyer et Kühne (p. 378), qu’aux yeux de plusieurs nous sommes une des causes de tous les malheurs ».

Mais les préparatifs de la guerre<sup>18</sup> ne sont pas que d’ordre matériel et les Asante n’affrontent pas leurs ennemis seulement sur les champs de bataille. La guerre se livre aussi, en invisible, au cœur des villes et des villages. Au moment précis où commence une campagne militaire et quand les hommes combattent, les femmes exécutent le *momome*<sup>19</sup>.

Bonnat a vu et observé pour la première fois cette manifestation avant même d’arriver à Kumasi, dans le village d’Assoutchué. Il en donne, page 186, une description intéressante qui ne se limite pas à la séquence constamment décrite, c’est-à-dire à la prise de possession de la rue principale du village par les femmes qui la parcourent d’un bout à l’autre à intervalles réguliers :

16. Voir aussi Ramseyer & Kühne, 1876, p. 258.

17. Pour Ward, l’armée asante, qui comptait 20 000 hommes, en aurait perdu 10 000.

18. Incluant les vivres destinées aux troupes : « on sèche des bananes [plantains] au feu » (Ramseyer & Kühne, 1876, p. 354).

19. Le *momome* est également exécuté en d’autres circonstances critiques : voir Henriette Diabaté, 1984 ; Adam Jones, 1993 et Stefano Boni, 2008, entre autres.

« Dans ce village, comme à Abancro d'ailleurs, tous les matins les femmes faisaient momomé pour les guerriers absents.

Le momomé est une coutume religieuse des Achantis qui est faite par les femmes, sœurs, promises et mères des guerriers en campagne. Chaque matin, et cela de très bonne heure, les femmes faisant partie du momomé se lèvent en chantant des souhaits de toute sorte pour les guerriers, priant Dieu et les fétiches de leur être propices, d'éloigner d'eux les balles, les maladies et toute espèce d'accident. La première chose qu'elles font est de chanter la phrase suivante plusieurs fois :

<i>Adè o sorio</i>	Il est tard levez-vous
<i>Assagie fo ndéo</i>	Les gens au camp ne dorment pas
<i>Adé aqui o sorio</i>	Il est tard levez-vous

Après cela elles crient *o tchumi, o tchumi, o tchumi*. En même temps qu'elles disent cela, elles passent leur main rapidement autour de leur tête, juste comme si elles voulaient attraper des mouches. Ce *o tchumi* ressemble au sifflement d'une balle, et le mouvement qu'elles font c'est pour éloigner ou charmer la balle afin qu'elle ne touche point leur bien-aimé.

Ces premiers chants, elles les font pendant qu'elles préparent l'eau pour se laver. De l'eau froide parce qu'elles se reprocheraient comme un crime de se laver avec de l'eau chaude quand leurs bien-aimés au camp ont à peine de l'eau froide. Pendant qu'elles se lavent, elles profèrent leurs vœux pour les guerriers. Lorsqu'elles ont fini de se laver, elles prennent de la terre très blanche [du kaolin] avec laquelle elles se frottent les doigts mouillés, puis elles s'appliquent ces doigts sur la nuque, sur les épaules, sur les bras et sur les seins, puis sur les joues. Lorsqu'elles se marquent avec ce blanc, cessent les vœux de préservation et commencent les vœux d'ambition. Elles conjurent Dieu et tous les grands fétiches de donner à leur bien-aimé une grande quantité de captifs ou esclaves, des étoffes, de l'or et du butin de toute sorte. Lorsqu'elles ont terminé, elles prennent leur doah, poignée de fibres de palmier attachées ensemble, et une ou deux plantes de fougères mâles, qui ont été préparées la veille, et elles se rendent au milieu du village où elles se rassemblent.

Lorsque toutes sont arrivées, elles se rendent, en chantant leurs souhaits et leur vœux et en improvisant des poèmes belliqueux ou en chantant les légendes des héros, vers la sortie du village par laquelle sont partis les guerriers. Là se trouve un fétiche ou petit monument et un endroit sacré où seules les femmes peuvent aller. Elles y déposent leurs plantes de fougères mâles et font de nouveau entendre leurs souhaits.

Après quoi elles vont faire procession dans le village, allant et revenant d'un bout du village à l'autre. Souvent il arrive que chacune d'elles ou plusieurs d'entre elles prennent un sabre ou un fusil de bois, quelquefois un vrai, et elles font un simulacre de combat qui dure une grande partie de la journée ».

Ces « danses guerrières », comme les appellent Ramseyer et Kühne (p. 371), qui défient « en invisible » l'ennemi afin de le contraindre à reculer, ont jalonné la campagne asante de 1873. « La première danse guerrière des femmes eut lieu, lit-on dans leur journal, à la date du 15 janvier. Toutes celles dont les maris sont à l'armée parcoururent la ville barbouillées de blanc, une queue à la main et poussant des cris perçants en l'honneur de leurs fétiches, ou cherchant à exciter les leurs à la guerre par leurs chants. Une grande partie de la place du marché et

les principales rues de la ville étaient occupées par elles, parce que, d'après leur calcul, l'armée devait ce jour-là traverser le Prah ».

À la date du 10 février suivant, on lit dans le même journal (p. 377) : « pendant ce jour, les femmes firent un vacarme épouvantable ; elles couraient comme des possédées, les unes avec des fusils, d'autres avec des tiges de bananiers en guise de fusils, d'autres enfin avec des fruits verts de papayer percés de couteaux et représentant ainsi des têtes de Fantis : comme si, par leurs sortilèges, elles devaient enchaîner (*sic*) la victoire à leurs guerriers ». Ils ne s'étendent pas davantage sur les caractères de cette manifestation qui, visiblement, ne reproduit pas un modèle stéréotypé, mais fait place aux improvisations inspirées par l'actualité immédiate<sup>20</sup>.

Au cours de ces trois années plusieurs faits singuliers, sujets à interprétations, sont survenus. Quand le mausolée royal de Bantama, qui abrite les ossements de la plupart des anciens *Asantehene*, subit une quelconque dégradation, celle-ci est perçue comme le signe d'une insatisfaction des ancêtres royaux ou de leur désaffection. Sans attendre, une réparation est effectuée qui n'est pas seulement d'ordre matériel.

Le 8 avril 1871, note Bonnat page 351, « une des maisons qui renferment les squelettes des anciens rois avait eu un petit accident : l'humidité de ces derniers temps avait détaché un peu de la terre rouge des parois. Le roi y était immédiatement allé pour faire réparer. Comme il arrive toujours dans ces circonstances, il avait fait sacrifier quelques victimes à ses ancêtres ». Dans Ramseyer et Kühne on trouve à la même date mention d'une dégradation qui aurait affecté le toit (p. 233) : « Le roi s'est rendu de grand matin à Bantama pour faire réparer le toit de la maison des morts, que les dernières tempêtes ont endommagé. Or la moindre réparation à faire à cette construction réclame l'effusion de sang humain pour apaiser la colère des morts. Sans doute ceux qu'on fait périr de la sorte sont des malfaiteurs ; mais souvent leur crime est de bien peu d'importance. Quiconque jure par le nom du roi<sup>21</sup>... »

Le 16 octobre de la même année, un incident de même nature s'est produit : « Ce matin le roi est allé à Bantama avec tous les chefs de Coumassie pour faire de nombreux sacrifices humains, car on a remis ce matin une toiture nouvelle à une maison où repose un de ses ancêtres », écrit Bonnat (p. 412) qui déclare avoir été, la nuit précédente, « réveillé plusieurs fois par les cornes d'alarme et le tambour de mort, qui annonçaient de nombreuses exécutions »<sup>22</sup>.

20. Ils notent encore, le 8 août 1873, que « les femmes du momomé continuent à hurler et à danser de leur mieux » (p. 413). Bonnat, de son côté, signale la tenue de *momome* à cette date : la manifestation semble alors être devenue habituelle, quasi quotidienne (p. 503, 505, 522).

21. Pour eux ce n'est pas une paroi mais un toit qui est endommagé. Jurer par le nom du roi est cependant d'une extrême gravité.

22. Les cornes d'alarme sont des olifants. Quant au tambour de mort, terme que Bonnat emploie souvent au pluriel il s'agit soit de l'*etwie*, tambour léopard (Rattray, 1927, réimp. 1954, p. 281), soit du *twenesini* (Kyerematen, *Panoply of Ghana*, Londres, 1964, p. 63).

Il semble que la vie à Kumasi ne suive plus son cours habituel. Le roi sort plus fréquemment du palais pour « aller voir ses ancêtres » à Bantama. Il s'y rend inopinément, en dehors des moments prescrits dans le calendrier asante<sup>23</sup>, qui sont la « coutume annuelle » en leur honneur, la célébration de l'*odwira* (offrande des prémices de l'igname) et chaque grand et chaque petit *adé* (ou *adae*) qui, l'un comme l'autre, reviennent tous les quarante-deux jours<sup>24</sup>.

Toute visite royale à Bantama est marquée par l'offrande de victimes humaines. Les deux chroniques consignent ces sorties inopinées. Ainsi, à la date du 4 mai 1873, Bonnat note (p. 522) : « Hier au soir j'appris par Brouni l'un des *hamacmen* envoyés par le gouverneur, que le roi était allé deux fois dans la journée à Bantama ».

Pendant les trois années qui précèdent le coup de force britannique contre Kumasi, les exécutions capitales, annoncées, souvent en pleine nuit, par le « tambour de mort »<sup>25</sup>, se font nombreuses. Rappelons les circonstances qui les provoquent habituellement : outre les cérémonies religieuses qui viennent d'être citées, ce sont les funérailles du souverain, de ses parents proches et des grands dignitaires de l'État et enfin « les grandes occasions de caractère politique, diplomatique ou militaire : intronisation royale, réception d'une ambassade, offrandes d'actions de grâce après une campagne victorieuse »<sup>26</sup>.

Une autre musique que le « tambour de mort » se fait entendre à Kumasi : celle du *keté* (ou *ketté*). C'est la musique du roi, qu'il joue, ou fait jouer, souvent la nuit, et quelquefois le jour. Elle est décrite ainsi par Ramseyer (p. 232) : « La musique d'élite du roi, placée à quelque distance des femmes, et sans qu'il soit permis à un seul homme d'approcher, consiste en petits tambours recouverts d'un drap quadrillé rouge et noir, de flûtes et de calebasses de diverses grandeurs, remplies de petites pierres ou de pois qu'on agite pour marquer la mesure<sup>27</sup>. Il arrive que le roi danse cette danse-là, dite danse de kété ». On voit ces musiciens défiler en tête des cortèges royaux (Bonnat, p. 393) lors des réceptions

Quand le roi « fait appeler sa musique de kété » c'est « toujours mauvais signe » (Ramseyer & Kühne, p. 268).

Les causes de la tristesse et du mécontentement du roi sont diverses : ce peut être l'annonce d'une défaite (Bonnat, 19 mars 1873, p. 383) ou de la mort d'un Grand (Bonnat, p. 507), ou le fait que son avis n'ait pas prévalu en son conseil (Bonnat, p. 419 ; Ramseyer & Kühne, p. 267) ou encore l'adultère d'une épouse.

23. Le calendrier asante se compose de cycles de quarante-deux jours (*adaduanan*), formés en alternance d'un cycle (ou semaine) de six jours (*nanson*) et d'un cycle de sept jours (*nawotwe*). Les noms des quarante-deux jours étant formés de la combinaison des noms des jours de *nanson*, et de ceux de *nanotwe*. Voir T. C. McCaskie, 1980.

24. Le peite *adae* a lieu dix-huit jours après le grand *adae*.

25. Sans doute un *etwie* asante ou tambour léopard, que les Anyi appellent tambour panthère (*abwa*).

26. Elles sont énumérées par E. Terray, 1994, p. 550.

27. L'orchestre *kete* est décrit, et reproduit en statuettes, par R. S. Rattray, 1927, réimp. 1954, p. 284 et 285.

« Le 7 novembre (1871) eut lieu un conseil où le roi a été tellement contrarié qu'il s'est mis dans une colère furieuse et qu'il s'est retiré en grondant dans ses appartements, où il a fait appeler sa musique de kété, ce qui est toujours mauvais signe... Tous ses serviteurs doivent se tenir à l'écart et ses femmes dansent devant lui aux sons lugubres de cette musique de deuil. Elles doivent au moyen de toutes sortes de paraboles et d'allégories lui rappeler les plus mauvaises dates du passé. Il est défendu de dire quoi que ce soit autrement qu'en chantant, et il est rare que cet étrange divertissement se termine sans effusion de sang humain ».

Ce qui provoque les exécutions par décapitation avec le sabre des *adumu* c'est en premier lieu le désir de redresser une situation critique. Comme si la protection des ancêtres sur l'Asante, sur le souverain et sur le peuple, comme celle des *abosum* (sing. *obosum*), connaissait une éclipse et qu'il fallait de toute urgence, par ce moyen, la recouvrer.

L'un des signes qui fait craindre à l'*Asantehene*, que ses ancêtres (du moins ceux dont les ossements se trouvent dans le mausolée royal, Bantama, insigne reconnaissance de leur mérite) se sont détournés de lui est une dégradation matérielle subie par le mausolée.

### Les contre-feux

Comment redresser une situation qui engendre doute et inquiétude et redonner confiance au peuple asante? Quels contre-feux opposer à des menaces grandissantes ?

En premier lieu le roi recourt à sa propre religion, celle qui a jusque-là protégé la monarchie et le peuple.

Il doit impérativement, on l'a dit, se concilier ses propres ancêtres, comme si leur soutien connaissait une éclipse. Les visites à Bantama, suivies de sacrifices humains, se multiplient en 1873. « Le 5 mai 1873, Karékaré (Kakari) s'est rendu le matin à Bantama, la figure et les bras peints en rouge, le rouge (*kobrin*) étant la couleur du deuil<sup>28</sup>. Le 3 mai 1873, il s'est rendu trois fois à Bantama et dans d'autres lieux pour détourner le désastre » (Ramseyer & Kühne, p. 396). Selon Emmanuel Terray, « les puissances surnaturelles dont dépendent aussi bien le sort du royaume que celui de l'individu exigent un tribut payable en sang » et « pour l'essentiel, conclut-il, les "sacrifices humains" sont bien des sacrifices »<sup>29</sup>. On peut attribuer le nombre particulièrement élevé des victimes en 1873, au désir des dirigeants de restaurer des liens qui semblent distendus.

D'autre part, les infortunes du présent peuvent provenir d'un relâchement dans l'observance de certaines prescriptions et notamment de celles qui concernent la pratique du *momome* : « Hier au soir, écrit Bonnat le 22 janvier 1873 (p. 504), le roi a fait publier une loi dont voici les articles principaux : les *momomefo* [c'est-à-dire les actrices du *momome*] devront s'abstenir de manger

28. Il s'agit d'une situation d'exception. Normalement la mort et le deuil ne peuvent toucher un roi akan.

29. E. Terray, 1994, p. 561.

des *cohocos* [taros], des *naduas*, des *aduas* [fèves] et des *nsoussouas* [variété d'aubergine]. Elles ne devront point aller voir aucun homme. D'un autre côté les hommes ne devront point s'approcher d'elles<sup>30</sup>, ni même les regarder lorsqu'elles font le *momome* ou procession »<sup>31</sup>.

Par ces mesures le roi se borne à veiller à l'application de prescriptions établies. Il ne lui appartient pas en effet de s'immiscer dans le domaine de la religion, qui relève des *akomvo*, personnages que Bonnat, amateur d'anglicismes, désigne sous le nom de « fétiches prêtres ».

Des signes inquiétants ont marqué ce mois de janvier 1873, au moment même où débute une campagne militaire de grande ampleur.

« Hier, écrit Bonnat le 21 janvier (p. 503), les femmes qui font le *momomé* furent passablement effrayées et même troublées par un accident qui arriva à l'une d'elles. Pendant qu'elles faisaient leur procession en gesticulant et en chantant, l'une d'elles, la fille de Samoi Canta<sup>32</sup>, tomba morte sur le champ, au grand étonnement et à la grande frayeur de ses compagnes qui dirent qu'elles n'avaient jamais vu cela et dont la superstition les fit se livrer à toutes sortes de conjectures sur la signification d'un pareil fait ».

En un sens, on pourrait dire que cette femme est morte au combat, alors qu'elle affrontait les ennemis. Dans le même temps, son propre père, « l'un des principaux chefs de l'armée », subit un préjudice qui donne à penser que les boucliers immatériels qui avaient jusque-là assuré la grandeur de la Confédération asante ont perdu de leur efficacité :

« Le soir [du même jour], poursuit Bonnat, on apprit aussi en ville que Samoi Canta qui, disent les Achantis, a un fétiche célèbre avec lequel il peut, en le mettant dans une rivière, faire descendre l'eau assez bas pour qu'on puisse la traverser à pied, on apprit, dis-je, qu'il lui était arrivé un grand malheur, à savoir la perte de son précieux fétiche.

Voici comment cela est arrivé. Il paraît que le jour fixé par les chefs de l'armée pour traverser le Prah était hier [Le passage du Prah eut effectivement lieu le 22 janvier 1873]. Comme le Prah est passablement profond en ce moment-ci, Samoi Canta fut envoyé en avant avec son puissant fétiche pour faire descendre l'eau de la rivière. Ce fétiche fut porté et déposé dans un certain endroit de la rivière et laissé là pour quelque temps. Lorsque Samoi Canta jugea que son fétiche avait eu le temps de faire son miracle, il fut pour voir l'effet opéré et le retirer. Mais, oh malheur ! La rivière n'avait point diminué ; au contraire le courant avait augmenté et entraîné le précieux fétiche qu'il fut impossible de retrouver ».

Un an plus tôt, on avait appris (Bonnat, p. 433) que « les Apolloniens [les Nzema] avaient décapité un Asante : Ce qui a tant effrayé ici, ce n'est pas tant

30. La prohibition de rapports sexuels est exigée également des hommes qui partent à la guerre, à la chasse à l'éléphant, ainsi que des *akomvo* (sing. *okomfo*) dans tous les pays akan. Un rôle de premier plan dans la défense de la société est implicitement reconnu à ces femmes.

31. Le fait que, quand elles prennent possession de la rue la présence des hommes ne soit pas tolérée, est attesté de toutes parts.

32. Asamoia Nkwanta, *Anantahene* et commandant en chef de l'armée du Sud.

d'apprendre la défaite de ces six cents hommes, ce n'est qu'un accident, mais c'est... qu'un de leurs plus grands fétiches prêtres qui, à leurs yeux, avaient un pouvoir surnaturel, n'ait pu se défendre lui-même. Ils pensent ici que le fétiche des Apolloniens doit être considérablement plus puissant et ils ont peur ».

Les revers à la guerre et ces signes alarmants<sup>33</sup> incitent *l'Asantehene* à riposter sans tarder. Il mobilise en masse les *akomvo*<sup>34</sup> afin qu'ils écartent les forces hostiles et qu'ils lui donnent par leurs « oracles » les causes des échecs militaires et les moyens de renouer avec le succès. La séance est relatée en détail dans les deux journaux. Bonnat la présente ainsi (p. 505) :

« Au moment où j'écris [le 27 janvier 1873<sup>35</sup>], le roi va s'asseoir sur la place du marché où sont rassemblés tous les *fétiches prêtres* et *prêtresses* des environs. Le roi les a fait appeler, dit-on, pour avoir à prophétiser sur le sort et le succès des différentes armées. Tout ce monde, avec les sons des tambours, des cornes, olifants, gongs, ainsi que les *momoméfo* qui dansent, fait un vacarme extraordinaire. Je pense que demain nous saurons quelque chose des prophéties ».

On lit dans Ramseyer et Kühne à la date du 26 janvier 1873 (p. 373) :

« Des rumeurs de tous genres ayant cours dans la ville, entr'autres que les Achantis [*sic*. L'erreur est manifeste : il s'agit des Akim<sup>36</sup>] avaient surpris l'armée pendant la nuit, qu'ils avaient fait plusieurs prisonniers et emporté de la poudre et des provisions, le roi se fit conduire en grande pompe sur la place du marché, et y consulta durant six longues heures ses fétiches<sup>37</sup>, par l'entremise d'une cinquantaine de prêtres.

D'autres prêtres s'efforcèrent d'éloigner les mauvais esprits. Dans ce but, ils remplirent des sachets de poudre d'or et d'aliments triturés qu'ils jetaient en l'air, des fusils furent bourrés de feuilles de papayers et déchargés contre le ciel au milieu des vociférations du peuple ».

S'agit-il ici d'une stratégie, bien connue en pays akan, qui consiste à détourner l'attention des forces nuisibles, à les dissuader de poursuivre leur action maléfique par l'offre d'une sorte de compensation ?

L'interprétation de Bonnat (p. 506) est différente : il ne s'agirait que de chasser « les mauvais esprits<sup>38</sup> et [d'appeler] « les bons », exclusifs destinataires des dons ».

33. Une année après, le 6 janvier 1874, « l'arbre sacré qui s'élève sur la place du marché était tombé : c'était un mauvais présage ; il fallut lui faire une coutume » (Ramseyer & Kühne, p. 464).

34. Dont le plus célèbre est Okomfo Anotce (début du XVIII<sup>e</sup> siècle).

35. La date donnée par Ramseyer et Kühne est le 26 janvier.

36. Bonnat, p. 502.

37. Le terme de fétiche, constamment employé par nos auteurs, est particulièrement ambigu. Il s'agit ici des *abosum* (sing. *obosum*) : déités, génies.

38. Le terme d'esprit est aussi ambigu que celui de *ghost* en anglais. Les « mauvais esprits » sont-ils des humains malveillants, sorciers agissant dans l'ombre ? Les « bons esprits » auxquels il est fait appel sont sans doute des *obosom* (déités).

« Pour faire venir [les bons] ils avaient fait un fougou<sup>39</sup> aussi soigné que possible, qu'ils avaient mêlé avec de la poudre d'or. Jetant par poignées ce mélange dans l'air en tous sens, ils appelaient les bons esprits, leur disant de venir accepter la riche offrande qu'ils leur faisaient et les priaient en retour d'avoir pitié de Karikari [l'Asantehene] : *hou karikari mobo*. Ils les priaient de vaincre les différentes tribus du protectorat et de faire que les Achantis les amènent tous en captivité.

Pendant que les uns faisaient ce que je viens de décrire, d'autres chassaient, bien loin, les mauvais esprits. Pour cela ils tiraient des coups de fusil qu'ils avaient chargés avec différentes feuilles, avec entre autres des feuilles de papayer ».

En outre on sollicite l'intervention des déités en annonçant publiquement les dons qui leur seraient faits en cas de succès : « Ailleurs (Ramseyer & Kühne, p. 374) on tint toutes sortes de discours aux fétiches, leur promettant un présent d'au moins mille esclaves<sup>40</sup>, s'ils octroyaient la victoire et un riche butin aux guerriers Achantis, "ces pauvres garçons" ».

L'épithète de « pauvres garçons » appliquée aux guerriers asante a de quoi surprendre. Les frais de la guerre, l'achat de la poudre et des armes notamment, étaient à la charge des chefs de l'armée qui, en retour, gardaient pour eux une part du butin. Les simples combattants en avaient aussi leur part. Les défaites subies les avaient-ils appauvris ? Ou bien est-ce une allusion à leur mauvaise fortune ?

Pendant ce temps, toujours sur la grande place du marché, les déités prophétisent, par la bouche des *akomvo*. Ces prophéties, à ce que Bonnat apprit le lendemain (p. 505), portent toutes sur le déroulement des opérations militaires. La victoire sur tous les fronts est assurée : « les Akims viendraient se réfugier et se soumettre au roi et que l'armée ramènerait ici tout le reste. Un autre a dit que si le roi ne recevait pas bientôt de bonnes nouvelles de l'armée, il pourrait le tuer. Le grand fétiche d'Adjumanou<sup>41</sup> aussi a, comme tous les autres, promis la victoire à l'armée d'Achanti et a ajouté que si le gouverneur anglais "aidait les ennemis et se mêlait à cette guerre, lui, le fétiche promettait au roi d'amener le gouverneur ici, à Coumassie, et le livrerait entre les mains du roi..." ».

La relation de Ramseyer et Kühne (p. 374), qui visiblement disposent des mêmes sources d'information, est presque identique : « Plus de cinquante prêtres doivent lui avoir prédit que l'armée subjuguera toutes les tribus d'Akim, d'Assim, de Dankara et des Fantis et que les gens d'Akim viendraient même chercher un refuge chez les Achantis. Le grand fétiche [Adjumanou n'est pas nommé] dit : "Que les blancs se mêlent de la guerre, et je les exterminerai dans leur forteresse pour en mettre un autre à leur place!" ». Il s'agit du fort d'Elmina, récemment passé des mains des Hollandais à celles des Anglais.

Les *akomvo* ont ainsi été mis massivement à contribution par le roi qui, fort satisfait sans doute de ces rassurantes prédictions, se montra d'une grande

39. Purée d'igname, parfois rougie d'huile de palme, aliment de prédilection des invisibles.

40. Des allusions aux esclaves possédés par les prêtres reviennent plusieurs fois dans les deux journaux.

41. Voir page suivante pour des précisions sur Adjumanou.

générosité à leur égard. « Les prêtres furent richement récompensés de leur peine, le roi leur donna dix peredwanés (environ 2 000 francs<sup>42</sup>), vingt charges de sel, vingt pièces d'étoffe, vingt moutons, soixante-dix bouteilles de rhum et cinquante esclaves » (Ramseyer & Kühne, p. 374). Bonnat donne, à peu de choses près<sup>43</sup>, la même liste.

En contrepartie, faire des prédictions sur des sujets aussi brûlants que l'issue des combats n'était pas sans risque : si elles s'avéraient fausses, l'*okumfo* qui les avaient émises perdait tout crédit et était parfois gravement sanctionné<sup>44</sup>.

Le roi, en outre, réactive les protections dont bénéficie sa propre personne, ainsi celle d'Adjumanou, « le fétiche principal du roi », qu'il appelle « son père » car c'est à lui que sa mère, enceinte, avait demandé de favoriser sa naissance. Il réside dans le village d'Adjumanou, « à environ trois milles dans le nord-est de Coumassie » (Bonnat, p. 418).

L'*Asantehene* s'adresse également au protecteur de sa lignée patrilinéaire (*ntoro*), issue d'Osei Tutu : l'*obosum* Bossomuru. À la date du mardi 9 janvier 1872 Bonnat écrit (p. 448) :

« Cet après-midi nous allons voir passer la procession composée du roi, de toute sa maison, y compris son sérail, des chefs et de la population de la capitale, spécialement ceux et celles qui servent le fétiche appelé Bossombrou. Ce grand fétiche était sorti du palais (c'est le seul jour de l'année où il sort) et porté en grande cérémonie à la rivière de l'est pour être aspergé d'eau. Ce fétiche est une sorte de boîte carrée en bois rouge, aussi haute que large<sup>45</sup>. Elle était placée sur un plat en cuivre sur lequel était étendue une serviette blanche. Un homme la portait sur la tête. De chaque côté de lui marchait un esclave soutenant un grand parasol. Devant et derrière marchaient plusieurs afana asuafo [porteurs du sabre afena], avec un sabre à poignée d'or, puis venaient une douzaine d'esclaves portant des bassins en cuivre, eux aussi recouverts d'une nappe blanche, sur laquelle étaient étalés les bijoux de tout genre appartenant au fétiche Bossombrou... [etc.] ».

42. L'ajout est probablement dû au traducteur.

43. Bonnat, p. 506. Seules varient les quantités : 40 pièces d'étoffe, et non 20, 40 esclaves et non 50. Les 10 pereguanés sont évalués en onces de poudre d'or (24).

44. On lit à la date du 31 janvier, dans le journal de Bonnat (p. 507) : « Dans la matinée nous apprîmes que lundi l'armée du centre s'était battue et que la bataille avait été très meurtrière. Nous apprîmes secrètement qu'Amanqua [Amankwatia, le *Bantamahene*, qui commandait l'armée] était tombé sur le champ de bataille. Qu'y a-t-il de vrai là-dedans ? Nous n'en savons rien, mais ce qu'il y a de sûr c'est que le fétiche prêtre de Bantama qui avait prophétisé qu'Amanqua et tout son monde reviendraient sains et saufs de la guerre, a été mis aux fers hier matin et nous avons appris ce matin que cette nuit il avait été décapité ».

45. Dans Ramseyer et Kühne (p. 287), « l'image de ce dieu ne consiste qu'en une élégante cassette carrée, revêtue d'une riche garniture d'argent et d'un couvercle en forme de soufflet ».

Autrement dit, les forces protectrices de la lignée patrilinéaire du roi, comme de sa propre personne<sup>46</sup>, sont traités comme le sont les rois, recevant les mêmes honneurs<sup>47</sup>.

Kofi Kakari ne fait pas seulement appel aux déités des Asante qui leur ont jusqu'ici procuré une hégémonie incontestée, il s'adresse aussi aux déités des provinces soumises. Il offre un sacrifice humain au célèbre Dente<sup>48</sup>, dont le sanctuaire se trouve à Krakye, dans le Bron oriental. Il avait pourtant reçu du prêtre de cet *obosum* un avis défavorable à la conduite d'opérations militaires, ce qui avait jeté la suspicion sur la volonté de combattre des Bron de l'est<sup>49</sup>.

Dans sa quête, le roi ne se limite pas aux capacités offertes par la religion des Akan. Comme ses prédécesseurs, il sollicite aussi les musulmans, dont les talismans, chèrement acquis, sont réputés particulièrement puissants. Certains d'entre eux sont de passage à Kumasi, venant de places de commerce septentrionales, comme Salaga. D'autres résident dans la capitale, dans leur propre quartier, et ont leurs entrées au palais, à des moments prescrits.

« Les mahométans jouissent d'un grand crédit, bien qu'ils ne comprennent que quelques mots d'arabe, qu'ils lisent et écrivent machinalement » (Ramseyer & Kühne, p. 241). En outre « les Foulas [Peul] et en général les mahométans ne sont jamais tués par les Achantis (*id.*, p. 269) ». Ce serait « sur leurs « instructions » que l'on répond aux éclipses de lune en faisant entendre des olifants (*id.*, p. 216).

Bonnat apprend, en mai 1871, qu'au lendemain de l'arrivée d'un messager mandaté par le gouverneur, nommé Forson, que « le roi avait fait appeler tous les mahométans résidant à Coumassie et les avait priés de lui faire des talismans avec lesquels il pourrait mettre en confusion le messager du gouverneur blanc<sup>50</sup> ». Mais « Forson avait gardé son sang-froid et son énergie », et les « mahométans, convoqués à nouveau par le roi, s'excusèrent de l'insuccès de leurs charmes et amulettes » (Bonnat, p. 356).

En 1873, *l'Asantehene* envoya des émissaires quérir des talismans dans les savanes du nord (régions indistinctement appelées Serem par Bonnat). La mission se solda par un cuisant échec. Au mois d'août, la nouvelle de la mort de ces émissaires parvint à Kumasi. Les circonstances en sont relatées par Bonnat (p. 542) :

« Dimanche passé [c'est-à-dire le 10 août 1873], vers huit heures du soir, nous entendîmes une des voisines qui pleurait et se lamentait en même temps qu'une voix d'homme qui racontait quelque chose. À la faveur de l'obscurité, M. Plange [autre négociateur venu de Cape Coast] s'avança derrière le mur de cette maison et entendit la nouvelle qui suit : il y a environ deux mois ou plus, le roi, voyant

46. « Quelquefois le fétiche [Adjumanou] est apporté à Coumassie où il est promené par les rues avec tous les honneurs de la royauté. Il est alors porté dans une des corbeilles royales, précédé et accompagné du cortège ordinaire du roi » (Bonnat, p. 419).

47. C'est *a fortiori* le cas du *sika dwa kofi*, le célèbre siège d'or.

48. Bonnat, p. 522.

49. Wilks, 1975, p. 279.

50. Les messagers étant munis de lettres, il se peut qu'une particulière efficacité ait été attribuée aux caractères arabes des « charmes » délivrés par les mahométans.

les revers de son armée, envoya des *assoumanquas* (gens spécialement chargés du soin des *soumans* ou amulettes) dans les pays de l'intérieur chez les mahométans de renom pour leur demander leurs plus puissants *soumans*, afin de changer le sort de la guerre et donner la victoire à sa malheureuse armée. Les pays dans lesquels le roi envoya ses *assoumanquas* sont des pays tributaires de l'Achanti qui de tout temps, ont été très dociles à l'Achanti. Mais cette fois-ci, juste comme s'ils étaient instruits des malheurs de l'armée, ils reçurent très mal les envoyés de Sa Majesté Karikari, qui probablement voulurent agir avec eux comme ils agissent dans un village quand ils sont envoyés dans la plus importante des missions, c'est-à-dire volant et s'emparant de tout ce qui leur fait plaisir<sup>51</sup>. Mais là-bas les gens ne voulurent point entendre cela. Une querelle s'ensuivit entre les *assoumanquas* et les naturels du pays qui se servirent de flèches et de lances et quelques Achantis furent blessés après une trêve ou l'intervention d'un autre parti, les naturels invitèrent les *assoumanquas* à venir à une assemblée où ils arrangeraient l'affaire et où ils leur donneraient les amulettes que le roi demandait. Arrivés là, les messagers se tinrent près de leur poudre et comptaient recevoir le fameux *souman* qui devait mettre en déroute les armées du protectorat. Mais, au lieu de cela, ils reçurent quelque chose à laquelle ils ne s'attendaient point. Une nouvelle querelle s'éleva entre eux et les naturels et ces derniers mirent le feu à la poudre que les Achantis avaient avec eux, ce qui tua cinq d'entre eux, dont l'un est le mari de la jeune femme que nous entendions pleurer. Le narrateur était le seul homme échappé à la catastrophe. Cette nouvelle, dit-on, a fort impressionné le roi ».

Dès la fin de mars 1873, Bonnat relève (p. 514) l'insuccès des différents recours sollicités par *l'Asantehene* pour redresser une situation devenue critique :

« Oui, aujourd'hui et en moins de quatre mois, l'Achanti a perdu son orgueil et la foi aveugle qu'il avait en son pouvoir. Les dépenses énormes que le roi d'Achanti a fait pour se procurer les fétiches, talismans et amulettes (*soumane ni oduro*) pour s'assurer la victoire, choses qu'il avait envoyé chercher à des distances considérables et dans toutes les directions, aussi bien chez les Mahométans que les fétiches les plus renommés de l'intérieur, les dépenses énormes d'une expédition comme le pays n'en avait point faite depuis un demi-siècle, son armée enfin qui avait le surnom d'invincible, tout cela n'a servi à rien. Aujourd'hui l'Achanti est vaincu, désillusionné et à la veille de sa ruine ».

Selon Ward<sup>52</sup>, c'est en juillet-août 1873 que s'est produite la rupture d'équilibre entre Kumasi et Cape Coast, lorsque ont commencé à débarquer à Cape Coast des renforts (gallois, écossais, puis jamaïcains), venus d'Angleterre où l'idée perçait qu'il fallait mettre fin aux attaques répétées des Asante sur le Protectorat. La supériorité de l'armement de ces contingents allait faire le reste en février 1874.

---

51. Bonnat fait allusion à la saisie de volailles ou autres biens pratiquée impunément dans les villages par les envoyés du roi.

52. Ward, 1959.

Les Européens retenus en captivité à Kumasi ont guetté les moindres signes d'un affaiblissement du pouvoir asante, comme étant les prémisses d'une libération, d'autant plus attendue qu'ils craignaient pour leur vie. D'autre part, ils se montrent particulièrement attentifs de ce qui touche à la religion. Bonnat et Ramseyer ont en tête, l'un comme l'autre, la future conversion des Asante au christianisme, après l'effondrement de l'Empire sous les coups des Britanniques. Bonnat, fervent catholique et impressionné par les talents des Asante, voit leur salut dans l'arrivée des jésuites jointe à l'industrialisation. Bonnat est en effet un développeur avant la lettre<sup>53</sup> qui estime que les missions protestantes, n'ont pas fait du bon travail, en favorisant la production de biens de consommation propres aux Européens et sans aucune utilité pour les Africains. Quant à Ramseyer, il voit l'avenir du pays dans la restauration des missions protestantes, à laquelle il participera d'ailleurs, en Asante<sup>54</sup> même.

Il est probable que ces observateurs aient grossi la dimension des présages et des rumeurs qui laissaient entrevoir l'échec de l'effort de guerre asante, effort soutenu avec ténacité, comme on l'a vu plus haut, à la fois sur le plan matériel et dans « l'invisible ». Il n'empêche que grâce à leurs deux volumineuses chroniques, nous disposons de précieuses et rares informations sur la façon dont ont été vécues « à l'arrière » par les dirigeants et par le peuple, les ultimes années d'indépendance d'un puissant État africain.

### Bibliographie

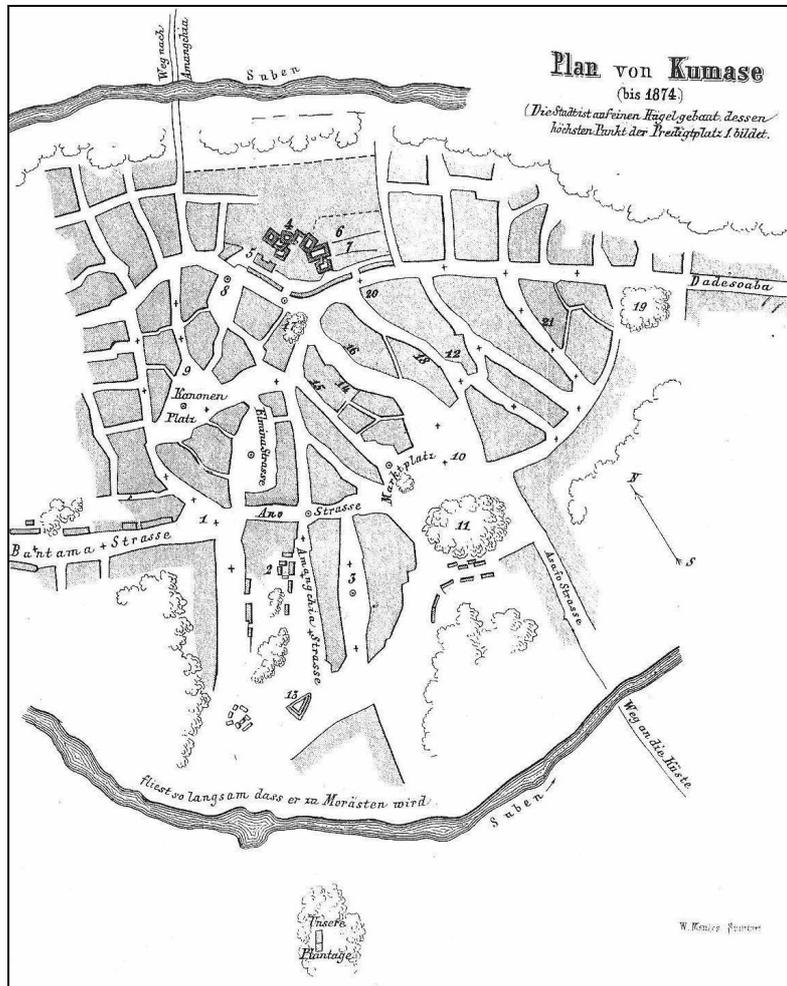
- BONI S., « Female Cleansing of the Community : the momome Ritual of the Akan World », in *Cahiers d'Études Africaines*, n° 192, 2008, p. 765-790.
- BOWDICH T. E., *A Mission from Cape Coast to Ashantee*, London, Murray, 1819.
- CLARIDGE W., *A History of the Gold Coast and Ashantee*, London, Murray, 1915, 2 vol.
- DIABATÉ H., *Le Sannvin, un royaume akan de la Côte d'Ivoire (1701-1901)*, thèse d'État, Université Paris I, 1984, 6 vol.
- JONES A., « "My Arse for Akou" : A Wartime Ritual of Women on the Nineteenth-Century Gold Coast », in *Cahiers d'Études Africaines*, XXXIII, n° 132, 1993, p. 545-566.
- MCCASKIE T. C., « Time and the Calendar in Nineteenth-Century Asante : An Exploratory Essay », in *History in Africa*, VII, 1980.
- PERROT C.-H. & VAN DANTZIG A., *Marie-Joseph Bonnat et les Ashanti, Journal (1869-1874)*, Paris, Mémoires de la Société des Africanistes, 1994.
- RAMSEYER F. A. & KÜHNE J., *Quatre ans chez les Achantis*, Paris-Neuchâtel, Sandoz, 1876.
- RATTRAY R. S., *Religion and Art in Asante*, Oxford Univ. Press, 1927, réimp. 1954.

53. Idée qu'il développe dans un cahier non encore publié, intitulé *Chimère*.

54. Il est surprenant de constater que l'un comme l'autre n'ont eu de cesse que de revenir en Asante, malgré les épreuves d'une longue captivité.

- TERRAY E., « Le pouvoir, le sang et la mort dans le royaume asante au XIX<sup>e</sup> siècle », in *Cahiers d'Études Africaines*, XXXIV, n° 136, 1994, p. 549-559.
- WARD W. E. F., *A History of the Ghana*, Londres, G. Allen, 1959.
- WILKS I., *Asante in the Nineteenth Century, The Structure and Evolution of a Political Order*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

## Plan de Kumasi (1874)



## Légende :

- |   |  |
|---|--|
| 1. Arbre au pied duquel prêchaient les missionnaires                  | 13. Atuto « Crosse de fusil » : lieu où le roi s'assoit                                    |
| 2. Établissement de la Mission wesleyenne                             | 14. Habitation de Boaje Tenteng  |
| 3. Place Twereboanda  | 15. Habitation du frère du roi, Mensa  |
| 4. Palais royal avec ses nombreuses cours                             | 16. Habitation de la mère du roi   |
| 5. Maison de pierre (Aban)  | 17. Lieu d'inhumation des jeunes princes   |
| 6. Habitations d'une partie des épouses du roi                        | 18. Habitation de Bosommuru Dwira  |
| 7. Lieu d'inhumation des rois   | 19. Bosquet sacré du fétiche   |
| 8. Place Mogjatee, place du sang séché                                | 20. Habitation des bourreaux et, pour une partie, prison                                   |
| 9. Premoso, place des canons  | 21. Habitation de Asamoah Kwanta   |
| 10. Arbre sous lequel se trouve la bassine de laiton, place du marché | ⊙ Places où siège le roi lors des cérémonies publiques                                     |
| 11. Apestesini : fosse dans laquelle sont jetés les cadavres          | + Arbres donnant de l'ombre  |
| 12. Habitation de Bosommuru   | Et, au sud du Subin « qui coule si lentement qu'il devient marais », « notre plantation ». |



QUATRIÈME PARTIE

**DISCOURS SUR LE GENRE,  
ITINÉRAIRES DE FEMMES**



## 19

### **Les bâtards d'Hermès et d'Aphrodite : singularités du sexe et curiosité médicale dans la France fin de siècle<sup>1</sup>**

Gabrielle HOUBRE\*

Biologique et culturel, le corps, par la diversité de ses états, a de tout temps happé le regard, suscité les interrogations et attisé les productions de l'imaginaire<sup>2</sup>. Expression première de l'intégrité physique et morale de l'individu, il témoigne du processus de civilisation comme des mécanismes de contrôle social. Secrétant son propre langage, éloquent et signifiant, il incarne le référent immédiat à l'identité et, dans une mise en abîme vertigineuse pour un corps médical dérangé par le corps hermaphrodite, à l'altérité. Car avant d'être, pour une société reposant sur la dichotomie sexuelle, un impossible sexe, l'hermaphrodite est un corps dissident, singularisé par l'enchevêtrement du masculin et du féminin. Aux médecins de dénouer, sinon de rompre, les deux écheveaux et de désigner lequel l'emporte sur l'autre.

Dépassant les savoirs du traité de tératologie délivré par Isidore Geoffroy Saint-Hilaire en 1837<sup>3</sup>, et sa conception jugée laxiste de l'hermaphrodisme (« la réunion chez le même individu des deux sexes ou de quelques-uns de leurs caractères »), ils aboutissent lors de la Belle Époque à une définition autrement plus resserrée, pathologisée, suspicieuse et dépréciative. Pour Gabriel Tourdes, coauteur du volumineux article « Hermaphrodisme » dans l'édition de 1888 du *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, le terme comprend « tous les vices de conformation des organes génitaux qui peuvent occasionner une erreur sur le sexe, ceux qui donnent à un sexe l'apparence de l'autre, ou qui font

---

\* *Maîtresse de conférence HDR - Université Paris Diderot-Paris 7.*

1. À paraître en 2008, en anglais, sous le titre « The Bastard Offspring of Hermes and Aphrodite : Sexual "Anomalies" and Medical Curiosity in Fin-de-siècle France », in P. Cryle & C. Forth (dir.), *Sexuality at the Fin-de-siècle. The Making of a Central Problem*, Delaware University Press.
2. G. Boëtsch & D. Chevé, « Regards anthropologiques sur l'apparence et la construction des corps entre intégrité, altérité et atteinte », in *Le Corps dans tous ses états. Regards anthropologiques*, Paris, CNRS, 2000, p. 7-12.
3. *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux... ou traité de tératologie*, Paris, Baillière, 1837, 4 vol.

croire à la réunion des deux sexes sur le même individu, les cas enfin où le mélange d'organes appartenant aux deux sexes existe en réalité »<sup>4</sup>. En filigrane de cet exposé physiologique, se devine le souci des conséquences sociales de ces « erreurs sur le sexe ». Parmi elles, les moins avouables ont été exposées à la publicité scandaleuse des tribunaux, appelés à statuer sur des mariages éventuellement conclus entre personnes du même sexe.

Là réside pour l'essentiel la particularité des médecins de la Belle Époque, dans leur volonté de contrer la charge subversive d'une identité sexuelle composite et iconoclaste qui défie et menace l'édifice social. Bourdonnant jalousement autour d'un corps hermaphrodite dont ils revendiquent le traitement physique et culturel, ils pointent, des années 1880 à 1914, l'imposture d'un sexe qui en cache un autre et grippe un mécanisme de la distinction des sexes élaboré et imposé méticuleusement par leurs pairs depuis le siècle dernier.

### Une production scientifique en effervescence

Depuis la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et durant le XVII<sup>e</sup>, les médecins ont forgé un véritable discours scientifique sur les monstres en général et l'hermaphrodite en particulier, en les détachant de toute invocation à Dieu ou au Diable<sup>5</sup>. Au fil des siècles, la curiosité médicale est allée croissante jusqu'à atteindre son point culminant durant la Belle Époque<sup>6</sup>. Les études sur les hermaphrodites constituent alors un champ d'investigation à part entière, qui se développe, se structure, se densifie, se diversifie, pour mieux s'approprier non pas seulement le corps hermaphrodite mais aussi sa personnalité sociale comme l'affirme par exemple le docteur Émile Laurent dans l'introduction de son livre sur *Les Bisexués, gynécomastes et hermaphrodites* (1894) : « J'ai envisagé l'hermaphrodite, non pas comme une pièce anatomique, mais comme un individu vivant de la vie psychique et sociale »<sup>7</sup>.

Dans cette façon de faire, qui se systématise dès les années 1880, on peut sans doute noter deux influences majeures. La première est celle de Claude Bernard qui, lors de son discours de réception à l'Académie française, en 1869, soulignait le lien indissociable qui devait exister entre physiologie et psychologie<sup>8</sup>. La seconde, celle d'Ambroise Tardieu, lorsqu'il publie en 1874 le manuscrit autobiographique laissé par Alexina B. Cette hermaphrodite, déclarée fille à la naissance, avait été élevée comme femme avant d'être contrainte à endosser les habits d'homme après qu'un examen médical ait diagnostiqué un

4. Paris, Masson, 1888, t. 13, p. 636.

5. R. Garland-Thomson, « Du prodige à l'erreur : les monstres de l'Antiquité à nos jours », in N. Bancel & al., *Zoos humains. Au temps des exhibitions humaines*, Paris, La Découverte, 2004, p. 38-48.

6. Pour une étude des discours médicaux français et anglais sur l'hermaphrodisme à cette époque, voir Alice Dreger, *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex*, Harvard University Press, 1998, 268 p.

7. Paris, Carré, 1894, p. 5.

8. *Discours : prononcé à sa réception à l'Académie française, le 27 mai 1869*, Paris, Didot, 1869, p. 18.

sexe masculin ; incapable de s'adapter à son nouveau sexe social, ses souffrances l'ont conduite au suicide en 1868. Avec la publicisation de cette histoire, Tardieu a largement contribué à infléchir le regard porté sur l'individu hermaphrodite, en attirant l'attention de ses collègues sur les contrecoups sociaux funestes des « erreurs de sexe » commises à la naissance. De fait, le cas d'Alexina B. devient bientôt, et pour longtemps, la référence première en matière d'hermaphrodisme<sup>9</sup>.

Des années 1880 à la Première Guerre mondiale, le milieu médical, en province comme à Paris, est littéralement en ébullition sur le sujet, comme en témoigne l'inflation des publications qu'il lui consacre : études de cas dans les revues scientifiques, mais aussi études plus générales<sup>10</sup>. Cet engouement est bien sûr à resituer dans une époque où toutes les disciplines, sexologie et psychanalyse comprises, semblent converger vers le sexe et la sexualité. Dorénavant, la question des hermaphrodites intéresse au-delà de la médecine légale ou de l'anatomie, et touche de nouvelles spécialités comme la psychiatrie, la psychologie, la neurologie ou la gynécologie ; rares sont les médecins, toutefois, qui établissent un lien, notamment par le biais de l'homosexualité, avec les travaux des sexologues comme Hirschfeld<sup>11</sup>.

Des thèses de médecine se soutiennent sur le sujet<sup>12</sup> et une personnalité aussi consacrée que Samuel Pozzi, chirurgien, professeur à la Faculté de médecine de Paris, s'impose comme le spécialiste de l'hermaphrodisme le plus réputé en Europe avec le polonais Franz Neugebauer. À dire vrai, la fortune – bonne ou mauvaise – des hermaphrodites déborde le cadre médical pour investir le milieu littéraire : le sujet se retrouve sous la plume de plusieurs romanciers tels Dubarry ou Panizza qui puisent leur inspiration dans la vie d'Alexina B.<sup>13</sup>. Enfin il n'y a pas jusqu'à un professeur d'histoire à l'École d'anthropologie de Paris, que sa spécialité de préhistorien aurait dû pourtant écarter d'un tel sujet, qui ne résiste à une brève communication pour signaler, en 1885, le cas d'un bébé hermaphrodite<sup>14</sup>.

- 
9. Michel Foucault, qui s'était déjà intéressé aux hermaphrodites dans son cours au Collège de France sur les anormaux, en 1975, publie à son tour le manuscrit d'Alexina B., assorti d'un dossier documentaire, trois ans plus tard (*Herculine Barbin dite Alexina B.*, Paris, Gallimard, 1978, 160 p.).
  10. Parmi elles, Dr P. Garnier, *La stérilité humaine et l'hermaphrodisme*, Paris, Garnier, 1883, 530 p. et Dr C. Debierre, *L'hermaphrodisme, structure, fonctions, état psychologique et mental, état civil et mariage, dangers et remèdes*, Paris, Baillière, 1891, 160 p.
  11. C'est le cas de Théodore Tuffier et André Lapointe, « L'hermaphrodisme, ses variétés et ses conséquences pour la pratique médicale », in *Revue de gynécologie et de chirurgie abdominale*, t. 16, 1911, p. 209.
  12. Cf. par exemple P. Gatcheff, *Pseudo-hermaphrodisme et erreur de personne*, thèse de médecine, Toulouse, 1901, 84 p.
  13. A. Dubarry, *Hermaphrodite*, Paris, Chamuel, 1898, 316 p. ; O. Panizza, *Un scandale au couvent*, dans le recueil du même titre, Paris, La Différence, 1979 (vers 1914), p. 137-184 ; voir aussi G. Hailly, *L'Hermaphrodite*, Paris, Marpon, 1885, VIII, 423 p.
  14. A. Mortillet (de), « Jeune hermaphrodite », in *Bulletin de la société d'anthropologie de Paris*, Paris, Masson, t. 8, 1885, p. 650-652.

Si tout ce petit monde pétille ainsi autour de l'hermaphrodite, c'est que ce dernier représente un autre versant d'une question fort débattue au même moment, notamment sous l'influence des féministes, celle des identités sexuelles et des rôles sociaux qui leur sont attachées. En effet, à considérer les femmes qui revendiquent des droits jusque-là réservés aux hommes, celles qui se lancent dans les activités physiques et sportives, ou celles qui, préfigurant les garçonnnes des années 1920, affichent désormais une silhouette aux allures androgynes, il y a, aux yeux des médecins, danger de virilisation du sexe dit faible. Et de cette hantise globale d'une redoutable confusion des sexes, les hermaphrodites représentent le point ultime. L'histoire de l'hermaphrodisme devient donc celle des difficultés sur les réalités du sexe, la nature du « vrai » sexe, le partage des rôles sociaux<sup>15</sup>. Le corps, le sexe et l'individu hermaphrodite, qui transgressent les frontières entre masculin et féminin, entre normal et anormal, entre réalité et apparence, s'imposent à la Belle Époque comme un enjeu crucial parce qu'ils défient toute l'organisation sociale.

Certes, en cette fin-de-siècle, la plupart des médecins comme Charles Debierre accordent à l'hermaphrodite qu'il n'est pas, à considérer son anatomie, une « monstruosité », une « erreur de la nature », plutôt « un être seulement dévoyé du développement ordinaire ». Mais c'est pour immédiatement ajouter que, dans sa physiologie, c'« est un être dégénéré, un impuissant et un infécond, un être dévoyé jusque dans ses penchants et sa psychose, en raison même de sa sexualité mal établie et perversie »<sup>16</sup>. On trouve dans ce portrait peu flatteur la marque des débats bien connus sur la dégénérescence et l'hérédité, récurrents dans le discours médical développé sur les hermaphrodites au XIX<sup>e</sup> siècle.

Il ne s'agit plus tant de savoir, comme dans les décennies précédentes, comment déterminer si le sujet est mâle ou femelle : il y a désormais un large consensus pour distribuer le sexe en fonction des gonades trouvées, même atrophiées, le testicule faisant l'homme, l'ovaire la femme. Le débat rebondit quand les médecins n'ont pas les moyens d'appliquer cette théorie, lorsque aucun de ces deux sésames n'est constatable, c'est-à-dire avant la puberté et surtout à la naissance : ils se divisent alors entre partisans de déclarer le « sexe douteux » ou « neutre », et ceux qui, au bénéfice du doute, préfèrent l'envisager au masculin ou au féminin. Le principe de l'identité sexuelle biologique est donc théoriquement réaffirmé, à cette nuance près que tout le problème, avec les hermaphrodites, réside dans l'antagonisme entre sexe biologique – pour peu qu'il ait été mal interprété à la naissance – et sexe social.

Et les médecins, médusés, voient apparaître dans leur cabinet, généralement pour un problème de santé tout autre, des femmes ou des hommes qui pensent être ce qu'ils ne sont pas, si l'on conserve la logique des médecins, et se comportent donc selon les normes attachées à leur sexe social et non selon celles qui découlent de leur sexe biologique. Pour montrer l'antagonisme des deux sexes dans un même individu, les médecins vont s'appuyer sur une arme nouvelle : la photographie scientifique, qui se développe, si l'on peut dire, à

---

15. A. Dreger, 1998, p. 15.

16. Dr C. Debierre, 1891, p. 5.

vive allure entre 1870 et 1914, force l'intimité des individus et fixe pour l'éternité leur identité biologique et sociale.

### La photographie ou la mise à nu de l'hermaphrodite

Car c'est bien une des caractéristiques les plus marquantes de la production florissante des médecins de la Belle Époque que ce recours intense à cette technique inédite : parce que la photographie reproduit tout ce que l'œil voit, et qu'en plus elle fait voir tout ce que l'œil ne voit pas, pense-t-on alors<sup>17</sup>, elle devient l'outil absolu des médecins dans leur quête de connaissances et dans leur appropriation du sujet hermaphrodite. Ils s'en saisissent sans vergogne à une époque où le respect de la vie privée est une notion qui semble pour eux ne revêtir de sens que lorsqu'elle s'attache à leurs semblables bourgeois : les multiples cas, exposés dans les articles ou dans les réunions de sociétés savantes, concernent ainsi presque uniquement des personnes issues des milieux populaires, les autres sont préservées de toute fâcheuse publicité<sup>18</sup>.

Si, à l'écrit, l'anonymat est généralement respecté, les clichés sont paradoxalement diffusés sans la moindre précaution : ainsi les docteurs Tuffier et Lapointe se contentent-ils dans un article d'évoquer une « Melle L. S. », par ses initiales, mais en donnant quatre photographies d'elle parfaitement reconnaissable (une habillée et trois nue)<sup>19</sup>. Rares sont les patient-e-s à porter un masque et n'être photographié-e-s qu'en tenue de ville, comme celui présenté par le docteur Victor Pauchet, qui, de fait, paraît appartenir à la petite bourgeoisie<sup>20</sup>.

La pureté intentionnelle des praticiens, qui font si largement appel à la photographie scientifique, est sans doute à nuancer : soulignons que cette dernière est la seule qui permet de s'affranchir de la censure attachée à la reproduction de la nudité durant le XIX<sup>e</sup> siècle et rappelons que la plupart des nus artistiques ou académiques sont frappés d'interdiction « d'exposition à l'étalage ». Les photographes qui se risquent alors à la pornographie ont bien souvent maille à partir, ainsi que leurs modèles, avec la police des mœurs et la justice<sup>21</sup>.

C'est bien la recherche scientifique qui légitime le nu photographique : après un recueil d'échantillons de maladies de peau publié en 1868 par Hardy et Montméja, ce dernier lance l'année suivante la *Revue photo-graphique des*

17. G. Didi-Huberman, « La photographie scientifique et pseudo-scientifique », in J.-C. Lemagny & A. Rouillé (dir.), *Histoire de la photographie*, Paris, Larousse, 1998 (1986), p. 71.

18. H. Williams D., étudiée par le docteur Auguste Lutaud, semble ainsi appartenir à la petite ou moyenne bourgeoisie (« De l'hermaphrodisme au point de vue médico-légal. Nouvelle observation. Henriette Williams », in *Journal de médecine de Paris*, 1885, p. 387-396).

19. T. Tuffier & A. Lapointe, 1911, p. 209-268.

20. *L'Hermaphrodisme humain existe-t-il ?*, communication à la Société de chirurgie de Paris, le 17 mai 1911, 15 p.

21. A. Rouillé, *Le Corps et son image. Photographies du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Contrejour, 1986, p. 51.

*hospitaux de Paris*, qui comprendra sept volumes entre 1869 et 1876 avec de nombreux nus intégraux. On y trouve aussi, en 1875-76, le premier cas hermaphrodite, avec trois planches dont deux montrent les organes génitaux du patient. Car la pathologie autorise les prises de vue les plus audacieuses et les plus indiscretes avec les gros plans des parties les plus intimes du corps. Ceci explique-t-il que les premières photographies scientifiques existantes soient justement consacrées à un hermaphrodite, avec la série de neuf clichés exécutés par le déjà très célèbre Félix Nadar, à la demande, semble-t-il, du docteur Trousseau ? Nadar, qui a bien conscience de franchir la limite du possible, a d'ailleurs pris de soin de faire accompagner le dépôt légal des épreuves, en 1861, par la mention « À la condition expresse que ces planches destinées à un usage purement scientifique ne seront pas mises en étalage »<sup>22</sup>.

À partir de 1870, les photographies d'hermaphrodite circuleront plutôt timidement : le docteur Delacroix semble être l'un des tout premiers à en présenter lors d'une communication à la société médicale de Reims<sup>23</sup>. Mais, à compter des années 1890, elles connaissent en revanche un envol irrésistible. On y trouve la contribution des esthètes de l'anatomie, cherchant à établir des filiations entre les statues grecques ou les peintures de Pompéi et les cas qu'ils sont amenés à observer : ainsi Paul Richer, médecin mais aussi sculpteur et professeur d'anatomie comparée aux Beaux-Arts, dans la *Nouvelle iconographie de la Salpêtrière*, en 1892<sup>24</sup> ou, trois ans plus tard, le neurologue Henry Meige qui publie, clichés à l'appui, une étude sur *L'Infantilisme, le féminisme et les hermaphrodites antiques*<sup>25</sup>.

Ces admirateurs de la statuaire antique sont toutefois loin de contrebalancer le bataillon des redresseurs de normes sexuelles aussi bien que sociales. Ceux-là souhaitent certes faire progresser les connaissances sur les défauts de conformation génitale, mais ils veulent aussi définitivement fixer, par des plans resserrés sur les sexes ou des cadrages de plein pied, l'aberration d'une identité sexuelle qu'une lecture, aussi attentive soit-elle, de l'ensemble de l'enveloppe corporelle ne permet pas de déterminer.

Les gros plans sur les organes génitaux, comme autant de signatures spectaculaires de l'anormalité, sont d'ailleurs les plus nombreux. Dans une crudité totale, ils révèlent les pratiques d'investigation abusives et intrusives du praticien, matérialisées par les pinces ou les anneaux qui servent à dégager un élément jugé baroque du sexe, quand ce ne sont pas les propres mains des médecins qui stigmatisent l'extra-ordinaire, au besoin en stimulant une érection sur une verge de quelques centimètres. Les patients se prêtent à l'examen, quelques-uns dégageant même tel élément précis de leur sexe – encore que

22. S. Aubenas, « Au-delà du portrait, au-delà de l'artiste », in *Nadar. Les années créatrices : 1854-1860*, Paris, Réunion des musées nationaux, 1994, p. 152-167.

23. *Bulletin de la société médicale de Reims*, séance du 5 avril 1870, t. 9, 1869-70, p. 53-59 ; les clichés ne sont alors pas reproduits dans l'article mais il est stipulé que des exemplaires payants sont à la disposition des membres associés.

24. « Les hermaphrodites dans l'art », in *Nouvelle iconographie de la Salpêtrière*, n° 6, 1892, p. 385-388.

25. Paris, Masson, 1895, 58 p.

soient mentionnés de rares réticences ou refus d'examens ou de réexamens–, mais l'on peut s'interroger sur la valeur de cette acceptation dans une telle relation de domination. Lorsqu'ils posent de plein pied, ils sont nus ou habillés, parfois les deux. Nus, il s'agit de montrer le jeu complexe des contradictions du masculin-féminin dans un corps et dans un sexe : par exemple, un hermaphrodite mâle présentant un extérieur féminin, une poitrine, des hanches, peu de pilosité, une cavité vaginale, mais aussi une verge atrophiée et, découverts *in fine* par le médecin dans ce qui apparaissait comme une tumeur inguinale, des testicules. Habillés, il s'agit de donner à voir la supercherie sociale d'un sexe qui en dissimule un autre.

Cette exhibition stigmatisante des corps hermaphrodites n'est pas sans rappeler à l'occasion la photographie anthropométrique, adoptée en 1882 par la préfecture de Police et dont le concepteur, Alphonse Bertillon, fait paraître en 1890 un petit traité vulgarisateur sous le titre *La Photographie judiciaire* : il y appelle les amateurs qui font des collections de « types ethniques, professionnels ou pittoresques (...) à adopter [les] formats, poses et échelles de réduction [de la police] calculés pour obtenir le maximum d'effet utile avec le minimum de dépenses »<sup>26</sup>. On voit bien ce que la police gagnerait à imposer cette standardisation iconographique ; de fait, comme le dit Bertillon lui-même, cela fait sept ans que le profil droit des assassins paraît dans les quotidiens que lisent aussi les médecins, ce qui peut expliquer les emprunts, sans doute en partie inconscients, à la pratique policière dans beaucoup des clichés représentant les hermaphrodites, en particulier le fait qu'ils soient presque toujours pris de profil droit...

### La tutelle médicale

Pour impulsive qu'elle soit, cette assimilation des hermaphrodites à la population délinquante reflète néanmoins un des préjugés les plus tenaces des médecins, que l'on retrouve dans leur conduite des « interrogatoires » de leur patient<sup>27</sup>. Ainsi, par exemple, de cette description du docteur Guermontez de propos de sa patiente :

« La biographie de cet être bizarre est très difficile à établir, à cause de la lenteur, de l'indécision, de l'ambiguïté de ses réponses, toujours embarrassées, évasives et souvent contradictoires. Lorsque les questions sont serrées de près, le sujet trouve toujours quelque moyen de se dérober : il répond avec impatience, par exemple qu'il ne peut pas se souvenir »<sup>28</sup>.

L'accent est délibérément mis sur la confession de leurs « aventures génitales », pour reprendre l'expression utilisée par le docteur Jarricot en

26. *La Photographie judiciaire*, Paris, Gathiers-Villars, 1890, p. 4.

27. Cf. notamment Dr Guermontez, « Une erreur de sexe avec ses conséquences », in *Annales d'hygiène publique*, sept-oct. 1892, p. 244, 270 ou Dr J. Jarricot, « Note sur un cas de pseudo-hermaphrodisme avec autopsie », in *Société d'anthropologie de Lyon*, t. 22, 1903, p. 63.

28. Dr Guermontez, 1892, p. 266.

1903<sup>29</sup>, qui se demande bien avec ses collègues quel type de sexualité peut s'attacher à un sexe aussi mal conformé. Cette cristallisation nous renvoie à l'analyse de Foucault selon laquelle l'aveu fait par l'individu de sa sexualité, avec l'aide d'experts, est l'une des composantes essentielles des technologies développées pour contrôler et discipliner les corps, les individus et la société elle-même<sup>30</sup>.

En même temps qu'elle est sollicitée par les médecins, la parole des hermaphrodites est pourtant mise en doute, voire discréditée, surtout quand elle dit le plaisir de la sexualité, perspective que Théodore Tuffier a peine à concevoir :

« Quelques hermaphrodites, tel le nôtre, ont affirmé qu'ils avaient du goût pour ces relations homosexuelles et qu'ils en avaient obtenu toutes les satisfactions compatibles avec la conformation de leurs organes. Mais les confidences d'individus qui sont parfois aussi déséquilibrés dans leur mentalité que dans leur anatomie ne sont pas toujours dignes de foi »<sup>31</sup>.

De plus, les médecins, qui ont une foi quasi illimitée dans l'écriture et qui gardent en mémoire l'exemple d'Alexina B., ne semblent pas avoir pris la peine d'inviter leurs patients à rédiger l'expérience de leur sexe : c'est pourtant une pratique courante, dans le second XIX<sup>e</sup> siècle, que de confier aux aliénés ou aux criminels le soin d'écrire le journal de leur pathologie ou leur autobiographie<sup>32</sup>.

Peut-être agissent-ils différemment entre, d'une part, deux catégories qui sont exclues de la société et, de l'autre, une qui ne l'est pas et qui n'est pas, en tant que telle, pénalisée par la loi. Il demeure tout de même étonnant que le cas des hermaphrodites n'ait pas non plus été examiné à la loupe de la graphologie, qui gagne pourtant en influence dans les milieux médicaux au tournant du siècle<sup>33</sup>. Les travaux d'Alfred Binet sont pourtant précisément consacrés à ce que l'écriture peut révéler du sexe du scripteur<sup>34</sup> : « l'écriture est soit masculine, soit féminine, si elle ne l'est pas, elle est soit un faux, soit le produit d'un individu inverti », assure-t-il en 1906 dans son livre *Les Révélations de l'écriture d'après un contrôle scientifique*.

En fait, presque tous les médecins sont d'accord pour déclarer que c'est à eux et à eux seuls d'administrer l'hermaphrodite :

« Aujourd'hui il est considéré comme un fait scientifique et un organisme dégradé. À ce double titre, il fait partie du domaine des médecins. C'est à eux

29. Dr J. Jarricot., 1903, p. 63.

30. *La Volonté de savoir*, tome 1 de *Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1976, 213 p.

31. T. Tuffier & A. Lapointe, 1911, p. 248.

32. P. Artières, *Clinique de l'écriture. Une histoire du regard médical sur l'écriture*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998, 270 p. et *Le Livre des vies coupables. Autobiographies de criminels (1896-1909)*, Paris, Albin Michel, 2000, 427 p.

33. Voir, dans la foulée des travaux de Gabriel de Tarde (« La graphologie », in *Revue philosophique*, oct. 1897, t. 44, p. 337-363), la thèse en médecine de Pierre Boucard, *La graphologie et la médecine*, Paris, Rousset, 1905, 56 p.

34. A. Binet, « La graphologie et ses révélations sur le sexe, l'âge et l'intelligence », in *L'Année psychologique*, 1903 ; *Les révélations de l'écriture d'après un contrôle scientifique*, Paris, Alcan, 1906, VIII, 260 p.

qu'incombe le devoir de concilier ses intérêts, avec ceux de la société, au milieu de laquelle ils lui marqueront sa véritable place »<sup>35</sup>.

On ne saurait mieux dire que les médecins rechignent encore à prendre en compte les sentiments personnels des hermaphrodites quand il s'agit de déterminer leur sexe et leur place dans la société<sup>36</sup>. Par là, ils marquent une rupture nette avec les usages de l'âge classique qui laissaient les hermaphrodites choisir leur sexe ; ce qui était passible de la peine de mort était d'entretenir par la suite des relations sexuelles avec un individu du même sexe que celui choisi. Dans le même ordre d'idées, ils notent avec satisfaction que le nouvel Empire allemand a renoncé à l'article du code prussien qui, lors des cas douteux à la naissance, abandonnait aux parents le choix du sexe et permettait à l'individu d'en changer à 18 ans : pour Tuffier et Lapointe, « cette solution exposait vraiment trop à l'erreur »<sup>37</sup>.

Les récits de vie qu'ils accouchent de leurs patients, parfois aux forceps, relèvent à la fois de la norme sociale (dans l'ensemble une instruction, même rudimentaire, un travail salarié, un vécu amoureux, parfois un mariage voué à la stérilité) et en même temps de l'anormalité quand les singularités du sexe sont en porte-à-faux avec les situations dans lesquelles il doit s'exprimer. L'anormalité biologique se trahit alors socialement : par des railleries quand un sexe est jugé trop hésitant entre le féminin et le masculin ; ou par le type même de travail effectué. Beaucoup d'hermaphrodites semblent en effet s'être exhibés dans les foires, surtout comme femmes à barbe – même si toutes les femmes à barbe ne sont pas des hermaphrodites<sup>38</sup> –, quand ils ne le font pas à l'École de médecine dans des séances sans doute rémunérées.

Chemin faisant, les médecins s'éveillent à la problématique du « genre » en étant amenés à mettre en balance le biologique et le culturel. Ils relèvent notamment combien des garçons élevés en filles réagissent en grande partie comme des filles – et vice versa –, ce qui met sérieusement à mal la fameuse théorie de la nature féminine, qu'ils ont eux-mêmes conceptualisée depuis le second XVIII<sup>e</sup> siècle. Mais ce qui polarise toute leur énergie est sans conteste le mariage entre deux personnes qui, à leurs yeux, sont du même sexe. Ils ont été sensibilisés à ce problème par les procès à répétition qui scandent le XIX<sup>e</sup> siècle, lorsqu'un des deux époux demandait l'annulation de l'union au tribunal. Par ailleurs, Franz Neugebauer publie en 1899 un article qui contribue à alimenter les peurs et les fantasmes : il y déclare notamment que sur 610 observations de pseudo-hermaphrodisme, 50 cas de mariages conclus à la suite d'erreur de sexe

35. X. Delore, « Des étapes de l'hermaphrodisme », in *L'Écho médical de Lyon*, n° 7 et 8, 15 juillet et 15 août 1899, p. 231.

36. De ce point de vue, ils ne se montrent guère progressistes par rapport à certains de leurs collègues étrangers. Les choses évoluent à partir des années 1900, voir G. Mak, « “So we must go behind even what the microscope can reveal”. The Hermaphrodite's “Self” in Medical Discourse at the Start of the Twentieth Century », in *GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 11, n° 1, February 2005, p. 65-94.

37. T. Tuffier & A. Lapointe, 1911, p. 256.

38. E. Bérillon, « Les femmes à barbe : étude psychologique et sociologique », in *Revue de l'hypnotisme*, de juillet 1904 à janvier 1906.

ont été trouvés, soit 8 %<sup>39</sup>. On voit refluer à cette occasion une thématique jamais abandonnée : « mariage monstrueux » pour Garnier, « alliances monstrueuses » pour Delore, « union monstrueuse » pour Leblond<sup>40</sup>, bref le monstre social est enfanté par l'anormal et le dégénéré biologique, ce qui conduit les médecins à réclamer un aménagement du code civil qui puisse casser sans difficultés ces mariages de dupes que la société ne doit pas tolérer.

Dans ce concert d'imprécations, Valentin Magnan, touché par l'harmonie conjugale d'une femme et d'un hermaphrodite femme se pensant homme, détonne par son approche compréhensive, notamment lorsqu'il choisit de ne pas révéler son « vrai » sexe au mari :

« Dans la situation spéciale du jeune ménage, le rôle du médecin était tout tracé : le silence. Il n'avait pas à se préoccuper d'une question qui n'avait jamais été posée et qui, du reste, ne pouvait être soulevée que par les deux seuls intéressés, le mari et la femme. En toutes circonstances, il eût été d'ailleurs cruel et inutile de jeter le trouble dans un milieu où les faits accomplis étaient pour tous une situation acquise, régulière et normale »<sup>41</sup>.

C'est l'un des rares à en rabattre sur la toute puissance médicale et à privilégier les intérêts individuels sur ceux de la société, du moins tels que les conçoivent ses collègues qui ne peuvent tolérer que, par exemple, une femme hermaphrodite masculin, mariée à un homme, puisse, selon l'expression de Samuel Pozzi, pratiquer « légalement et légitimement la sodomie » au sein de l'institution clef de voûte de la société<sup>42</sup>.

La figure hermaphrodite, à la fois circonscrite et dérangement, est ainsi hissée par les médecins et par d'autres, au rang d'icône emblématique de la société fin-de-siècle, où elle trouve place non loin de celle de la femme fatale. Ambivalents dans le traitement qu'ils lui ont réservé, les médecins tendent à la dépouiller de sa réputation héritée des temps anciens de monstre voué au bûcher mais lui en conservent pourtant des oripeaux ; ils œuvrent à sa banalisation en lui conférant le statut rationalisé d'anormal, victime d'une tare biologique, tout en trahissant dans leur approche praticienne des préjugés tenaces attachés au monstre, ne serait-ce que dans cette façon pesante d'exhiber et de photographier des corps nus d'hermaphrodite. Attentifs à la singularité de l'individu hermaphrodite, ils ne l'évaluent pourtant, avec un intérêt équivoque, qu'à l'aune d'une sexualité jugée vicieuse. Peut-être pourra-t-on lire cette ambivalence comme le reflet d'un rapport troublé et perplexe à l'altérité, le sentiment, oscillant entre répulsion et

39. F. S. Neugebauer, « Cinquante cas de mariages conclus entre des personnes du même sexe avec plusieurs procès de divorces par suite d'erreurs de sexe », in *Revue de gynécologie et de chirurgie abdominale*, 10 avril 1899, p. 195.

40. Dr P. Garnier, 1883, p. 495 ; X. Delore, 1899, p. 229 ; Dr Albert Leblond, *Du pseudo-hermaphrodisme comme impédient médico-légal à la déclaration du sexe dans l'acte de naissance*, Paris, Steinheil, 1885, p. 6.

41. V. Magnan & S. Pozzi, *Inversion du sens génital chez un pseudo-hermaphrodite féminin*, Paris, Masson, 1911, p. 7.

42. S. Pozzi, « Neuf cas personnels de pseudo-hermaphrodisme », in *Revue de gynécologie et de chirurgie abdominale*, t. 16, 1911, p. 334.

fascination, d'un autre qui demeure quoi qu'ils fassent et quoi qu'ils disent pour le mettre à distance, un peu d'eux-mêmes.

En même temps, parce qu'il rend désuète leur approche dimorphique du sexe et simpliste leur conception de la sexualité, l'hermaphrodite s'inscrit parfaitement dans le cadre d'une Belle Époque agitée par la question des identités sexuelles et la mise en cause de l'ordre sexué de la société. Et parce qu'il pousse le milieu médical à dissocier sexe biologique et sexe social dans une véritable révolution culturelle, il impose une modernité épistémologique qui mérite d'être davantage prise en compte dans une histoire pluridisciplinaire du sexe et des sexualités<sup>43</sup>.

---

43. Cette histoire doit prendre en compte les travaux actuels des scientifiques, dont beaucoup remettent en cause la différence des sexes et, à l'instar de la biologiste Joëlle Wiels, voient le sexe biologique comme « une entité complexe et variable, qui ne justifie pas vraiment que l'on considère l'espèce humaine comme parfaitement dimorphique » (« La différence des sexes : une chimère résistante », in C. Vidal (dir.), *Masculin-féminin. Mythes et idéologies*, Paris, Belin, 2006, p. 75).



## 20

### Images des Africaines, vues d'ailleurs et vues d'Afrique

Catherine COQUERY-VIDROVITCH\*

L'image des femmes d'Afrique est celle qu'en ont donnée les hommes. Elle est d'autant plus déformante que ce regard fut longtemps quasi-exclusivement masculin. C'est particulièrement évident pour les femmes vues d'ailleurs, puisque ce sont d'abord des hommes qui sont allés là-bas depuis les temps les plus reculés. Ce ne sont quasiment que des hommes à l'époque des grands empires arabo-musulmans. Quant à l'Occident, lorsque les premières femmes y sont allées, ce furent ou des religieuses, ou des épouses d'administrateurs. Dans l'un et l'autre cas, pour des raisons différentes, ce regard ne fut pas amène. Les religieuses virent des païennes à convertir, les épouses virent des rivales à craindre. L'image des femmes africaines est donc, encore plus qu'ailleurs, bourrée de stéréotypes : cela va de la Terre-mère féconde et généreuse à la jeune beauté paresseuse et débauchée...

#### Images des Africaines vues d'ailleurs

Le quotidien des femmes dans l'histoire africaine, comme ailleurs, n'a guère intéressé ni la tradition ni les observateurs extérieurs. On le perçoit dans les ouvrages, assez nombreux, consacrés à l'image des Africains vus d'Europe : il y est bien peu question de femmes. Les sources iconographiques (peinture et sculpture) ont été notamment recueillies de l'Antiquité au XX<sup>e</sup> siècle dans une collection de grande qualité<sup>1</sup>. Les sources écrites sur la question, plus nombreuses qu'on ne le soupçonne d'ordinaire, ont été dans leur quasi-totalité étrangères : arabes depuis le X<sup>e</sup> siècle, européennes depuis la fin du XV<sup>e</sup> siècle.

---

\* Université Paris Diderot (Paris 7), Laboratoire SEDET.

1. L. Bugner (dir.), *L'Image du Noir dans l'art occidental*, 1.1. *Des pharaons à la chute de l'Empire romain*, 350 p. ; 2.1. *Des premiers siècles chrétiens aux grandes découvertes. De la menace démoniaque à l'incarnation de la sainteté*, 325 p. ; 2.2. *Les Africains dans l'ordonnance chrétienne du monde XIV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle*, 281 p. ; 3.4. vol. 1 : *Les Trophées de l'esclavage, XIX<sup>e</sup> siècle*, 300 p. ; vol. 2 : *Figures et masques, 1870-1914*, 330 p., Paris, Bibliothèque des Arts 1976-78, puis Gallimard 1989-1991.

Elles ont émané, pendant des siècles, d'hommes : marchands, explorateurs, politiques. Venus de sociétés à prédominance masculine, ils se sont préoccupés d'affaires d'hommes. Les femmes y apparaissent fort peu ou sous des rôles stéréotypés : princesses et « mères » de chefs, ou bien au contraire esclaves et concubines.

C'est ce dernier aspect qui a été privilégié par les voyageurs arabes. En effet, la traite négrière vers le monde musulman a commencé plus tôt que la traite atlantique, et les femmes étaient dans ce commerce plutôt plus prisées que les hommes. On estime, par exemple que, vers la Méditerranée, ce sont probablement deux-tiers de femmes contre un tiers d'hommes qui furent drainés d'Afrique noire, et ce dès la fin du premier millénaire de notre ère. À la différence du monde atlantique, les hommes étaient peu utilisés comme force de travail, mais plutôt comme eunuques ou comme guerriers. Les femmes, elles, étaient abondamment employées dans le travail domestique et pour peupler les harems des dignitaires du régime. On trouve donc des commentaires à l'emporte-pièce sur l'achat de ces esclaves femelles : un texte du XI<sup>e</sup> siècle distingue les Nubiennes, qui allient « grâce, aisance et délicatesse », les Éthiopiennes, gracieuses mais fragiles, les Zenj (qui sont laides et ont mauvais caractère) et les Zaghawa « qui sont encore pires »<sup>2</sup>.

Les voyageurs ont surtout fréquenté les milieux dirigeants, et n'ont guère regardé les femmes que pour les utiliser. Les plus curieux sont encore les missionnaires, bien que leur regard critique ait surtout cherché à stigmatiser ce qu'ils considéraient comme des attitudes païennes (nudité des seins, liberté sexuelle souvent exagérée, polygamie, etc.). Les colonisateurs, quelle que soit leur nationalité, furent pour la plupart imbus de l'héritage victorien de leur époque. Le monde du travail était pour eux un monde masculin. Sauf exception, ils n'ont même pas perçu à quel point le travail physique était en Afrique dévolu aux femmes. C'est dire combien ils les ont peu observées. Quant à l'opinion générale, elle était caricaturale : il n'est que de voir certains ouvrages satiriques de l'époque coloniale sur le thème<sup>3</sup>.

Les missionnaires étaient bien de leur temps, partageant les convictions de leur milieu d'origine. Ils croyaient au rôle d'éducatrice que devait jouer « cette grande race blanche, prédestinée par Dieu à être l'initiatrice et la protectrice de toutes les autres »<sup>4</sup>. Ceci dit, certains d'entre eux, dès le XIX<sup>e</sup> siècle, portèrent sur la femme noire un regard à la fois horrifié et compatissant. Ce fut le cas pour les missionnaires qui eurent l'occasion d'observer la société pastorale Tswana, en Afrique australe. Ils y décrivent la condition des femmes comme celle de bêtes de somme, condition accentuée par la stricte obéissance

2. Ibn Butlan, traduit in B. Lewis, *Race et couleur en pays d'islam*, Paris, Payot, 1982, p. 140-147.

3. Cf. L. Sonolet, *Le parfum de la dame noire. Physiologie humoristique de l'amour africain*, Paris, Librairie F. Juven, 1911.

4. *Revue des Jésuites*, octobre 1892, p. 443, cité par Jean Pirotte, « Les populations d'Afrique et d'Asie d'après les revues des missions et les dictionnaires (1889-1940) », in J. Pirotte (éd.), *Stéréotypes nationaux et préjugés raciaux aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*, Collège Érasme, Louvain-la-Neuve, 1982, p. 85.

patrilinéaire de cette société qui inspirait aux femmes une image négative d'elles-mêmes par le dressage, dès les premières années de la fillette, à l'humilité qui lui faisait accepter comme normale une idéologie exclusivement fondée sur son travail. Les femmes travaillaient aux champs quelque huit mois sur douze, du lever du soleil à la fin de l'après-midi ; après quoi elles s'activaient autour de la maison ; ce sont aussi elles qui étaient en charge de la construction et de la réfection des cases et des greniers. Poterie, tissage et autres activités occupaient le reste, sans compter l'élevage continu des enfants.

Les missionnaires insistent sur leurs pratiques d'extrême économie et de privation, qui les faisaient toujours passer, depuis leur plus jeune âge et particulièrement en cas de disette, derrière les hommes et les garçons. Certes, les témoins ont pu accentuer certains traits qui choquaient profondément leur idéal de la femme au foyer. Mais les récits sont suffisamment convergents pour être convaincants. Cette apologie de la servitude était affirmée au cours des cérémonies d'initiation ; un missionnaire va jusqu'à préciser que la dernière épreuve consistait à faire saisir par l'impétrante un morceau de fer brûlant afin de démontrer que « ses mains étaient prêtes au travail le plus dur »<sup>5</sup>.

Il est possible que les missionnaires aient noirci le tableau. Cela leur permettait de plaider, en regard, l'importance de leur charge éducative. Ils étaient aussi incapables, de par leur formation et leur propre culture, de saisir correctement le rôle des femmes en milieu autochtone. Ainsi, les missionnaires en action sur les côtes d'Afrique occidentale n'ont rien compris à la vie associative des femmes, alors qu'il était courant de voir l'une d'entre elles, à tour de rôle, rester au village pour surveiller la marmaille et préparer le repas de toutes les autres qui partaient aux champs ; ils n'ont fait que compatir au malheur de ces enfants nantis de tant de mères qu'ils n'étaient « même plus capables de reconnaître la leur »<sup>6</sup>.

Il y eut au moins un ouvrage féministe sur la question à l'aube du XX<sup>e</sup> siècle<sup>7</sup>. Mais il émanait d'une écrivaine américaine, influencée par le problème noir aux États-Unis qui venaient d'abolir l'esclavage à peine quelques décennies auparavant. Les choses ne changèrent que fort tard et lentement, à partir des années 1930, au moment où l'on commence également à se préoccuper de la santé des femmes et des enfants. Une observatrice précoce fut Lucie Couturier qui, dès 1925, publia un ouvrage demeuré à peu près unique : *Mes inconnus chez eux. Mon amie Fatou, citadine*<sup>8</sup>. On retrouve ailleurs, en nombre limité mais réel, une connivence féminine certaine au-delà des différences de culture, de mode de vie, d'éducation, chez quelques grandes

5. R. Moffat, *Missionary Labours and Scenes in Southern Africa*, Londres, John Snow, 1843, p. 250. Mais les successeurs de ce missionnaire ont précisé qu'il avait quand même « légèrement exagéré », M. Kinsman, « The subordination of Southern Tswana women, ca. 1800-1840 », in *Journal of Southern African Studies*, X, n° 1, 1983, p. 39-54.

6. B. Salvaing, « La femme dahoméenne vue par les missionnaires : arrogance culturelle, ou antiféminisme clérical ? », in *Cahiers d'Études Africaines*, n° 4, 1981, p. 507-522.

7. C. Cahill Park, *Native Women in Africa : their Hard Lot in the March of Progress*, Boston, 1904, rééd. par la Massachusset Commission for International Justice.

8. Paris, Rieder.

voyageuses, dont la plus remarquable dans les années 1930 fut Odette de Puygaudeau : elle voulut vivre la vie nomade mauritanienne en 1934, et revint parcourir plusieurs fois, à dos de chameau, ce vaste pays de sable, toujours avec le même enthousiasme pour ce « peuple fier »<sup>9</sup>.

À l'Exposition coloniale internationale de 1931, la troisième session des *États généraux du Féminisme* (les deux autres avaient eu lieu en 1929 et 1930) se tint dans l'enceinte de Vincennes, sur le thème des *Femmes aux colonies*. Quelques sessions furent consacrées aux femmes « indigènes ». On y dénote, de la part des femmes françaises aux colonies, non pas épouses de coloniaux mais professionnelles des domaines traditionnellement impartis aux femmes (assistance et santé, enseignement, transmission des valeurs morales), une présence et une lucidité remarquables pour l'époque. La tonalité d'ensemble, sans être, loin de là, révolutionnaire, fut d'exprimer la nécessité de mettre fin à un certain nombre de discriminations, aussi bien à l'égard des filles (en réclamant l'égalité des droits à l'instruction pour les filles « indigènes », et en soulevant le problème de la subordination des femmes musulmanes) que sur le plan racial (à l'école, à l'égard des métis, etc.). L'un des clous du colloque fut la prise de parole d'une jeune Tunisienne, la seule « colonisée » étudiante à la Faculté de Médecine de Paris. Mais on souleva surtout le problème des femmes du peuple, allant jusqu'à s'interroger sur la dimension réelle des petits métiers urbains de la rue et des marchés et sur les formes spécifiques du travail des femmes en usine (et du travail des enfants). Bref, le colloque, au-delà de son ton parfois conformiste, révélait une connaissance incontestable des réalités autochtones de la part de femmes de terrain, soucieuses « de traiter de problèmes majeurs, négligés ou mal vus par l'administration masculine, en même temps que d'améliorer le sort des oublié(e)s de la colonisation »<sup>10</sup>.

Mais on n'y apprend encore pratiquement rien de concret sur les femmes colonisées et leur éventuelle évolution. Il faudra attendre 1938 et le premier rapport d'enquête qui leur fut consacré par Denise Savineau, qui rédigea un texte de plus de 200 pages sur la situation des femmes en Afrique occidentale française (Sénégal exclu)<sup>11</sup>. Ce document original peut être utilement complété par les trois volumes des *Grands Coutumiers de l'AOF* (1938), chargés de rendre compte, cercle par cercle et région par région, des coutumes locales, afin d'être utilisés à bon escient par les tribunaux dits « indigènes ». Ces textes marquent le début du regard porté sur la place des femmes dans la société :

- 
9. O. Puygaudeau, *Pieds nus à travers la Mauritanie*, et *La grande foire aux dattes, Adrar Mauritanien*, Paris, Plon, 1936 et 1937. Cf. S. Clapier-Valadon, « Les femmes françaises aux colonies. Une enquête par récits de vie cumulés », in *La femme dans les sociétés coloniales*, Centre d'Histoire de l'expansion européenne, Université de Leiden, n° 19, Aix, 1984, p. 297-310.
  10. Cf. Y. Knibiehler & R. Goutalier, *Femmes et colonisation*, Rapport au ministère de la Coopération, Institut d'Histoire des Pays d'Outre-Mer, n° 20, Aix, 1987, p. 16-41.
  11. Ce rapport était tombé dans l'oubli jusqu'à ce que l'INED en publie une édition facsimilé : D. Savineau, *La famille en AOF et la condition de la femme. Rapport présenté au Gouverneur général de l'AOF en 1938*, avec une introduction de Pascale Barthélémy. Dossiers et recherches INED, n° 102, 2001 (mai), 120 p.

usages et modalités des mariages, des divorces, des héritages, etc., extrêmement divers selon les régions et les groupes sociaux. Ce n'est que récemment, en revanche, depuis une vingtaine d'années et d'abord surtout en langue anglaise, que l'on étudie le rôle de mutation sociale joué dès le début de la colonisation par la possibilité d'une émancipation individuelle féminine<sup>12</sup>.

### Images des Africaines vues d'Afrique

L'image des Africaines décryptée à partir des *Grands Coutumiers* présente, entre autres intérêts, celui de prétendre restituer l'image qu'en avaient les Africains eux-mêmes. Mais cette image est retravaillée et dénaturée par le prisme colonial, à partir du moment où elle a été transférée et transcrite, d'abord par un interprète éventuel, puis par le rédacteur occidental.

Comment approcher davantage l'image des Africaines véhiculée par les Africains eux-mêmes ? Deux sources sont accessibles : d'une part les sources orales (mythes, contes, proverbes...) et d'autre part les représentations matérielles, au premier chef la statuaire et les masques. D'entrée de jeu, on perçoit que l'image des femmes vues de l'intérieur du continent n'a pas grand chose à voir avec celle véhiculée au dehors. Loin d'être d'abord courtisane lascive ou esclave misérable, la femme, certes, est utilisée et soumise plus que de raison, mais elle est néanmoins glorifiée en trois points : en tant que mère, en tant que médiatrice avec le monde des esprits, et en tant que symbole de beauté.

L'idée de la fécondité et du rôle de la femme dans l'éducation des jeunes enfants est certainement la vision africaine la plus connue et la plus représentée. Les mythes sur la force de vie féminine sont fréquents en Afrique. Les Dogon font de la terre une femme dont le corps a donné naissance aux semences de l'eau, des plantes, du sang, de la parole et de la lumière. Un conte Senoufo (Côte d'Ivoire) fait de la Mère primordiale Maleeo la partie féminine d'une divinité double. La femme comme principe de fécondité est souvent honorée par des masques, ou des parties de masques utilisés dans les fêtes de moisson ou les rites funéraires<sup>13</sup>. La statuaire la représente fréquemment enceinte, ou donnant le sein à un bébé sur les genoux, ou bien portant un enfant dans le dos. Les femmes yoruba font également des poteries représentant Erinle, une divinité de la fécondité. La femme était évidemment partout associée à la fécondité et à l'enfant. On pourrait donc suggérer de confronter ces représentations avec bien d'autres cultures où la femme est reliée à la divinité : ne serait-ce que le thème récurrent de la maternité dans le christianisme, même si le motif au moins officiel (le prétexte, pour certains artistes ?) de la représentation y est davantage

12. En français, deux publications collectives importantes sur ce thème : O. Goerg (coord.), *Perspectives historiques sur le genre en Afrique*, Groupe Afrique, Laboratoire SEDET/CNRS, Université Diderot Paris 7, Cahier n° 23, Paris, L'Harmattan, 2007, 285 p. ; et C. Coquery-Vidrovitch (textes rassemblés par), « Femmes, Droit et Justice », numéro spécial, in *Cahiers d'Études Africaines*, XLVII (3-4), n° 187-188, 2007.

13. K. Jefferson, « Introduction », in *She. Images of the Woman in Black African Art*, catalogue d'exposition, New York, 1983.

celui de la virginité que celui de la fécondité (le thème de la Vierge à l'enfant décliné à l'infini par les peintres de la Renaissance...).

Dans les sociétés africaines, comme ailleurs, ce sont les femmes qui content aux jeunes enfants légendes, mythes et proverbes visant à leur inculquer les valeurs morales et spirituelles de leur société. Au Sierra Leone, par exemple, l'instruction des filles était assurée par une association secrète féminine, la société Bundu, qui leur enseignait les coutumes ainsi que les règles sexuelles d'hygiène et de beauté propres à leur rôle d'épouse et de mère.

La deuxième image des femmes était leur rôle d'intercesseur avec le monde surnaturel. Les sociétés féminines de divination étaient fréquentes, par exemple, chez les Baoulé ou les Senufo de Côte d'Ivoire, qui jugeaient que l'esprit féminin garantissait un meilleur contact que le masculin avec le monde des esprits. Les sculptures représentant de telles femmes leur font souvent porter un bol orné qui sert à recevoir les offrandes faites à l'esprit invoqué. On trouve aussi des figures féminines supposées soigner les maladies, selon les cas protéger ou détruire en fonction des substances magiques portées ou contenues par la statue : ces femmes soulagent des fièvres, des maux de tête ou de dents, des coupures ou de la constipation, bref de tous les maux de la vie quotidienne. Le rôle des femmes est aussi lié à la mort, affirmé par l'usage de masques et de sculptures féminins dans les cérémonies de deuil : les masques Mpongwe du fleuve Ogooué, au visage peint de kaolin blanc, en constituent un exemple remarquable<sup>14</sup> ; de la même façon, lors des rites agraires de la moisson, les femmes Ani (sud-est de Côte d'Ivoire) se peignent en blanc, couleur du deuil.

Enfin, la troisième représentation des femmes touchait, comme dans quasi toutes les civilisations, à leur beauté. Les sculptures expriment cet idéal esthétique. La femme primordiale est représentée souvent avec une peau noire luisante et des formes sexuées affirmées : un ventre proéminent, une poitrine agressive. Les masques Mende (Sierra Leone), portés par les membres de la société féminine Bundu au moment des cérémonies d'initiation, proposent un visage ramassé, entre un très haut front et un cou aux nombreux replis. Ces plis du cou, repérables aussi sur les têtes de bronze d'Ifé, symbolisent la santé, la beauté et la richesse. On doit se rappeler que, aussi bien chez les femmes du désert que chez les femmes ibibio, efik ou autres au Nigeria, plus la femme est grosse, et plus elle est belle : on trouve encore parfois des régions où les jeunes filles sont isolées et gavées pour leur assurer cette beauté. Une statuette ibibio enduite de kaolin blanc mélangé à de l'huile de palme rouge évoque peut-être cette pratique, puisque ce mélange était celui appliqué sur la peau des jeunes filles ainsi engraisées pour les empêcher de transpirer<sup>15</sup>. On repère aussi l'idéal de beauté Akan dans les poupées Ashanti, à la tête ronde, au front plat et aux nombreux plis du cou. Les miroirs Yoruba ou les boîtes à cosmétiques igbo sont élégamment ornés de figures féminines. On doit noter l'importance de la

---

14. R. A. Walker, *African Women/African Art. An Exhibition of African Art Illustrating the Different Roles of Women in an African Society*, The African American Institute, New York, 1976, 62 p.

15. R. A. Walker, 1976, p. 36.

recherche complexe de coiffures élaborées, notamment dans les masques de la société Mmwo chez les Igbo, et aussi la profusion de colliers, de boucles d'oreilles et de bracelets de main et de pied, en ivoire, en métal ou en perles, dont sont souvent ornées les statuettes féminines. Enfin, les scarifications du visage et du corps, tout en servant d'identificateurs culturels, étaient pour les femmes autant de signes supposés exacerber leur beauté et leur attraction sexuelle. L'image de la femme devenait alors symbole de pouvoir et de prestige : le siège, le sceptre, le carquois et le tabouret d'oreiller d'un chef Luba portaient tous des images de femmes utilisées comme support ou ornement. On trouve ces supports caryatides dans beaucoup de sculptures d'objets royaux, chez les Teke (Congo), les Bakumu (Tchad) ou les Bambara (Mali)<sup>16</sup>.

Jusqu'à présent, ce sont essentiellement les spécialistes d'histoire de l'art qui se sont intéressés à ces questions d'esthétique féminine. Parmi les quelques pistes que je présente ici concernant l'image des femmes africaines, il me semble que ce thème devrait davantage intéresser les historiens et historiennes tout court : en Afrique, l'« image de la femme » a énormément évolué dans le temps. Elle fait écho, en ce sens, aux traumatismes divers subis par la société. Aux images anciennes secrétées par les sociétés autochtones, que l'on connaît mal, se sont substituées des images travaillées par l'idéal, ou plutôt les idéaux successifs de la femme construits par l'Occident. Le seul aspect vraiment étudié jusqu'à présent est celui de l'« idéal moral » de vertu domestique de la femme africaine édifié par la colonisation « bien pensante » triomphante, sur laquelle nous disposons aujourd'hui de travaux érudits et précis<sup>17</sup>. Il y aurait beaucoup à faire depuis lors, avec l'indépendance et les aléas de l'image féminine de beauté véhiculée de façon diverse par l'Occident : depuis la « coiffure afro » importée des États-Unis à l'imitation de la militante américaine Angela Davies (alors que les Afro-Américaines croyaient dur comme fer que l'inspiration en était africaine), jusqu'au blanchiment de la peau qui fait périodiquement des ravages chez les jeunes femmes en Afrique. Bref, si l'image des Africains vus par les autres commence à être bien connue dans l'histoire, il reste encore beaucoup à faire du côté des Africaines, vues par les autres et surtout par elles-mêmes<sup>18</sup>. Or nous disposons aujourd'hui de sources iconographiques nouvelles : le cinéma, et tout particulièrement le cinéma africain, qui devrait permettre de décrypter

---

16. *Id.*, p. 43.

17. Par exemple : D. Jeater, *Marriage, Perversion and Power. The Construction of Moral Discourse in Southern Rhodesia 1894-1930*, Oxford, Clarendon Press, 1993. G. Bantebya Kyomuhendo & M. Keniston McIntosh, *Women, Work and Domestic Virtue in Uganda, 1900-2003*, James Currey, Oxford ; Ohio University Press, Athens ; & Fountain Publishers, Kampala, 2006, 306 p. T. Kanogo, *African Womanhood in Colonial Kenya, 1900-1950*, Oxford, James Currey ; Athens, Ohio University Press ; Nairobi, East African Educational Publishers, 2005, 272 p.

18. De ce point de vue, l'ouvrage collectif récemment publié par Odile Goerg (2007) est prometteur des recherches en cours et à venir.

une image complexe. Le message donné est d'ailleurs lui aussi à interroger, parce que ce n'est pas parce que le cinéaste est africain qu'il n'est pas en partie nourri, comme les autres, des clichés véhiculés par la « bibliothèque coloniale » commune à tous. Néanmoins, comme la littérature africaine de langue française, le cinéma africain est volontiers « féministe », ce qui devrait permettre d'amender sérieusement les images jusqu'à présent le plus communément véhiculées.

**21**  
***Lasa Modely :***  
**Representational Loops and Uneven Social Change**  
**in Tamatave, Madagascar<sup>1</sup>**

Jennifer COLE\*

*It is not important whether or not the interpretation is correct—  
if men define situations as real, they are real in their consequences.*  
William Thomas

It seems fitting for a volume honoring Françoise Raison-Jourde, who has contributed so much to analyzing modern Malagasy history, to return to the puzzle of historical continuity and discontinuity, and the interplay between discursive memory and social dynamics, which preoccupied me in my earlier work<sup>2</sup>. In that study of social memory in a rural village in east coast Madagascar circa 1992, I found that villagers emphasized the continuity of their experiences despite ample evidence of social rupture. Such rupture included their forced relocation by French colonial officials into clustered villages (which reorganized their relationships to one another), the introduction of cash crops (which they actively embraced), and the violence of the 1947 rebellion. Despite these events, the villagers' basic orientation towards history was captured in the proverb « we are the ancestors' standing stones », an expression that enjoins people to maintain their connections with the past through their daily practices. Although villagers struggled to fulfill this moral imperative, they managed to do so under ordinary circumstances by using ritual practices such as cattle sacrifice and annual visits to the family tombs. These rituals enabled them constantly to bring the past into alignment with the present by reworking and domesticating the changes wrought by French colonialism thereby minimizing perception of change in daily life.

My present research focuses on youth growing up in the east coast port city of Tamatave. Much has happened in the ensuing decade as the Malagasy

---

\* *University of Chicago.*

1. This work was generously funded by a Fulbright Grant and the Wenner Gren Foundation for Anthropological Research. I gratefully acknowledge Maurice Bloch, Jessica Cattelino, Karen Middleton, Didier Nativel and Danilyn Rutherford for their comments on earlier drafts.
2. Cole, 1998, 2001.

government has moved from a quasi-isolationist form of state socialism to fierce embrace of IMF and World Bank sponsored economic liberalization referred to in Malagasy as *liberalisma*. Although these processes began in the late 1980s, they accelerated rapidly during the 1990s. Economic liberalization has transformed the local political economy and cultural landscape in urban centers. These changes include more social inequality, an influx of new media from Europe and the United States including satellite TV, the Internet, cell phones and an increase in the availability of a wide range of commodities. In contrast to the local perception of historical continuity that I encountered in my first fieldwork, urbanites claim that they are experiencing a historical rupture.

Specifically, young people and adults alike lament that economic liberalization has made older routes to adulthood either irrelevant or impossible to traverse. As a result, youth try a variety of different strategies through which they hope to achieve the comparative economic independence that will enable them to found households of their own. Young men with little schooling often end up in day labor jobs, or engage in petty trade. Young women with little schooling often work as maids or sell food in the marketplace. Still others join new evangelical churches which have become increasingly popular in recent years. And some, of course, continue with their schooling either because they come from families who have enough money, or sometimes despite all odds. Yet despite the actual heterogeneity in practice, younger and older people alike focus their anxieties and cultural commentary on the behavior of a particular subset of young women. It is the representational feedback loop between this simplified representation of change and young people's heterogeneous practices that I focus on here.

According to this discourse, which one can find being espoused by people of different ages, genders, and socio-economic positions, but which belongs loosely to those who consider themselves socioeconomically « in the middle », young women have been seduced by the influx of commodities and images of Western opulence. As a result, this prevalent account goes, these young women plan their futures around the hope of finding a European (*vazaha*) who will either support them in Madagascar or take them abroad to the neighboring island of Réunion or to Europe. Although Tamatavians widely recognize the benefits of creating a relationship with a *vazaha*, they also assume that the métis offspring of these unions are more likely to marry still other *vazaha*<sup>3</sup>. Consequently, they worry that by marrying *vazaha* and possibly moving away, these women contribute to the dissipation of Malagasy culture through intermarriage and cultural loss. At the same time, when women fail they are judged harshly by their peers and general social opinion because they often begin a path of downward mobility that leads them into a stigmatized kind of prostitution<sup>4</sup>. Although young women involved in these activities have a more

---

3. They appear to have good historical reasons for making this claim, as the quote by one of Decary's informants in the late 1930s, cited later in this piece, implies.

4. I am translating the Malagasy word *fiaramonina*, which literally means « those who dwell together » as social opinion.

nuanced view of their actions than those who are not, as I discuss below, they too participate in this discourse of rupture and moral critique.

At first glance, it seems plausible to agree with the local narrative : What is happening in Tamatave is a crisis of socio-cultural reproduction brought on by economic liberalization and subsequent social transformations. Many non-Malagasy scholars note that while generational tension is intrinsic to traditional patriarchal African societies, these tensions have increased since the late 1980s as a consequence of the economic impoverishment of many independent African nations<sup>5</sup>. Scholars report that contemporary African youth have enormous difficulty obtaining the resources that enable social adulthood, although the reasons for, and periodicity of, these difficulties differ with context<sup>6</sup>. For example, one recent edited volume about youth in Africa frames the chapters by foregrounding « how young Africans today experience the ruptures and breaches in their lives brought about by historical processes of colonization and decolonization, the state of civil war, and the mechanisms of global capitalism »<sup>7</sup>. Another essay on African youth similarly suggests that while youth's predicament is always « locally mediated and modulated », their current circumstances nevertheless appear « to arise out of the workings of neoliberal capitalism and the changing planetary order of which it is a part »<sup>8</sup>. Recent work on global youth culture shares this perspective. Much of this research argues that the images and values depicted in global youth culture produced in Europe and the US differ from the non-Western societies into which they are incorporated. Consequently, their incorporation into local cultures accelerates processes of local rupture and dislocation<sup>9</sup>.

Yet to take these claims of rupture at face value is to ignore the ways in which both the association of Malagasy youth with historical rupture, and young women's obsession with marrying *vazaha*, has profound continuities with the past. Scholars such as Françoise Raison-Jourde have repeatedly demonstrated the pivotal role of youth in historical turning points in Malagasy history. Whether the cortege gathered around the Merina King Radama II, the rank and file of insurgent groups in the 1947 anti-colonial rebellion, or the lumpen proletariat gangs and university students who joined forces in the 1972 socialist revolution, young people have long played a recognized role in pivotal events shaping modern Malagasy history<sup>10</sup>. Many of these events have been struggles over which groups would benefit from the privileges associated with modernity. Similarly, young east coast Malagasy women have been forging connections with foreign men since the 18<sup>th</sup> century<sup>11</sup>.

---

5. For classic accounts see Fortes, 1987 ; Meillassoux, 1981.

6. Cruise-O'Brien, 1996 ; Hansen, 2005 ; Masquelier, 2005 ; Comaroff & Comaroff, 2000 ; Christiansen, Utas & Vigh, 2006.

7. De Boeck & Honwana, 2005, p. 2.

8. Comaroff & Comaroff, 2005, p. 20.

9. Fass, 2007 ; Liechty, 1995.

10. Raison-Jourde, 1972, 1989, 1991. See also Covell, 1989, and Archer, 1976.

11. Bois, 1997 ; Rantoandro, 1980.

Viewed from the long *durée* of the archive, then, young women's practices start to look less like a cause of rupture, and more like the kind of continuity-in-change pattern that has been most famously analyzed by Marshall Sahlins for the case of the Hawaiian's encounter with Captain Cook<sup>12</sup>. Sahlins argues that all human beings are guided by their cultures, conceived of as a system of meaningful differences, and that they act in the world by drawing on those categories. When actors encounter an unprecedented event – for example the arrival of Captain Cook in the Hawaiian Islands – they continue to deal with the new circumstances in terms of their old cultural categories. The intruding world, however, is under no obligation to comply with local expectations. Consequently, local actors sometimes end up reordering their categories and these categories relationship to one another in the process, thereby creating, as well as encountering, change. The transformations nevertheless entail continuity because the re-valuation of existing categories always takes place in terms of a pre-existing cultural logic. E. G. *Plus ça change, plus c'est la même chose*.

At first reading, these two interpretations appear opposed since one privileges rupture and the power of capitalism, while the other emphasizes continuity and the ability of cultures to assert their logic despite apparent dislocations. However, these viewpoints are more similar than they might at first appear. In theory each of these approaches takes into account local social dynamics. However, in their strong forms, both privilege the idea that historical transformation comes mainly from the outside – whether that « outside » is imagined as the penetration of global capitalism or the penetration of a more specific foreign cultural logic. Although this criticism applies more to interpretations focused on the disruptive effects of capitalism and the contemporary crisis of social reproduction, the idea that outside forces provide the impetus for transformation is also central to Sahlins' arguments about continuity-in-change because his analysis relies on an all-encompassing cultural structure. As William Sewell points out, « it is difficult to see how a single overarching cultural structure will generate the differences, the shocks, and the novelties of reference that give rise to transformative events »<sup>13</sup>.

More important to the argument that I make here, neither of these approaches attends to how local interpretations of the experience of change influence the social dynamics that they seek to understand. While Sahlins' approach carefully highlights the role of cultural concepts in mediating how history is made, it relies entirely on examples in which people perceive continuity between their ideas and the historical circumstances they encounter. Meanwhile studies that emphasize the crisis of social reproduction explore the experiential dimensions of this crisis, but not the social effects of this perception. In making these critiques, I do not mean to say that external forces such as capitalism or cultural contact highlighted in these accounts are not important. What is taking place in Tamatave clearly *is* about the latest onslaught of Western cultures of capitalism, broadly conceived. However, individuals'

---

12. Sahlins, 1985, 2000.

13. See Sewell, 2005, p. 207.

interpretations of change, while never a sufficient explanation of historical process, are nonetheless a necessary component of analysis.

In the case of Tamatave, local interpretations of change focus on how a new generation of women engages in the longstanding cultural tradition of drawing in foreign power to create local hierarchies. Consequently, the Tamatavian case foregrounds gendered generational dynamics. As Karl Mannheim argued long ago, generational replacement is part of the internal historical dynamics of any society, as each generation comes into « fresh contact » with existing cultural practices and re-assimilates them anew<sup>14</sup>. But Mannheim also recognized that generations are internally heterogeneous: shared temporal location is a necessary but not sufficient criterion for developing generational consciousness. The implicit corollary to this observation is that there is always also a politics of representation involved in the coming-into-being of any generation.

In the rest of this chapter I elaborate an argument about the role of generational representations in social change. I argue that rather than a unique moment of cultural crisis and loss, or a story of cultural incorporation and continuity, what is taking place in Tamatave is best characterized by « intensification » of the long-standing practice of forging relationships with *vazaha*. This process of intensification produces Tamatavian's perception of generalized rupture by focusing Tamatavian's interpretations of historical change on a highly selective group of young women who stand synechdocally for a much larger whole. Consequently, this group of young women's ways of being becomes increasingly available for others to aspire to and to copy. These young women have become « *modely* » – models that others seek to attain. Social change takes place not only through an external engagement with outside forces, but also through a representational feedback loop in which some ways of being become more imaginable, more available, than they once were.

### **Failed Schooling and New Routes to Adulthood**

Two aspects of recent social change in Tamatave bear special mention here. Whereas only thirty years ago there was a widespread sense that schooling guaranteed social mobility, today Tamatavians claim that investment in education is not recompensed by the benefits of future employment<sup>15</sup>. This sense of disillusionment with regards to older paths to success has converged with the lure of global consumerist youth culture to create a situation in which some young women, in particular, see practices associated with consumer youth culture as part of a route to adulthood. This may appear paradoxical because Western scholars have frequently argued that participation in youth culture is about delaying the assumption of adult responsibilities<sup>16</sup>. However, for some

---

14. Karl Mannheim, 1972.

15. See also Freeman (2001) which argues that the Betsileo, the Malagasy ethnicity most famous for their embrace of formal schooling as a route to social ascent, now rejected schooling and advocated a return to farming.

16. Erikson, 1965.

young women, the convergence between aspects of global youth culture and local ideas about women's sexual capacities may enable them to enter into adult responsibilities from a more privileged socio-economic status. Let me explain.

Most school-going young people want to be « *jeunes* » – a socially achieved, not chronologically ascribed, category that refers to a subset of fast-moving (*mietsiketsika*) urban youth who keep up with the latest fashions, technologies and other kinds of knowledge coming from outside Madagascar<sup>17</sup>. These young people invest enormous effort « studying » new things so as to « not be late ». In fact a common way of bestowing a kind of teasing compliment is to say that « someone isn't late ». The primary activity that establishes « not being late » is having access to the latest consumer goods to reach Madagascar from Europe.

Many Tamatavians will tell you that young women's pursuit of men begins with the way that their interactions with their peers play into their growing desire to achieve the status and authority that comes from « keeping up ». Yet despite the emphasis on « keeping up », most young women come from families which can not afford to do so. As a result, they end up feeling humiliated by their peers. Person after person told me stories about how they were mocked at school for wearing flip flops because it was a sign of poverty, or called out by the teacher because they had come to math class without basic school supplies. These young women said that because these kinds of interactions both wounded and angered them, they decided to go in search of wealthy men in order to gain access to the requisite resources. The girl who withstands the humiliation of « not having » and does not go after what she wants by looking for men is ridiculed by her peers. They ask, « Aren't you young ? Don't you want things ? What are you doing ? Do you want to be left behind ? ». Or more crassly, « Are you going to let your vagina just rot ? ». The use of one's sexuality to forge relationships is an important, normative part of what it means to « keep up ».

Girls just starting out – often as young as 14 or 15 – may go with any man, Malagasy or not, who has money in order to obtain fashionable clothes, in a version of the « sugar-daddy » relationship that has been documented throughout Africa<sup>18</sup>. When they can, however, many young women quickly move beyond this stage. Instead of searching for any man with resources, they deliberately start to look for Europeans, whether by activating social networks, giving their dossier to one of the many marriage agencies that has sprung up in Tamatave, or searching on the Internet<sup>19</sup>. While it would be easy to see these practices as belonging to a competitive, individualized kind of peer culture, this interpretation is only partly accurate. The search for a man who will provide them money is also part of a growing desire to access resources that can then be fed back into social networks ; in fact parents often encourage their daughters to do so. The command of resources is ultimately social because it means a young woman can give to others thereby increasing her prestige and value in their

---

17. Cole, n.d.

18. Luke, 2005 ; Poulin, 2008.

19. See Cole (2008) for a discussion of the resources that enable women to pursue this option.

eyes, although how she disposes of those resources inevitably creates social tensions.

The practices which emerge from this social dynamic have long term implications. If a young woman is successful in obtaining a European husband, she can achieve a standard of living that most people in Madagascar can barely dream of. Mamy, a twenty-six year old woman whose father came from Antananarivo, but whose mother came from Ambatondrazaka, and who had grown up in Tamatave, gives some sense of one possible trajectory. Her father and mother had separated when she was twelve years old, and her mother lived off what Mamy called « the beauty of her face » (*hatsarantarehy*) – moving from one man to the next. By the age of 15, Mamy was already going to nightclubs, where she became friends with many of the other women who worked as prostitutes (*makorelina*). These older women advised her on how to behave to find a *vazaha*. She eventually met and married a German who had come to Tamatave to work exporting medicinal plants to Europe. She remarked,

« We all know that if you marry a Malagasy you'll suffer, unless maybe you both have big diplomas and great work. But I only have my CEPE (grammar school) diploma, and so it is better for me to marry a European and leave my suffering (*miala fahasahirana*). I look at my friends who've been married to Malagasy men for years, and I outstrip them in terms of possessions: none of them have cars, and I have one. I've been overseas and they haven't. I know how to speak German, and they don't know any language but Malagasy ».

Some women who had relationships with *vazaha* settled in Tamatave, while others moved to Europe or Réunion and made occasional visits home. They described how they built houses, gave money to their parents, or were able to finance their younger siblings' education, thereby making it more likely that members of their Malagasy families would be in a better position to have some of these same opportunities. Women who succeeded in this manner were highly regarded within their families.

Yet the long term consequences of these practices also include the moral opprobrium and physical risks that come with failure. It takes very little to knock someone from the status of « doing ok » to « living-hand-to-mouth » and really struggling: having a baby and being abandoned, having that baby get sick and not being able to pay the hospital bill. Or perhaps being caught up in a political upheaval, a period when foreigners and other wealthier travelers from within Madagascar stop coming to town, something that happened after political unrest in 2002. The distance between comparative wealth and terrible poverty can be treacherously small. While young women who gain success by forging lasting relationships with Europeans are admired by their peers, these same peers may also turn around and mock them should the young women fail.

One young woman who had failed to find a European and slipped into a short term kind of prostitution was teased by boys in her neighborhood who called her a « deformed Marimar », a reference to a popular soap opera heroine who is born poor, but eventually succeeds by marrying a wealthy man. Yet,

faced with the choices, and despite the potential risks, most young women continue to « try their luck » (*mitenter chance*).

### Possible Interpretations

As I mentioned earlier, many Tamatavians, like anthropologists, interpret the current moment in terms of a sharp break with the past brought on by recent political changes and the way these have ushered in new kinds of social and economic orientations. Consider, for example, a conversation I had with some university-educated youth, about what they understood to be the meaning of progress (*fivoarana*)<sup>20</sup>. Olivier, whose father had come from the south east of Madagascar and worked as a functionary in the post office, commented critically,

« Liberalism is one means of trying to make us progress in order to accept the currents coming from the west because when their things come here, then we progress. But the consequence is that we might forget what makes us us. We say that we are progressing, that we can do new things, but our morality is degraded. Maybe in ten years time everything will be lost that makes us Malagasy. Liberalism makes us lose what makes us us ».

His friend, another young man whose parents had migrated from the South East, added,

« In terms of social life and how people judge one another, if someone is poor but bought a refrigerator and television, even here at the University, then they have progressed. But if they brought in Malagasy chairs, or maybe they bought a cow, that isn't progress but [even though] the price of one cow is the same as two radios. The things that make you progress are things that come from the West. Before Malagasy things had weight and if you had cattle then girls would fight over you, but nowadays, if you had cattle, then they would flee you because you stink of cow shit. But if you had a television, that you brought home, then the girls would be following behind you. So what make us Malagasy is getting smaller and smaller, because of the currents brought by liberalism ».

These young men didn't need to add what everybody knows : that « because of the currents brought by liberalism », and because, as others said, « we have now seen many things », young women have increasingly begun to exploit their relationships with men in order to gain money and particularly to seek non-Malagasy men.

---

20. In Malagasy there are two different words for « progress »: « *fandrosoana* » and « *fivoarana* ». Although they are at times used interchangeably, each of these words has slightly different connotations. The word « *fandrosoana* » implies collective socio-economy development, as in « developed or underdeveloped countries ». The word « *fivoarana* », by contrast, implies individual socio-economic progress, although it can also be used to refer to a person's spiritual evolution as well. Tamatavians circa 2000 tended to use the word *fivoarana*, rather than *fandrosoana*. See Thomas (2002) for a discussion of the use of « *fandrosoana* » among Tenambondro in the area of Farafangana.

Others drew connections between contemporary circumstances and changing social practice more implicitly by talking about courtship practices. Clare was a fifty year old woman whose mother came from Mahanoro, a town to the south of Tamatave. She had grown up in Tamatave, where she'd lived for a time with her uncle, and then married a man who worked for the municipality. She had ten children and lived in a big house in the sandpaths, the term used to describe the interior paths of the neighborhoods where Malagasy live. When I asked her what her own courtship had been like, she responded by making the following comparison :

« Young girls before, they didn't leave the house or dress up. They were well behaved and they could find a spouse. There would be someone who lived nearby who would say, « There's a young girl in that household » – even if that girl never left the house! If they talked to someone who needed a spouse they would say, « There is a really nice girl over there ». Like people doing business. They didn't need money, just talk. Often the parents would seek a wife for their son. And the parents would tell their son – go over to those people's house, for there is a really well behaved girl there. If you like her, then we'll make her your wife. And the boy would go to look at the girl. If he liked her, then he'd have to watch her and see what her character was like, and then after that they would get married and they would be a household for all time. But these days, if you just sat at home all the time you'd never find a spouse. It is those girls who flirt a lot and dress up who find spouses. Things are opposite these days ».

What interests me in this statement is the basic social logic that underpins it. Essentially Clare claims that women who « flirt a lot and dress up » are the ones who are able to « find spouses ». In turn, it is young women who « dress up and flirt », who are also referred to as girls who « move » (*mietsiketsika*). Although this does not necessarily refer to those women who deliberately seek out Europeans to marry, it often does. It was this kind of logic that led Miriam, an old woman, who still received a small pension for her husband's death during the 1947 rebellion, to remark ominously, « We fear that Malagasy women are all going to marry *vazaha*. When people are métis they always marry other métis, and by the end they won't be Malagasy anymore (*tapitra teranaka*) ».

### **The Long Durée : Social Practices and Cultural Concepts**

Yet despite their experience of rupture, it is nevertheless true that many of the practices that Geoff, Clare, Miriam and others cite as evidence of a cultural break have long historical roots in east coast practice. In what follows, I reconsider three practices that Tamatavians perceive as either new or newly disruptive : 1) the devaluation of local practices and privileging of foreign ones, 2) the breakdown of arranged marriages and 3) the pursuit of European men. I then turn to consider some of the cultural concepts implicit in these practices.

### *Social Practices*

Most generally, the fascination with foreign commodities, and the use of these commodities to signal social differences, is a practice that one finds in many historical documents written on Madagascar. During the 19<sup>th</sup> century, for example, it is well known that Merina monarchs decreed sumptuary laws in order to control who had access to foreign goods that symbolized ties to powerful foreign others. Queen Ranaivalona (1828-1861) was so interested in the latest European clothing styles, in particular, that she ordered her men in Tamatave to send messengers up to her in Antananarivo on the High Plateaux at full speed on foot in order to report on, or bring samples of, the latest fashions<sup>21</sup>. Not surprisingly, the interest in using foreign goods, and particularly clothes to mark social distinction was visible throughout the colonial period. The woman's magazines of the period are filled with mediations on *la mode* from France (*lamody*). These articles frequently warned women against the dangers of an overweening interest in fashion<sup>22</sup>. This fascination continued in the post colonial period. As Françoise Raison-Jourde describes the *petite bourgeoisie* of Antananarivo circa 1972, « [They were] obsessed with imitating French morals and modes of life : elaborate chignons, wearing stocking to church or on house calls in the midst of a heat wave, Chanel suits reproduced by local tailors... »<sup>23</sup>.

This fascination with foreign goods was not limited to Merina elite. It was widespread among rural east coasters in Tamatave province as well. In his observations about a visit to Madagascar in 1853, the missionary William Ellis describes the keen interest that Tamatavian youth expressed in the outside world. He also describes their fascination with his camera and their desire to learn about, and acquire the ability to photograph<sup>24</sup>. During the colonial period, and despite the injunction to behave like the ancestors stones, peasants in this area intensely desired the prestige that came from building a « foreign » or colonial house with a tin roof. They also insisted that foreign rum was better than local rum. They changed the materials with which they built their tombs, adopting foreign cement rather than using Malagasy trees at the slightest opportunity<sup>25</sup>. Following World War I, numerous colonial administrators on the east coast noted that peasants had suddenly begun to copy the French custom of the Fête des Morts, where they went out to clean around the tombs, in a direct breach of older Betsimisaraka beliefs which hold that tombs should be hidden in the forest<sup>26</sup>. Older rural people in the area explicitly attributed the evolution of local practices to social competition, and the fact that peasants valued items associated with foreigners. « Copying » – the process of incorporating and asserting mastery over foreign practices is hardly new.

---

21. Letter from Queen Ranaivalona to the Gouverneur [Gouverneur] of Tamatave, 12 Asombola, 1860, cited in G. A. Rantoandro, 1980, p. 130.

22. *Tafa sy Dinika*, Juillet 1929; Octobre 1929.

23. Raison-Jourde, 1997, p. 35.

24. Ellis, 1858, 35ff.

25. See also the discussion in Cole & Middleton, 2001.

26. Archives Nationales de Madagascar, Fonds Mithridate, n° 17.

The claims about a radical transformation in marriage and courtship practices are similarly problematic. Though the woman I cited above framed her story as a transparent account of what things « used to be like », her claim maps uneasily onto interviews that I conducted with some forty men and women in their late fifties and sixties. The great majority of these men and women – the parents of contemporary youth – had chosen their marriage partners. Very few had had their spouses chosen for them. The only examples of arranged marriages that I found were when young women had been raised by kin, who then needed to marry her off in order to rid themselves of the material obligation of caring for her. Many people in their late forties and early fifties claimed that it was their parents (thus contemporary youth's grandparents) who were more likely to have had arranged marriages. When I later discussed how Clare had actually found her spouse, it turned out he was a boy who lived in the neighborhood. They had used to sneak off and meet at the water pump when she was sent to fetch water.

Perhaps most importantly for my argument here, the practice of marrying *vazaha* has been a well-known, accepted institution along the east coast of Madagascar since at least the 18<sup>th</sup> century. The motivations for these relationships, on the part of either *vazaha* men or Malagasy women, as well as their ability to secure resources, have constantly shifted according to political contexts and historical circumstances, although I cannot go into the details of these shifts here. The French explorer (and slave trader) Mayeur, who passed along the east coast in the late 18<sup>th</sup> century, reported that parents would come and offer their daughters to visiting Europeans, an observation that was corroborated by many others<sup>27</sup>. The women who forged these enduring liaisons were locally referred to as *vadimbazaha*, a term which means « the spouses of Europeans ».

While French explorers and would-be colonists engaged in an exoticizing discourse, applauding the selflessness of east coast women who favored their husbands' needs over their own, these girls were neither the passive pawns of their parents' strategizing nor of the French men's wishes. Both Dominique Bois and Gabriel Rantoandro have shown that the spouses-of-Europeans were leaders in their society, who benefited substantially from these relationships and used them for their own ends<sup>28</sup>. Over the course of the 19<sup>th</sup> century, when the Merina state controlled the coast, the women who formed liaisons with Créole settlers often inherited from these men. The Merina state often protected their material interests when other Creoles tried to challenge them in court. These women also played an important role in representing Merina state power to the would-be French colonizers. They formed a part of formal processions of state during which they were allowed to carry the Merina flag as a signal of their relationship to the monarchy.

By the late nineteen thirties, the French position on intermarriage had moved from one of encouraging intermarriage, to worrying about of the impact of these

---

27. Cited in Rantoandro, 2001.

28. Bois, 1997 ; Rantoandro, 2001.

liaisons on French prestige<sup>29</sup>. Local women, however, still appeared to view marrying Frenchman as a desirable strategy for social success. This was particularly true given that if the woman bore a child, and the French man recognized his paternity, the child might have a right to the benefits entailed by French citizenship. As one woman from the east coast told the colonial commission on métis children,

« To have a child by a white man is a precious advantage, because it allows the woman to hold onto her man whether he wants her to or not. When that child turns out to be a girl, if she is beautiful, when she's older she too will find a European to marry, and continue to help her mother »<sup>30</sup>.

Similarly, all along the east coast, Créole farmers, whom metropolitan administrators often regarded as second class French citizens, continued to marry local women, just as they had done prior to formal colonization. In the context of colonial practices of forced labor, in which local Malagasy were rounded up and made to work on local Creole settlers' plantations, these men potentially offered protection for local peasants by hiding them from labor recruiters, even though they often exploited them in turn<sup>31</sup>. Peasants who became connected with these men through the intermarriage of sisters and daughters often had more resources than others, causing conflict within families. As a result, while these marriages were highly coveted, they were also regarded with some ambivalence. Wryly acknowledging that intermarriage with Créoles brought both opportunities and disadvantages, one elderly man I met during my first fieldwork told me that, « We used to long to marry our daughters off to foreigners but it would only get us into trouble »<sup>32</sup>.

### *Cultural Conceptions of Generativity*

These continuities are also manifest in some of the cultural concepts that inform contemporary practice. There are at least two concepts entangled in *jeunes'* cultural practices that bear further scrutiny : studying and copying and women's sexual and reproductive capacities. Both of these ideas relate more generally to concepts of how one « sustains oneself in life » (*mahamelona tena*).

Let me start by returning to the practices of *jeunes*. Although they are disillusioned with the potential of school, as I discussed earlier, these young people are nevertheless obsessed with studying – in Malagasy they use the word *mianatra*. The entry for *mianatra* in both Richardson's (1885) and Abinal & Malzac's (1987) dictionary reads « To learn, to study to receive instruction ; to gain knowledge of, to imitate, to mimic ». *Jeunes* regularly use this word to talk about how they study or copy foreign popular cultural forms – whether the Kung

---

29. Chapus, 1930.

30. Enquête n° 4. Sur le problème des Métis, 1938, Papiers Raymond Decary, 2984, Bibliothèque centrale, Muséum national d'Histoire naturelle.

31. Cole, 2001.

32. See Cole & Middleton, 2001.

Fu and action films for boys, or the fashions and ways of moving visible in Celine Dion and Avril Lavigne videos for girls.

Again and again, young people talked about the educational value of a variety of mainly Euro-American (though occasionally in the case of soap operas, Latin American) media. They studied what was in the films – fighting films to learn fighting techniques, romance films in order to learn new ways of forming relationships, video clips to learn about fashions, and even porn videos in order to learn new sexual techniques. When Roland Ratsiraka, the mayor of Tamatave and a candidate for Deputy in 2002 gave the university campus satellite TV, students used it to watch porn films rather than the educational films for which it was intended. Students joked as they left the auditorium, « Well, we've had our lessons, now let's go practice ». Although other young people were also critical of such practices – paternalistically asserting that really little kids should not be allowed to watch porn videos or noting the differences in parent-child relationships in the US – they nevertheless believe that studying these Western popular cultural forms is valuable. It is valuable because they believe that it will give them power and prestige among their peers. The reason that it gives them power and prestige among their peers, however, is that it both signifies, reproduces and enables certain kinds of social connections, a point to which I shall return.

This conception of *mianatra* as a kind of studying/copying which gives access to the power of foreigners appears to be deeply rooted in east-coast ideas and practices. In my rural fieldwork, « copying », which was in turn closely linked to social competition, was probably the most common answer given to me when I asked people why a certain practice changed. « Why did you start building houses with tin roofs ? » Answer : « we copied the Europeans (*makatahaka, misokomba*) » « Why did you start using cloth instead of raffia for clothing ? » Answer : « we copied Europeans ». One old woman used a similar logic to explain cultural change generally by saying that now young people had « seen many things » that they copied as models for different ways of being. I was also given this explanation for why young women started to dress up and chase after men : they saw their friends do it, desired it because they saw that those friends gained things, and copied them.

Of course the question remains as to why one would want to copy European or American ways in the first place. Tamatavians like the young men whom I cited above will often say that it is because of French colonization that Malagasy have come to value European things. Reflecting on the consequences of liberalization, one young woman who attended the Lycée Jacques Rabemananjara, and who was herself invested in adopting foreign styles, critically remarked,

« We have nothing that gives value to what is Malagasy because our morality was ruined by colonization. And then liberalism comes here too with all its ads to say that their things are good. And we are hurt and say, "Our ways don't work anymore, let's look for our future over there. Let us go towards what is made by Europeans" ».

I don't dispute that French colonization is one reason why East Coasters value European practices and material goods. Although it is an old idea in writing on French colonialism, one only need look in the files on citizenship applications in the French colonial archives in Aix-en-Provence to get a sense of how this idea operated in daily practice<sup>33</sup>. In citizenship hearings from the early teens through the 1930s, lower level French functionaries went to visit the households of petitioners for French citizenship. They took notes on how these Malagasy lived, observing in particular the petitioner's level of material culture, including details like whether they ate seated at a table or on the ground, and whether the children wore shoes. Only those who had achieved what the examiner perceived to be a European standard of living were eligible for citizenship and all the benefits that it implied.

Yet the nefarious effects of French colonialism are not entirely to blame for this sensibility. French colonialism can't explain the fascination with foreign goods and practices that clearly pre-dates French conquest. Moreover, in rural contexts, people did not suffer from the intense interaction that produced colonial consciousness written about by Frantz Fanon and others. Villagers' oral histories reveal an intense ambivalence with respect to French power and technical know how – always stressing that it was both enslaving *and* enlightening<sup>34</sup>.

If the idea of copying Europeans as a way to gain power and prestige and to signal one's social worth has long historical roots, the cultural conception of women's sexual and reproductive capacities that underlies women's pursuit of men is also very old. When young women scold each other and say « Do you want to let your vagina rot ? » in order to encourage their shyer peers to pursue men, they are drawing on long-standing ideas about the generative capacities of women. Women's sexual and reproductive capacities have force and power. When a woman bestows these capacities on a man, she is owed recognition in return. One of the images often used in marriage speeches in rural areas illustrates this point with respect to the reproductive capacities of women. When the groom's family goes to beg for the bride, the speech maker may phrase his request for the woman by saying « give us a town, give us a hill » referring to the fact if the marriage is fertile, the bride will bear children and potentially enable the man to start his own hamlet. Everyone I knew assumed that women gave their sexuality and reproductive capacities to men, and that men gave them gifts of money or commodities in return. This material support is widely seen as a sign of respect – a recognition of young woman's generative capacities, as well as the expression and creation of affection<sup>35</sup>. It is a form of material wealth that parents only gain access to at the discretion of the woman.

The fact that young women forging relationships with many different men, or seeking out *vazaha* lovers, has a long historical pedigree does not mean that

---

33. Centre des Archives d'Outre-Mer (CAOM), Madagascar, Gouvernement Général, 6(10) d83-85, 6(10) d16-24.

34. Cole & Middleton, 2001.

35. See Cole, n.d.

it is uniformly approved of by Tamatavians. Over one hundred years of Christianity, and the recent upsurge in membership in Pentecostal churches, have left their mark. Tamatavians regularly use the word *makorelina* (or *makorely*) – the local word for prostitute – to criticize any woman who sleeps around. Tamatavians influenced by these Christian ideas often argue that the prostitution of young women is iconic of a broader local degradation. Yet these ideas run parallel with, and intersect with, much older ideas about women's right and duty to exploit their sexuality to forge social connections with other people, who in turn provide access to resources.

Contrary to these urbanites' claims of crisis and rupture, most of the practices that Tamatavian youth embrace have very long roots within local cultural practice. Far from being a product of global youth culture in any simple sense, these young women's desires and the ways they set out to achieve them have ample Malagasy precedents.

### Intensification

In the face of this ethnographic and historical evidence suggesting continuities, the question arises as to why Tamatavians emphasize rupture. My answer is that this discourse of rupture is due not only to external incursions but also to internal processes of intensification. Intensity, the *American Heritage Dictionary* tells us, has several meanings including an increase in relative frequency, an increase in concentration or force, and an increase in contrast, analogous to an increase in contrast within a photographic image. Each of these processes exists at a slightly different level of analysis, but they converge at this present moment to produce a particular interpretive framework.

#### *Intensification-as-frequency*

With respect to the first dimension of intensification, the questions naturally arise of how many young women try to find Europeans to marry, how many succeed, how many fail, and how this level of activity compares to what young women did in the past. Anecdotal evidence – like the fact that in 1992 when I first did my fieldwork no one was talking about Malagasy girls marrying *vazaha* in the rural area where I worked, while by 2007 lots of people in that same area were – is easy to come by, but unsatisfactory. More compelling are the statistics from the French consulate on rising numbers of marriages between French nationals and Malagasy nationals performed by the French consulate in Antananarivo between 1992 and 2007<sup>36</sup>. Moreover, it is worth noting that on the major internet sites used by Malagasy women to seek *vazaha* on line,

---

36. These statistics do not perfectly reflect the numbers of people engaged in the phenomenon because they may include people of Malagasy descent who had French citizenship dating back to the colonial period, and because we cannot know how many of these women came from Tamatave, and how many come from other parts of the island. Nevertheless, they corroborate Tamatavian understandings in a suggestive way.

Tamatavian women figure second in terms of number of inscriptions after Diego Suarez, suggesting that Tamatavians are among the most active group of women in pursuing this option<sup>37</sup>.

While in 1992 only 210 marriages were performed for French men and Malagasy women, by 2006 that number had jumped to 914, and in June of 2007 – just half way through the year in terms of their statistics – it was already 537, heading towards 1 074, or an increase of almost twenty percent in one year. These statistics tell an even more compelling story when one considers that they must only represent a very small portion of actual Malagasy/*vazaha* relationships. Statistics from the Ministry of Tourism which show a massive upswing in the number of foreigners coming to Madagascar further support this interpretation. While I was unable to trace the numbers back to the early 1990s, numbers available in 1999 suggest a sharp upswing in the number of foreigners coming to Madagascar. Between 2005 and 2006 alone the numbers increased by over 120 000. Although it's still not easy to find a *vazaha* to marry, the influx of foreigners to Madagascar has made it easier than it was in the recent past.

In other words, if in the past forging a relationship with *vazaha* was the privilege of an elite few, today greater numbers of Tamatavian young women try to achieve this goal. The increasing normalization of these practices – and the keen social competition that lies behind them – brings to mind Simmel's efforts to understand the democratization of fashion in Europe during the early 20<sup>th</sup> century. As Simmel observed,

« The fashionable person is regarded with mingled feelings of approval and envy; we envy him as an individual but approve of him as a member of a set or group. Yet even this envy has a peculiar coloring. There is a shade of envy which includes a species of ideal participation in the envied object itself...The moment we envy an object or a person, we are no longer absolutely excluded from it »<sup>38</sup>.

So too, with young women's desire to forge relationships with Europeans, there has been a normalization of what was, in the past, an elite practice.

#### *Intensification-as-concentration*

The second dimension of intensification is an increase in concentration. This kind of intensification has taken place because the population of urban youth and the visibility of the phenomenon, in terms of being part of public culture, have grown. In 2000, Tamatave's population was 180 000 and the annual population growth rate was five percent, roughly double that of the population of Madagascar as a whole<sup>39</sup>. An overwhelming percentage of Tamatave's population is young. Of the 180 000 about 70 000 – almost half – are between the ages of 19 and 39. Although the population of Madagascar has been comparatively young for much of this century, the gathering of so many young

37. « Les Petites fiancées de l'Internet », in *Le Monde*, 10 novembre 2007.

38. Simmel, 1971[1905], p. 304.

39. Projet Madio, 2000.

people in one urban locale shifts the comparative visibility of this part of the population. Moreover, while in the past young women might have sought to marry Europeans, or would have been expected to use their sexuality to forge productive relationships with men, they would have conducted these activities privately. Recall the older woman's comment that in earlier times young women were expected to « wait in the house ». While this woman's narrative is in many respects a product of her particular upbringing it does point towards a contrast with past practice in terms of the degree of privacy. Many times I was told that it was forbidden for either the parent or sibling of the opposite sex to enter the house when they knew their sibling was with a lover. Nor did people in the past display physical affection in public. Since the 1990s, however, the ever present Western media palpably demonstrated the more visible display of sexuality. Young women have been quick to embrace « sexy » fashions, baring parts of the body (thighs, stomachs) previously kept covered. At the same time, articles have begun to appear in local newspapers about young women's desire to marry Europeans. « Matrimonial agencies » have opened up in Tamatave with big signs as well as the more familiar word-of-mouth advertising. Although one of these agencies, was run by a woman from Réunion, for the most part the agencies are run by local women or men who have kin who married Europeans and now live in Europe. The young women pay a small fee and provide a picture while the man pays a larger sum in order to access the dossiers. Matchmaking existed in the past, and it is clear that even before the current craze, young women used their links with kin living in Europe to seek out European husbands. But they would have done this discretely, moving within family networks. The campaign against AIDS promoted by the Malagasy government with help from various NGOs only further enhances the current visibility of these practices. Sex is visible in a way that it was not before.

#### *Intensification-as-contrast*

The third aspect of intensification – the sense of contrast – emerges from the way global political and economic restructuring has changed the stakes of having a relationship with a *vazaha* as compared to other possible life trajectories in Tamatave. Three factors converge to create the stakes of these relationships: the role of laws and political-economic circumstances in protecting Malagasy women's interests; the comparative wealth to be gained from these relationships and finally the risks involved.

In the 19<sup>th</sup> century, Europeans were often immigrants to Tamatave who sought to run plantations. They needed local women not only for sex or domestic services but also because at the time, the Merina queen Ranaivalona (r. 1828-1861), who had pretensions to controlling all of Madagascar, forbade foreigners from owning land or slaves. The spouses of Europeans (*vadimbazaha*) were elite women who provided foreigners with the land and slaves to which they otherwise would not have had access. At that time it was advantageous for those *vazaha* who sought to live in Madagascar permanently

to assimilate and take on Malagasy nationality<sup>40</sup>. Formal French colonization made the position of *vadimbazaha* more tenuous, as they no longer provided *vazaha* with access to land. Nevertheless, insofar as Madagascar was a French colony, many Frenchmen and Creoles did have a long term investment in living there, which would have made them more likely to care for their local wives and their offspring (although we know from missionary efforts to care for abandoned métis children that this was not always the case). By contrast, contemporary Europeans who come to Tamatave usually inhabit Tamatave temporarily as tourists, or if they settle there, they work for a company and receive a salary. Contemporary young women are at a disadvantage when compared to women in the past because they can only satisfy men's personal desires and globally mediated fantasies about African sexuality and domesticity. The material advantages of forging a relationship with a *vazaha* is also much greater than it was in the past. During the pre-colonial and colonial period the differentials in wealth between those women with connections to *vazaha* and those without were not nearly so great as they are today.

At the same time the uncertainty associated with this particular path to social mobility is much greater when compared to the past. The uncertainty associated with forging a relationship with *vazaha* is also greater than other routes like schooling which used to be popular. During the colonial and immediate post-colonial period, if Tamatavian parents could actually manage to put their children through school – and that was only a small minority – they really could guarantee a certain kind of social success. Today, however, young women hope to achieve success by relying on ephemeral, labile qualities – goods looks, sexual desire, love. They also rely much more on the good will of men who stand outside local networks of reciprocity and who may not feel the compunction to respond in the ways that these girls anticipate and hope for. There are no legal/political or material incentives in place to make men honor their commitments to these young women. « Upward nubility » is an increasingly risky business<sup>41</sup>. Yet given the material stakes involved it can make an enormous difference in a family's life. When read against the short time span of an individual's life, it makes perfect sense that Tamatavians perceive the new opportunities and risks brought by young women forging relationships with Europeans as a radical break with the past.

### ***Lasa Modely***

As I have shown, Tamatavian's claims about rupture emerge from a confluence of the various dimensions of intensification : the normalization of sexual liaisons with *vazaha* and new consumption patterns ; the way they stand out against the more general backdrop of Tamatave; and the way, because of shifts in the position of Madagascar within a larger world order, and the

---

40. Rantoandro, 1980[1973], p. 29.

41. J.-L. Comaroff, 1980, p. 7.

increasing risks and opportunities that these women bear, their ways of engaging these new circumstances loom large against the possible trajectories among which Tamatavians choose. By way of conclusion, I want to address the possible effect of this interpretation on social and historical dynamics.

« To loom » means that something appears bigger than it really is, and this is an important part of the picture to take into account. Drawing on Barrie Thorne's analysis in *Gender Play* where she shows how the ideals and practices associated with certain « popular » girls or boys comes to stand in for what is, in fact, a highly varied range of gendered behavior, I suggest that something similar is taking place in Tamatave. A subset of young women has become iconic of current changes associated with economic liberalization. This group, their associated practices and the way these practices are imagined to impact Tamatavian's everyday lives, stand synecdochally for all of Tamatave, and sometimes even all of Madagascar. They crystallize one particular constellation of processes, some of which I examined above, out of the many different ones taking place. They make this particular way of reacting to current circumstances more visible for others to seize on and integrate into their own lives. The processes of intensification, then, become part of a feedback loop where certain representations, certain paths, and certain choices become privileged over others.

In treating the behavior of a subgroup of young women as representative of the whole, Tamatavians inadvertently help to create the world that they think is there and lament. While there is ample evidence to suggest that the historical representations and understandings that individuals use in their daily lives are a faulty guide to history, scholarly interpretations are no less open to criticism – just differently. Individual's interpretations of change do have a certain sociological reality because as Durkheim observed a long time ago, people act as if they were true<sup>42</sup>. Or as Thomas' aphorism has it, « it is not important whether or not the interpretation is correct – if men define situations as real, they are real in their consequences »<sup>43</sup>. Although this representation of a possible life trajectory has become more widely available, not young woman will attain it. Social change remains profoundly uneven. But the emergence and circulation of this image does mean that without really intending to, the young women in Tamatave do in fact participate in the making of a new social formation, even though their numbers are in fact small, and even though the practices that they engage in are in fact very old.

## Bibliography

ARCHER R., *Madagascar depuis 1972*, Paris, L'Harmattan, 1976.

BOIS D., « Tamatave : la Cité des Femmes », in *CLIO Histoire, Femmes et Société*, numéro spécial *Femmes d'Afrique*, n° 6, 1997, p. 61-86.

---

42. E. Durkheim, 1995[1912].

43. W. I. Thomas & D. S. Thomas, 1928, p. 571-572.

- CHRISTIANSEN C., UTAS M., & VIGH H.E., *Navigating Youth, Generating Adulthood*, Uppsala, Nordiska Afrikainstitute, Uppsala, 2006.
- COLE J., *Sex and Salvation : the historical dynamics of social change in Madagascar*, n.d., manuscript in possession of the author.
- , « The Work of Memory in Madagascar », in *American Ethnologist*, XXV, n° 4, 1998, p. 610-633.
- , *Forget Colonialism ? Sacrifice and the Art of Memory in Madagascar*, Berkeley, CA, University of California Press, 2001.
- , « Fashioning Distinction : Youth and Consumerism in Urban Madagascar » in J. Cole & D. Durham (eds.), *Figuring the Future : Children, Youth and the Temporalities of Globalization*, Santa Fe, School of American Research Press, 2008.
- COLE J. & MIDDLETON K., « Rethinking Ancestors and Colonial Power in Madagascar », in *Africa*, LXXI, n° 1, 2001, p. 1-37.
- COMAROFF J. & COMAROFF J.L., « Millennial Capitalism : First Thoughts on a Second Coming », in *Public Culture*, XII, n° 2, 2000, p. 291-343.
- COMAROFF J. L., « Introduction », in J. L. Comaroff (ed.), *The Meaning of Marriage Payments*, London, Academic Press, 1980, p. 1-47.
- CRUISE O'BRIEN D., « A Lost Generation ? Youth Identity and State Decay in West Africa », in R. Werbner & T. Ranger (eds), *Postcolonial Identities in Africa*, London et New Jersey, Zed Books, 1996, p. 55-74.
- DE BOECK F. & HONWANA A., « Introduction: Children and Youth in Africa », in A. Honwana & F. de Boeck (eds.), *Makers and Breakers : Children and Youth in Postcolonial Africa*, Oxford, James Currey, 2005, p. 1-18.
- DURKHEIM E., *The Elementary Forms of Religious Life*, (translated by Karen Fields), New York, The Free Press, 1995[1912].
- ELLIS W., *Three Visits to Madagascar*, London, John Murray, 1858.
- ERIKSON E., « Youth : Fidelity and Diversity », in E. Erikson (ed.), *The Challenge of Youth*, Garden City, Anchor Books, 1965, p. 1-23.
- FASS P., *Children of a New World : Society, Culture and Globalization*, New York, New York University Press, 2007.
- FORTES M., « The First Born », in J. Goody (ed.), *Religion, morality and the person : Essays on Tallensi religion*, Cambridge, England, Cambridge University Press, 1987[1972], p. 218-246.
- FREEMAN L., *Knowledge, Education and Social Differentiation amongst the Betsileo of Fisakana, Highland Madagascar*, Unpublished Ph.D thesis, University of London, 2001.
- HANSEN K., « Getting Stuck in the Compound : Some Odds against Social Adulthood in Lusaka, Zambia », in *Africa Today*, LI, n° 4, 2005, p. 3-16.
- MANNHEIM K. « The Problem of Generations », in *Essays on the Sociology of Knowledge*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1972[1952], p. 276-322.
- MASQUELIER A., « The Scorpion's Sting : Youth, Marriage and the Struggle for Social Maturity in Niger », in *JRAI*, n° 11, 2005, p. 59-83.
- MEILLASSOUX C., *Maidens, Meal and Money : Capitalism and Domestic Community*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- RAISON-JOURDE F., « Les Zwam. Qui sont-ils ? Que veulent-ils ? », in *Réalités Malgaches*, n° 22, 1972, p. 26-28.

- , « Une rébellion en quête de statut : 1947 à Madagascar », in *Revue de la Bibliothèque Nationale*, Paris, n° 34, 1989, p. 24-32.
- , *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Karthala, 1991.
- , « L'ici et l'ailleurs dans la construction identitaire. Le look des jeunes urbains à Madagascar », in J. Létourneau (éd.), *Le lieu identitaire de la jeunesse d'aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 27-45.
- RANTOANDRO G., *Le Gouvernement de Tamatave, de 1845 à 1865 – développement économique*, Université de Madagascar, Établissement d'Enseignement Supérieur des Lettres, Études Historiques, Antananarivo, 1980[1973].
- , « Hommes et réseaux Malata de la Côte Orientale de Madagascar à l'époque de Jean René », in *Annuaire des Pays de l'Océan Indien*, n° 17, 2001, p. 103-121.
- SAHLINS M., *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.
- , « 'Sentimental Pessimism' and Ethnographic Experience : or, Why Culture is Not a Disappearing "Object" », in L. Daston (ed.), *Biographies of Scientific Objects*, Chicago, University of Chicago Press, 2000, p. 158-202.
- SIMMEL G., « Fashion », in D.N. Levine (ed.), *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*, Chicago, University of Chicago Press, 1971[1904], p. 294-323.
- THOMAS P., « The River, The Road and The Rural-Urban Divide : A Postcolonial Moral Geography from Southeast Madagascar », in *American Ethnologist*, XXIX, n° 2, 2002, p. 366-391.
- THOMAS W.I. & THOMAS D.S., *The child in America : Behavior problems and programs*, New York, Knopf, 1928.
- THORNE B., *Gender Play : Girls and Boys in School*, Rutgers New Jersey, Rutgers University Press, 1993.



## **Métiers de femme, métiers d'homme ? Sierra Leonais et Sierra Leonaises à Conakry dans l'entre-deux-guerres**

Odile GOERG<sup>\*1</sup>

« Les plus nombreux, les plus actifs, les plus intrigants sont les Sierra Leonais. De tous côtés leurs cases surgissent comme par enchantement. Ils sont tailleurs, cordonniers, forgerons, charpentiers, peintres, maçons, employés de commerce, pêcheurs et cuisiniers. Les femmes, elles, vendent au détail et lavent le linge » (Raimbault, 1891, p. 139).

Ce témoignage, datant de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, dresse d'emblée le tableau : le dynamisme des migrants de Sierra Leone, l'importance de l'activité féminine et la diversité professionnelle frappent les observateurs. La situation, suffisamment visible et spécifique pour être notée, se perpétue dans l'entre-deux-guerres, période sur laquelle porte cette étude. L'analyse des activités économiques de cette minorité aux traits particuliers nous permet d'entrer dans le monde du travail à Conakry pour en percevoir certains aspects : gamme des professions, statut de l'emploi ou encore répartition sexuée des activités. L'étude sous l'angle du genre est éclairante car si hommes et femmes trouvent en ville des opportunités nouvelles et diversifiées, ils ne sont pas outillés de la même façon pour y répondre, en termes de qualification et de marge de manœuvre sociale. Toutes les enquêtes sociologiques ou économiques contemporaines soulignent le fait que les femmes sont soumises à des contraintes ou discriminations particulières : moins scolarisées, elles présentent un déficit de formation et ne maîtrisent généralement pas la langue de

---

<sup>\*</sup> *Université Paris Diderot-Paris 7/SEDET.*

1. Depuis 2005, j'anime un séminaire de Master qui prend la perspective du genre comme grille d'analyse en relation avec la thématique des mutations du rapport au travail. Après l'agriculture (2005/2006) et le commerce (2006/2007) a été abordée la question du salariat (2007/2008). Celui-ci suppose d'analyser la formation scolaire et professionnelle offerte dans une société donnée aux hommes comme aux femmes, et donc de mettre en évidence les débouchés ouverts aux individus. Il s'agit aussi d'explorer les notions de sphère privée/sphère publique car le salariat implique la sortie hors du groupe familial, c'est-à-dire bien souvent une rupture par rapport à d'autres activités. Je tiens à remercier ici Pascale Barthélémy et Marie-Claire Vitoux pour leurs commentaires et suggestions.

l'administration, sans oublier les restrictions imposées par le contexte social et les données culturelles<sup>2</sup>.

L'évolution des formes de travail depuis la colonisation ainsi que son analyse sous l'angle du genre a fait l'objet de nombreuses études, centrées prioritairement sur le monde rural mais cherchant aussi à mettre en évidence les changements liés à l'urbanisation<sup>3</sup>. La ville, lieu de diversification professionnelle et d'opportunités pour les migrants, induit des changements tant dans les comportements économiques que, progressivement, dans les représentations. Ce phénomène, à son tour, permet d'ouvrir certains secteurs à des catégories qui en étaient auparavant exclues du fait de leur origine sociale, de leur sexe ou de leur manque de formation. L'adéquation entre l'offre et la demande d'emplois existe toutefois rarement, obligeant les citoyens des deux sexes à inventer les occupations qui leur procureront les ressources monétaires indispensables. Le cas des Sierra Leonais, aussi spécifique soit-il, constitue une entrée intéressante pour une réflexion sur la gamme des activités professionnelles et sa répartition sexuée, dans le cadre d'une ville moyenne, sans grand dynamisme<sup>4</sup>. Il rejoint, par bien des aspects, le devenir des nouveaux urbains.

Les Sierra Leonais constituent une communauté migrante dynamique à Conakry. La ville, fondée dans les années 1880 dans une zone faiblement peuplée, attira d'emblée des populations à la recherche de travail. Celles-ci venaient de l'immédiat arrière-pays mais aussi de plus loin, à l'instar des Sierra Leonais. Les compétences de ces derniers des deux sexes les rendirent très précieux durant la première phase d'expansion de Conakry. Leur insertion dans l'économie urbaine est ancienne et renvoie à leur formation et à leur histoire. Les Sierra Leonais, *stricto sensu*, proviennent de la péninsule de Sierra Leone, où est localisée Freetown. L'histoire de la formation de ce groupe, issu notamment de la lutte contre la traite illicite des esclaves, explique leurs aptitudes professionnelles, résultat des expériences acquises outre-atlantique ou *via* un processus ancien et combiné de scolarisation et christianisation<sup>5</sup>. Ils forment l'essentiel des migrants à Conakry, à côté de quelques Temne ou

- 
2. Locoh & *alii* (éds.), 2003, p.185 ; Locoh (éd.), 2007; Lachaud, 1997 ; Rondeau & Bouchard, 2007.
  3. Voir notamment H. d'Almeida-Topor, M. Lakroum & G. Spittler, 2003 (*cf.* l'approche historiographique de M. Lakroum, « Le travail en Afrique noire : un objet d'étude scientifique ? », p. 43-64) ; Comhaire-Sylvain, 1951, 1982 ; Guillaume, 1998 ; Paulme (éd.), 1960 ; Robertson, 1997, pour n'en citer que quelques unes.
  4. Au tournant du xx<sup>e</sup> siècle, la ville de Conakry est créditée de 10 à 15 000 habitants, chiffre qui stagne ensuite du fait des difficultés économiques. La reprise se fait au cours des années 1930 pour s'accélérer nettement après la guerre : dans les années 1950, avec sa banlieue, elle compte de 50 à 65 000 habitants.
  5. Les Nova Scotiens, loyalistes réfugiés dans un premier temps au Canada après l'indépendance des États-Unis, étaient surtout baptistes et méthodistes. En Sierra Leone, les principales sociétés missionnaires furent la *Church Missionary Society* (anglicane), la *London Missionary Society*, la *Wesleyan Methodist Missionary Society* et, plus marginalement, les Pères du Saint-Esprit.

Mende, originaires de l'intérieur (devenu Protectorat en 1896), et de Kru, connus pour leurs compétences de marins et de dockers<sup>6</sup>.

Dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les Sierra Leonais furent sollicités ou vinrent offrir leurs services dans le cadre d'une colonie en formation<sup>7</sup>, à la recherche de main-d'œuvre qualifiée. L'étude de cette communauté met en relief certaines caractéristiques : la précocité des migrations de travail – se greffant sur des réseaux commerciaux existants –, le maintien des liens avec Freetown ainsi que l'importance des migrations familiales et donc une composition sociologique équilibrée par âge et sexe – on peut toutefois soupçonner un sous-enregistrement des enfants. Dès la période de construction de Conakry, certains migrants se fixèrent, bâtirent leur temple et négocièrent avec l'administration coloniale afin de pouvoir scolariser leurs enfants sur place, même si la tradition de les envoyer à Freetown se maintint<sup>8</sup>. Ils constituaient une communauté forte de quelques centaines de membres, soudée par les données culturelles (langue, religion...), les relations familiales et les formes de sociabilité<sup>9</sup>. Une source de 1892 évoque une fête de mariage à Conakry, entre un casseur de pierres et une « laveuse » i.e. qui lave le linge. Bien que le couple soit assez pauvre, le repas est impressionnant : riz, huile de palme, viande, poisson, tafia, bière, limonade ; « le menu peuple, accroupi, mange dans des calebasses tandis que des tables sont dressées pour les gens civilisés »<sup>10</sup>. Les femmes y jouaient un rôle important. Les Sierra Leonais étaient concentrés dans le quartier appelé Manquepas, proche de la zone administrative et commerciale.

Multiplés et nombreuses sont les sources qui évoquent les Sierra Leonais à Conakry et leurs activités professionnelles tant cette communauté joua un grand rôle dans le développement de la ville à ses débuts : rapports administratifs,

- 
6. On ne peut ici entrer dans les détails de cette histoire complexe ; voir notamment Fyfe (1962), Goerg (1995), Spitzer (1974), Wyse (1989). Les Sierra Leonais, *stricto sensu*, sont aussi appelés « créoles » ou, plus récemment, « krio », termes que les sources guinéennes n'emploient pas. Certains d'entre eux sont musulmans. Les Sierra Leonais ne partagent ni la même culture, ni le même milieu social avec les migrants de l'intérieur. Pour une analyse comparative avec un groupe similaire, voir H. d'Almeida-Topor (2007) qui propose une analyse, non sexuée, des Afro-brésiliens du golfe du Bénin (seule une allusion au pouvoir des femmes âgées est faite p. 531).
  7. Les « Rivières du Sud », indépendantes du Sénégal en 1890, sont constituées en colonie de la Guinée française en 1893.
  8. L'envoi à Freetown se faisait d'une part pour assurer un apprentissage en anglais, que les Français refusaient, de l'autre pour l'éducation secondaire, inexistante sur place. Pour les conditions générales de leur migration et les aspects socio-démographiques, voir Goerg, 1990, 2001 et 2004.
  9. Les chiffres disponibles sont approximatifs. Selon le recensement de 1906, les « indigènes sujets étrangers originaires de Sierra Leone » seraient 723 pour le cercle de Conakry sur un total de 1 128 (64 %) contre 795 pour toute la Guinée en 1921. À la fin de la décennie, on oscille entre 815 et 913 Sierra Leonais selon les sources sur un total de 1 173 tandis que le chiffre de 886 est avancé pour le cercle pour le début des années 1930 sur un total de 1 245 (autour de 70 %). *Statistiques de la population dans les colonies françaises pour l'année 1906*, ministère des Colonies (Office colonial), Melun, 1909 et Archives nationales de Guinée (ANG), série démographique, 1D.
  10. Archives des Pères du St Esprit, boîte 193 d A, « Les péripéties d'un mariage », article du 18 juin 1892.

observations de témoins oculaires, récits... Quelques entretiens viennent compléter ce tableau général. Ces données qualitatives nous font revivre la fébrilité de Conakry dans les années 1890 :

« Les Sierra Léonais exercent avec nos Sénégalais les travaux d'art, tandis que les femmes sierra léonaises, qui possèdent toutes des aptitudes commerciales très développées, s'occupent du métier de revendeuse » (Anonyme, 1898, p. 8)<sup>11</sup>.

Le rôle des femmes est régulièrement souligné et distingué :

« Ces petits magasins sont tous tenus par des négresses Sierra Léonaises venues de la colonie anglaise de Sierra Léone. Leurs aptitudes commerciales sont merveilleuses » (Bié, 1899, p. 49).

Fondamentales, ces informations descriptives sont cependant disparates et impressionnistes. Pour préciser l'analyse, il faut disposer d'autres types de document, que la spécificité des Sierra Léonais nous offre. Une source démographique permet en effet d'affiner cette approche en proposant un bilan quantifié à une date donnée – 1921 – grâce à l'analyse de fiches de recensement individuelles qui contiennent des informations professionnelles précieuses.

### **Des hommes et des femmes inégalement actifs**

#### *Une source exceptionnelle : les bulletins individuels de recensement*

Alors que la majorité des habitants de Conakry sont recensés de manière approximative, les Sierra Léonais font l'objet d'un dénombrement individuel, en tant que lettrés, conformément à la circulaire de 1921 :

« a) Le recensement y sera nominatif pour tous les Européens et assimilés, et en outre, pour les indigènes sachant écrire ou faisant partie d'une famille dont l'un des membres sait écrire. [...] Il sera établi un bulletin distinct par personne recensée »<sup>12</sup>.

On dispose des bulletins de 1921, première année de mise en pratique<sup>13</sup>, soit un total de 222 fiches, représentant la quasi-totalité des Sierra Léonais de cette catégorie, d'après des recoupements avec d'autres sources<sup>14</sup>. Les recensés se

11. Voir aussi la citation mise en introduction.

12. ANG, 5 D 3 et 4, Lieutenant-gouverneur de la Guinée aux commandants de cercle.

13. Après guerre, le souci de dénombrer métropolitains et colonisés s'imposa (cf. décret du 5 octobre 1920). Le dénombrement individuel était la méthode idéale mais des raisons concrètes en limitèrent l'application à certaines catégories. Sur les pratiques des recensements dans les colonies voir Gervais, 1996 ; Gervais & Mandé, 2007.

14. Archives Nationales du Sénégal (ANS), 22 G 57 (108), « Bulletins individuels des étrangers ». Ce type de recensement doit être effectué à un rythme quinquennal mais les fiches de 1926 sont trop lacunaires pour pouvoir être exploitées [22 G 4 (2)]. Aucun bulletin n'a été retrouvé en Guinée même dans les dossiers de recensement (série 1 D ou 5 D). Il serait intéressant de savoir pourquoi des documents aussi détaillés et en exemplaire unique sont remontés au niveau du Gouvernement général qui ne concentre généralement que les synthèses. Est-ce à cause du caractère colonielement « utile » des éléments lettrés qui

répartissent ainsi : 173 adultes (78 %) et 49 enfants nés entre 1903 et 1921 (22 %) <sup>15</sup>. Les femmes sont un peu moins nombreuses que les hommes à figurer dans les bulletins : 80, soit 36 % des adultes, contre 93 (42 %).

Les fiches comportent des renseignements variés permettant de dresser des portraits individuels : l'état-civil (lieu et date de naissance), le statut légal (étranger, citoyen, sujet), le niveau d'éducation, la situation maritale, la descendance ainsi que, finalement, le métier. Les renseignements professionnels occupent la moitié du formulaire sous la rubrique « Renseignements sur la profession ou l'industrie principale à la date du recensement ». Toutefois, au-delà de leur richesse, l'exploitation des bulletins pose divers problèmes méthodologiques <sup>16</sup>.

Fondamentalement, on ne peut perdre de vue qu'un des objectifs des recensements, voire le principal, est de comptabiliser les contribuables. Ceci explique le faible intérêt pour les enfants de la part de l'administration, mais détermine aussi des stratégies d'esquive de la part des recensés. Leur marge de manœuvre dépend en partie du statut professionnel, salarié ou non. Cette caractéristique induit une réflexion de genre car les femmes accèdent moins au salariat, dans un contexte où celui-ci est d'ailleurs peu répandu mais important pour les Sierra Leonais vu leurs qualifications. À cela s'ajoute la question de la notion même d'activité, dont le contenu peut être variable et subjectif, notamment pour les femmes. Ainsi le terme de « ménagère » semble bien renvoyer, à cette époque, non à une « femme au foyer » s'occupant de son ménage, mais à une activité professionnelle exercée hors du domicile. L'ambiguïté subsiste toutefois. À l'inverse, que signifie pour une femme le fait de s'affirmer « sans profession » ?

D'emblée toute catégorisation pose le problème de la terminologie adoptée dans l'énonciation des métiers : qui formule le terme employé ? Quel sens est accordé aux mots par les recensés ou les enquêteurs ? Seuls certains indices nous permettent de le deviner ponctuellement. Ceci est d'autant plus vrai que le vocabulaire peut être problématique. Ainsi le terme de « *trading* » utilisé par une femme montre l'appropriation d'une expression tirée de sa langue d'origine mais il nous laisse dans le vague en ce qui concerne le type de commerce pratiqué : indépendant ou non, de détail ou demi-gros... Les mots « coudrière/coutilière » témoigneraient eux simplement de l'emploi imprécis d'une langue étrangère et confirmeraient que les enquêtés s'expriment eux-

---

forment le gros des auxiliaires de la colonisation ? Est-ce parce qu'il s'agissait en 1921 de la première expérience de ce type ?

15. J'ai pris 18 ans comme seuil entre enfant et adulte, en fonction d'une réflexion combinant le statut marital et le travail; cette comptabilité est approximative et l'analyse des bulletins montre le sous-enregistrement des enfants (il y a plus d'enfants déclarés par les parents que de fiches à leur nom).
16. Je n'évoque ici que ceux liés à la question du travail : pour une discussion méthodologique générale, voir Goerg, 2001. Qu'en est-il de la perception par les recenseurs et par les recensés des questionnaires ? Comment ont-ils été remplis ? L'article de 2001 présente une analyse des comportements socio-démographiques (statut marital, âge au mariage, composition des familles...), notamment à partir des bulletins de 1921.

mêmes, sans interprète ou intermédiaire. Il s'agit sûrement dans ce cas de couturières.

Par ailleurs, le questionnaire distingue la profession principale d'une profession secondaire : comment ceci est-il compris par les recensé(e)s ? Comment interpréter leurs réponses ? S'agit-il vraiment d'un double emploi – et si oui, dans quel cadre – ou plutôt d'une qualification que l'on précise ? Ceci semble être le cas pour une femme qui se dit « employée de commerce et comptable » ainsi que pour une autre qui se déclare « lingère à l'hôpital Ballay et couturière », deux activités qui se combinent aisément dans une seule occupation : pour la seconde, on peut faire aussi l'hypothèse d'un complément de salaire par une activité de couture à domicile. Ceci prend par contre une autre tournure dans les associations suivantes : « caissière et pianiste » ou encore « blanchisseuse et marchande », même si faire du commerce est une activité annexe fréquente. De même, lorsqu'un homme répond « ajusteur et chaudronnier », on peut supposer qu'il s'agit d'une précision apportée à son métier, ce qui ne serait peut-être pas le cas pour les employés de commerce qui se disent parallèlement ajusteur, mécanicien ou cordonnier. L'exemple suivant semble combiner les deux cas de figure : écrivain, télégraphiste et photographe, à la fois spécialisation et métiers parallèles. En fait, dans le Conakry des années 1920, la division du travail n'était pas toujours poussée et l'on peut aisément émettre l'hypothèse d'employés polyvalents dans les maisons de commerce ou sur les chantiers.

Ces hésitations, terminologiques ou conceptuelles, rendent impossible toute typologie rigide. De fait, les conclusions que l'on peut dégager à propos des activités exercées conservent un aspect aléatoire lié à la façon dont les formulaires sont remplis et aux sens que recouvrent les mots. Si l'on peut quand même raisonner en termes de secteurs d'activité, il est plus difficile de préciser les statuts car les réponses sont vagues pour l'année 1921. Dans le formulaire de 1926 par contre, deux colonnes sont prévues, l'une pour les travailleurs indépendants « patron, chef d'établissement, ouvrier à façon travaillant chez vous » et l'autre pour les employés « sous la direction ou au service d'autrui ». L'exemple du commerce, secteur dominant pour les deux sexes, met en évidence la combinaison variable entre secteur d'activité et statut, entre salariat et travail indépendant, entre détaillante et *clerk*, selon l'orthographe britannique conservée dans les documents français du début de la période coloniale.

*Entre taux d'activité masculin élevé, ménagère et « sans profession »*

À l'exception d'une seule fiche sans indication, tous les hommes déclarent un métier, même à un âge avancé vu l'espérance de vie (le plus âgé est né en 1857), soit un taux d'activité de 100 %. Il n'en va pas de même des femmes. Sur les 80 femmes recensées, 36 énoncent une profession, soit près de la moitié, auxquelles il faudrait ajouter deux filles de moins de 18 ans, l'une « ménagère », l'autre marchande de poisson comme sa mère (et sûrement avec elle). La femme la plus âgée est née en 1844 et travaille encore comme blanchisseuse à 77 ans. Ce décompte inclut deux « ménagères », dont on a vu

l'ambiguïté possible. Qu'en est-il par contre des 44 femmes qui se disent « sans profession » selon la rubrique du bulletin ? Faut-il prendre cette affirmation littéralement ou soupçonner des formes d'activité que l'on qualifierait volontiers aujourd'hui d'informelles ? Cette interrogation renvoie à la fois aux objectifs des recensements, tels qu'ils sont vécus par les populations (la taxation n'est jamais bien loin) et à la perception de la notion de travail. Elle pose aussi la question des trajectoires de travail non linéaires, mettant en évidence des activités simultanées ou successives exercées par les individus, des « identités sociales plurielles »<sup>17</sup>. Cette réalité est encore plus nette pour les femmes, pour lesquelles peuvent alterner des périodes au contenu professionnel différent. De plus, la séparation rigide en « travail domestique, travail salarié, travail à l'extérieur... » n'était pas opérante telle quelle dans les sociétés concernées. L'adoption par certains Sierra Leonais du modèle familial victorien (monogamie, structure mononucléaire, concept de « femme au foyer ») ne permet pas de conclure que les femmes se déclarant « sans profession » se conformaient à cet idéal, même si divers exemples confirment que l'effort de scolarisation et de formation professionnelle des filles accompli par la bourgeoisie ne se traduisait pas forcément par la pratique d'une activité rémunérée mais jouait plutôt un rôle de représentation sociale<sup>18</sup>.

Par ailleurs, il faudrait, pour les femmes, recouper la déclaration de travail et le statut marital. Sur les 22 femmes célibataires du corpus, quatre seulement énoncent des professions : trois commerçantes (âgées de 61, 40 et 31 ans) et une couturière de 26 ans. Les autres femmes sont par conséquent impliquées dans des rapports de parenté leur permettant de vivre, certainement dans l'attente du mariage vu le jeune âge de beaucoup d'entre elles<sup>19</sup>, à moins qu'elles ne déclarent pas des formes d'activité qu'elles considèrent comme marginales (aide à une parente, commerce occasionnel). Les sources de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle signalent également l'existence de courtisanes (sic) sierra leonaises, identifiées uniquement par leur prénom, comme Miss Suzanne ou Miss Georges qui acquièrent une concession foncière en 1901. Elles sont parfois aussi logeuses ou tenancières de débits de boissons, voire identifiées comme prostituées, qualification rapide pour des « femmes sans homme », difficiles à catégoriser. On ne repère pas de telles activités par le biais des bulletins ou autre source de cette période. Dans ces conditions, le calcul du taux d'activité des femmes du corpus est aléatoire : le taux serait de 45 %, ce qui témoigne déjà d'une forte implication des femmes dans la recherche des ressources financières du ménage.

---

17. Schweitzer, 2002, p. 31.

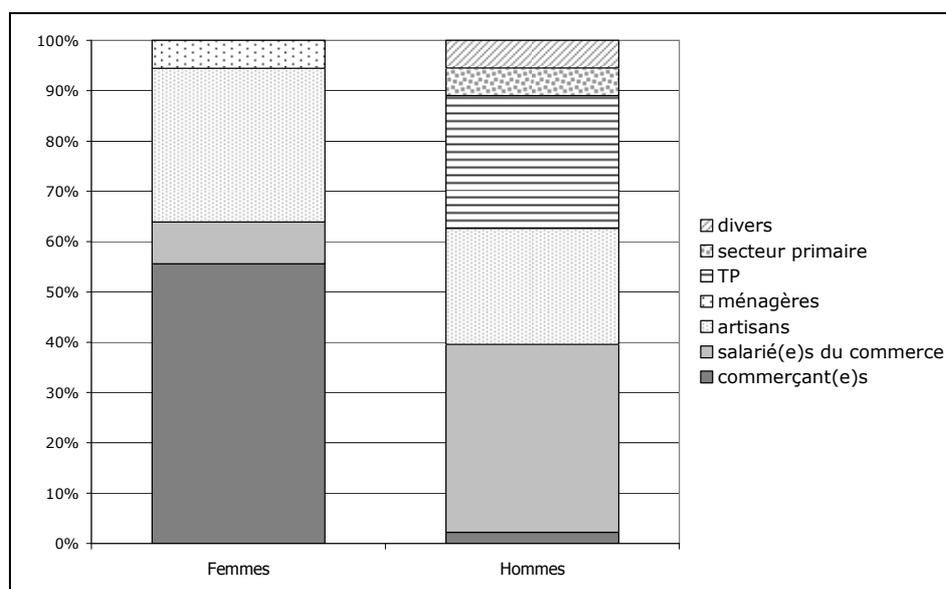
18. Cromwell, 1986 ; Mann, 1985.

19. L'âge moyen au mariage est de 28,4 ans pour les hommes tandis que pour les femmes il est de 21,6. De plus, cinq se disent seules car veuves (dont une qui signale en fait s'être remariée) ; elles peuvent bénéficier de l'aide financière d'enfants ou de parents (Goerg, 2001).

### Métiers de femme, métiers d'homme

Les secteurs professionnels dans lesquels s'investissent les hommes et les femmes diffèrent, même s'il y a recoupement pour le domaine du commerce, prolongement des activités développées en Sierra Leone même<sup>20</sup>. L'éventail des professions énoncées est toutefois plus étendu pour les hommes que pour les femmes.

Répartition sexuée des métiers. Sierra Leonais à Conakry, 1921.



Pour les femmes, les activités sont concentrées dans deux secteurs : commerce (plus de 60 % des actives) et artisanat<sup>21</sup>. Sur les 36 femmes du corpus, il y a vingt commerçantes indépendantes, trois employées dans des maisons de commerce, onze artisanes au sens large et deux ménagères. À ces occupations, un témoignage oral ajoute le rôle d'éducatrices qu'elles assument par l'ouverture de petites écoles privées pour les enfants<sup>22</sup>. La gamme est plus diversifiée pour les hommes mais on peut noter d'emblée l'importance des métiers qualifiés, qu'il s'agisse de ceux faisant appel à une éducation occidentale (*clerk*, écrivain, comptable) ou à une formation technique (mécanicien, charpentier...).

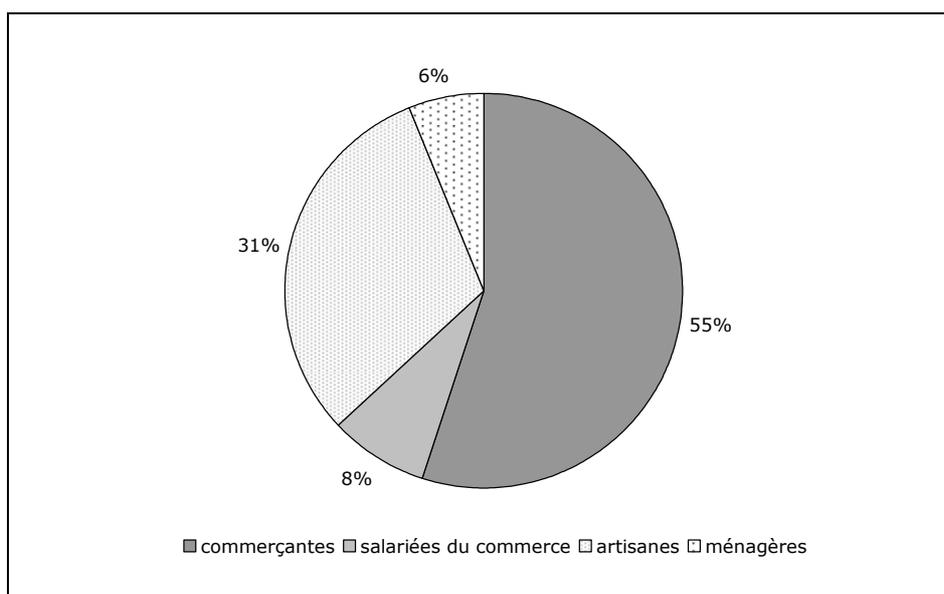
20. White, 1987.

21. Guillaume (1998) montre l'importance de ces secteurs auxquels s'ajoute bien sûr l'agriculture.

22. Entretien avec Ernest Pascal Gradon (Conakry, 5 juin 2002). Une autre source évoque l'école Ebenezer, sans précision. Après des tractations démarrées dès 1898, la société française des Missions Evangéliques ouvrit une école en 1902 afin de répondre aux besoins des Sierra Leonais protestants mais cela ne satisfait pas toutes les demandes.

*Le commerce, une activité éminemment féminine*

L'attrait et les compétences pour le commerce sont une évidence pour les Sierra Leonais mais elles prennent des formes différentes selon le genre. Ceci renvoie à des qualifications différentes mais aussi à l'organisation sociale. Le vocabulaire employé dans les bulletins pour désigner le commerce révèle une grande diversité, marque de la prévalence de cette activité que l'on s'efforce de nommer précisément. Toute une gamme lexicale est utilisée, en particulier pour ou par les femmes : on trouve « traitante, petite commerçante, commerçante, boutiquier (sic), revendeuse, marchande » tandis que pour les hommes seul le terme de « traitant » est utilisé, en plus d'employé de commerce. Il faut donc distinguer l'activité commerciale indépendante, caractéristique féminine que la source met à jour, et le travail dans une maison de commerce européenne qui suppose des qualifications précises et se décline en métiers variés (vente, tenue des comptes, magasinage...). La difficulté consiste à lier l'énoncé de l'activité professionnelle à un statut ou à un niveau de vie, ce que les sources permettent rarement de déduire.

**Métiers de femme. Sierra Leonaises à Conakry, 1921**

Le vocabulaire employé par les femmes met en évidence la hiérarchisation interne du monde du commerce, ce qui n'a rien d'étonnant<sup>23</sup>. On trouve en effet sept marchandes (dont une précisant « de poisson »), six traitantes, deux commerçantes, une revendeuse, un « *trading* », une petite commerçante et finalement un boutiquier et un courtier – ces deux termes étant employés au

23. Akpaki (2001) développe cet aspect pour le sud du Bénin et du Nigéria ; White, 1987 ; Rondeau & Bouchard, 2007.

masculin, soit 55 % de commerçantes indépendantes à des titres divers. Ni les bulletins, ni d'autres sources ne permettent cependant de préciser les produits commercialisés, l'aire des échanges ou le chiffre d'affaires ; les bulletins ne contiennent en effet aucune information fiscale explicite, comme le type de licence ou de patente payé. Les produits alimentaires et les tissus figurent parmi les objets de vente ; un témoignage évoque par exemple l'importation de porc de Sierra Leone (pour une population à majorité chrétienne), des tissus et de la pâte de manioc mais sans que l'on puisse en fait dater les informations<sup>24</sup>.

Cette spécialisation dépasse bien évidemment les Sierra Leonais et Conakry. Le commerce est l'activité économique dominante pour les femmes en ville, activité que l'on peut démarrer à partir de peu :

« Je préparais du savon et je le vendais ; je préparais des plats divers : je faisais des galettes et des gâteaux pour les vendre au marché. Je faisais du commerce avec des vêtements, des mouchoirs de tête, du sucre, du tabac, bref avec tout ce qui me tombait sous la main. C'est ainsi que je pus assurer ma vie et celle de mes enfants. Mais il me fallait travailler tous les jours du matin jusqu'au soir ».

C'est le témoignage que laisse Marthe Kwami, Togolaise devenue veuve à 35 ans avec 9 enfants en 1924 (cité in Westerman, 2001, p. 223). Parfois, l'entraide féminine peut permettre de constituer un pécule de départ :

« Les autres femmes lui apprirent comment monter sa petite affaire de façon à ce qu'elle n'ait pas qu'un seul vêtement à porter. Elles lui permirent d'emprunter cinq shillings à leur fonds commun et lui conseillèrent d'acheter des boîtes de cigarettes et des paquets d'allumettes »<sup>25</sup>.

Dans d'autres cas, une partie de la dot peut servir de capital initial. Dans le cas des Sierra Leonaises, des ressources familiales ont aussi pu être mobilisées.

Les hommes impliqués dans le commerce le sont d'une tout autre manière puisqu'il n'y a que deux traitants déclarés : l'emploi dans une maison de commerce domine (38 % des recensés), alors qu'il n'y a que trois femmes salariées (une employée de commerce, une caissière et une vendeuse). L'importance de ce secteur renvoie d'une part au rôle de Conakry comme pôle commercial en Afrique de l'Ouest, d'autre part à la place des maisons de commerce britanniques. Avant la fixation des Français à Conakry dans les années 1880, Freetown était le principal lieu de commerce de la côte et les entreprises britanniques essaïmaient le long du golfe de Guinée. La politique de surtaxe douanière, adoptée par les Français en 1897, les obligea à créer des

24. Entretien avec E. P. Gradon.

25. Emecheta, 1994 (1<sup>ère</sup> éd. 1979), p. 73. Cette scène de fiction se passe dans les années 1940 à Lagos. Voir aussi p. 158 où l'héroïne a réussi à monter une petite échoppe. Les romans évoquant le commerce féminin sont nombreux. Voir aussi, pour le contemporain, des témoignages (*Baba de Karo*) ou analyses ethnologiques (Le Cour Grandmaison C., ch. III, « L'argent, le commerce et les maris », in Deluz, Le Cour Grandmaison & Retel-Laurentin, 1978.

succursales dans le chef-lieu de la Guinée française<sup>26</sup>. Ceci explique la présence importante de Sierra Leonais, appelés pour leurs compétences. C'est le cas de la firme Paterson et Zochonis, appelé familièrement P&Z, cité dans les bulletins de 1921<sup>27</sup>. Ainsi, le grand-père maternel de M. Gradon, Ernest Samuel Reffel (1890-env. 1970-73) était *clerk-écrivain* chez P&Z ; il parlait anglais et créole, mais resta réticent à parler le français, langue étrangère ; son métier l'y poussa cependant mais il ne le maîtrisa jamais correctement, pas plus que le susu, pourtant langue véhiculaire à Conakry<sup>28</sup>.

Les emplois dans le tertiaire commercial sont diversifiés, allant de métiers exigeant un savoir acquis par la scolarisation à l'accueil des clients, des activités de manutention ou de surveillance. Le recours au terme générique « d'employés de commerce » (18 cas) est problématique car imprécis; on peut cependant supposer que les détenteurs d'un emploi de type « col blanc » le préciseraient, à l'instar des sept écrivains, deux *clerks*, du « teneur de livres » et des deux (sténo)-dactylographes (12 cas en tout). À cela s'ajoutent magasiniers et planton. Ceux qui se présentent comme « employés de commerce » sans précision, vraisemblablement des vendeurs, offrent parfois des compétences parallèles (cordonnier, mécanicien, ajusteur, comptable ou encore photographe).

Il faut donc bien distinguer le secteur d'activité (le commerce), le métier précis et le statut (salarié/indépendant, petit commerce de détail/négoce). Alors que les femmes opèrent de manière indépendante, les hommes, eux, travaillent dans le cadre d'entreprises européennes. Il est difficile d'en déduire la place des femmes dans la hiérarchie commerciale, leur participation aux revenus et leur marge d'autonomie réelle, notamment vis-à-vis des maisons de commerce auprès desquelles elles achètent leur stock à crédit ou obtiennent une avance en marchandises. Les sources judiciaires montrent en effet que les femmes n'hésitent pas à recourir aux prêts<sup>29</sup>. Ainsi, en 1902, une « dame Pikney, traitante à Conakry », originaire de Sierra Leone, était assignée devant le tribunal pour une somme de 1 350 F due à la société allemande Colin, somme

26. Goerg, 1986, p. 251sq. Jusqu'en 1904, la Grande-Bretagne contrôlait encore les îles de Los au large de Conakry. P&Z avait des succursales hors de Conakry pour lesquelles elle utilisait aussi les services de Sierra Leonais ; voir par exemple la succession de Caleb Magnus Parker, traitant mort noyé en 1919, et qui commerçait à Victoria dans le Rio Nunez (ANG, 4 D 11, courriers 1919-1920). Dans ce cas, le problème tourne autour de l'existence de deux femmes l'une épousée selon la loi anglaise, l'autre selon le Coran.

27. Est citée également la tout aussi célèbre CFAO (Compagnie française d'Afrique Occidentale) ainsi que Chavanel. John Walkden & Cie n'est pas cité directement bien qu'actif à Conakry, de même pour Elder Dempster cité en 1926.

28. Son petit-fils y voit un trait « conservateur ». Il est intéressant de retrouver dans les archives une personne évoquée lors d'un entretien et de constater la coïncidence des informations. E.S. Reffel ne figure pas par contre dans les rares documents trouvés pour 1926 alors qu'il résidait toujours à Conakry. De même, Annie Bell, née à Conakry en 1914 mais ayant été envoyée à Freetown pour sa scolarité ne parle pas le français (bien qu'elle ait ensuite toujours vécu à Conakry en pratiquant le métier de couturière) mais l'anglais, le krio et le susu (entretien à Conakry, le 1<sup>er</sup> février 2001).

29. Documents du greffe du tribunal de 1<sup>ère</sup> instance, AN, dépôt de Fontainebleau, jugements civils et commerciaux de 1902-1909/1911 (toutes les années ne sont pas conservées).

loin d'être négligeable<sup>30</sup>. Elle reste mentionnée dans l'*Annuaire des Entreprises* de 1908 puis sa trace se perd. Les montants en jeu étaient généralement faibles, quelques centaines de francs – comme dans le cas de dame Dorces Cooker qui devait 134,55 F au même commerçant –, parfois même quelques dizaines de francs. Le besoin de caution pour un prêt en marchandises est une des raisons pour l'accès à la propriété pour les Sierra Leonais, bien immobilier que l'on peut ensuite hypothéquer.

L'activité commerciale peut parfois être exercée dans le cadre familial. La marchande de poisson, Emmer Palmer<sup>31</sup>, lettrée, est l'épouse de Johnny Peters (49 ans) lui-même pêcheur et lettré. Leur fille, âgée de 15 ans, est elle aussi marchande de poisson et éduquée. Il arrive souvent que la femme achète la prise de son mari et en assure la vente. Les populations locales de Conakry (Baga et Susu) n'étaient pas spécialisées dans la pêche. Ce sont des migrants – surtout des Kru et des Temne<sup>32</sup> de Sierra Leone mais aussi « quelques Sierra Leonais » comme le couple cité – qui introduisirent des techniques de pêche plus efficaces utilisant des pirogues et des filets. Anciennement installés dans les îles de Los, ils continuent à pêcher en saison sèche – retournant souvent en Sierra Leone pendant l'hivernage – ou viennent s'installer à Conakry même, dans le quartier portuaire de Boulbinet. Les femmes jouent également un rôle dans le séchage et la vente du poisson.

Peut-on en conclure que les femmes sont généralement de petites commerçantes au détail, comme dans beaucoup de villes africaines ? Difficile de trancher mais ce qui ressort notamment c'est le caractère indépendant de leur activité, contrairement aux hommes. Ce trait se retrouve ailleurs et peut s'expliquer par le degré inférieur d'instruction, par la réticence éventuelle des maris à laisser leur épouse investir le salariat, par les hésitations des maisons de commerce à employer des femmes ou, positivement, par les compétences propres des femmes pour une forme de commerce mettant à profit les rapports inter-personnels<sup>33</sup>. Le rôle des réseaux sociaux dans la pratique du commerce a été maintes fois souligné<sup>34</sup>.

---

30. À titre de comparaison, la patente pour un négociant (catégorie la plus élevée ne comptant qu'un nombre restreint de commerçants) est de 600 F en 1897 et de 750 en 1909, tandis que le taux de la capitation est généralement de 3 F à cette époque.

31. Selon le bulletin, elle serait née en 1893 et mariée en 1906, i.e. mère à 13 ans ; il est difficile de dire si cela fut le cas ou s'il s'agit d'une erreur.

32. E. Gradon insiste sur le fait que ces pêcheurs mende et temne, musulmans, ne fréquentent pas le même milieu que les « Sierra Leonais ».

33. Aucune source ne confirme (ou n'infirmes) cette hypothèse.

34. Dans une étude récente, Chantal Rondeau distingue les migrantes récentes, qui ont du mal à s'insérer dans le monde du commerce par manque de contacts, des Bamakoises de souche (in Rondeau et Bouchard, 2007). Voir aussi Chantal Rondeau, « Lieux de sociabilité et réussite pour les commerçantes de Bamako », in L. Fourchard, O. Goerg & M. Gomez Perez (éds.), *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*, L'Harmattan (à paraître).

*L'artisanat : un secteur partagé mais des compétences différentes*

La ville favorise le développement de certaines activités qui correspondent à une division du travail plus poussée et qui se situent parfois entre artisanat et service. Les passerelles sont nombreuses entre les formes d'exercice d'un même savoir-faire. Les femmes aussi bien que les hommes offrent des qualifications dans ce secteur, selon une répartition sexuée des tâches. Le domaine le plus représenté, mais aussi le plus symptomatique, concerne les métiers liés au textile et au linge : les hommes sont uniquement tailleurs (12, soit 50 % des artisans) alors qu'il n'y a qu'une « tailleurse » (sic) mais des couturières (4), blanchisseuses (4) et teinturières (2) (11 artisanes soit 100 %). Les soins du vêtement, notamment le lavage, sont une spécialisation féminine, déjà bien étudiée dans le cadre des sociétés occidentales, que l'on retrouve ailleurs<sup>35</sup>. En Guinée, un des trois lavoirs construits en briques en 1905 dessert le quartier européen de Conakry, où loge une partie de la clientèle des lavandières<sup>36</sup>. Se trouvent ainsi mêlés des métiers peu qualifiés répondant à un besoin urbain (laver le linge pour une clientèle qui peut payer ce service), une référence à un artisanat ancien (la teinture) et des compétences techniques (tailler, coudre) que l'on peut valoriser en ville. Il en va ainsi d'une femme couturière, venue avec son époux *clerk* de Freetown en 1919<sup>37</sup>. Il semble que les Sierra Léonais jouent un rôle de passeuses dans ce métier, introduisant des techniques ou des modes nouvelles<sup>38</sup>.

Les hommes sont par ailleurs cordonnier (3), menuisier (4) bijoutier ou horloger. Il est intéressant de noter que la spécialisation professionnelle selon le genre des Sierra Léonais rejoint celle de peuples d'autres cultures de la même zone ou hors d'Afrique. Même si l'analyse historique met en évidence l'aspect culturellement et économiquement construit des professions, certaines constantes sont frappantes, sous-tendues par les mêmes justifications.

*Les métiers du bâtiment : une spécialisation masculine*

Pour édifier Conakry, emplacement choisi comme lieu de résidence du représentant français des « Rivières du Sud » en 1885, il fallut faire appel à une main-d'œuvre extérieure à la région. La réticence à venir s'employer dans un contexte de conquête et l'absence de qualification limitaient l'offre locale. En 1889, le conducteur des travaux, Couteau, à qui l'on demande d'édifier la résidence en quelques mois, signale les problèmes de mobilisation de la main-d'œuvre pour le défrichage initial, qui ne requiert pourtant pas de savoir technique particulier. Il évoque le retard du débroussaillage par manque de travailleurs : les autochtones refusent de le faire tandis que les habitants des

---

35. Kauffmann, 1992.

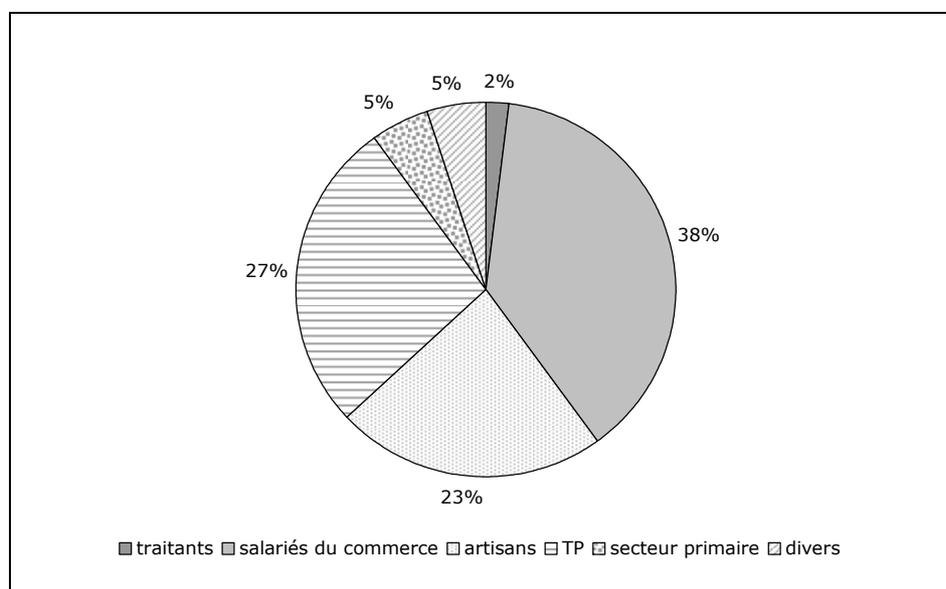
36. ANG, 2D 294 (Adduction d'eau 1903-1932).

37. Il s'agit du grand-père maternel d'E. Gradon venu avec sa femme née Sawyerr.

38. Diallo (1997, p. 27) mentionne une tante couturière à Dakar qui a rapporté de Conakry, à la fin des années 1940, la mode du crêpe de chine.

villages voisins quittent le chantier après deux jours « prétextant la fatigue »<sup>39</sup>. On se tourna alors vers le Sénégal (où Couteau était en poste auparavant) et la Sierra Leone, deux colonies encadrant la future Guinée française et caractérisées par une présence européenne ancienne. Elles disposaient par conséquent d'artisans déjà familiarisés avec les nouveaux savoir-faire. Les principales qualifications requises étaient celles de charpentiers, maçons et forgerons, qui adaptèrent leurs techniques aux matériaux importés d'Europe. Leurs compétences sont souvent vantées dans les rapports administratifs qui dénoncent par contre l'indiscipline fréquente des sujets britanniques; ceci semble plutôt servir de prétexte, l'inconvénient majeur étant que les Sierra Leonais « s'obstinent à parler leur langue, à introduire leurs mœurs »<sup>40</sup>.

#### Métiers d'homme. Les Sierra Leonais à Conakry, 1921



Certains ouvriers se fixèrent à Conakry où la demande en travailleurs qualifiés dans les travaux du bâtiment ne faiblit pas. Ils travaillaient à leur compte ou dans le service des Travaux Publics, comme le précise un bulletin. Parmi les professions figurent surtout des maçons (7), des mécaniciens (5 dont un conducteur-mécanicien et un ajusteur-mécanicien) auxquels s'ajoutent notamment des forgerons (3 dont un mécanicien), un ajusteur-chaudronnier, des manœuvres et seulement un charpentier. Les métiers du métal dominent car l'usage du bois fut limité dans les constructions : les ravages des termites

39. Centre des Archives d'Outre-Mer (CAOM), Guinée XII d. 2, rapport du 17 octobre 1889.

40. CAOM, Travaux Publics, carton 1046 dossier 5, Notice de Mouth, responsable des travaux, du 5 juillet 1894, p. 13.

obligèrent vite de remplacer les poutres et les planchers en bois par du métal<sup>41</sup>. Il faut toutefois souligner le caractère en partie aléatoire de cette classification : d'une part, on saisit mal comment les Sierra Leonais perçoivent leur profession et hiérarchisent les qualifications qui peuvent être doubles. Quelle différence entre un ajusteur-mécanicien, un ajusteur-chaudronnier et un forgeron qui se dit aussi mécanicien? Par ailleurs, la limite entre métiers du bâtiment et artisanat est floue. Il en va ainsi des « menuisiers », classés ici parmi les artisans, mais qui peuvent intervenir dans l'huissierie ou fabriquer des meubles. Le statut des travailleurs serait une donnée importante pour préciser la classification, entre salariat ou travail autonome, mais les bulletins de 1921 ne comportent pas ces informations, pas plus qu'ils ne détaillent le niveau de qualification ou de responsabilité, à part la mention d'un chef manœuvre.

Le conflit autour de l'héritage d'un charpentier, Daniel D. Doherty mort en 1919, montre l'importance des gains, information que l'on ne peut toutefois ni détailler, ni extrapoler. Dan D. Doherty lègue d'une part une maison achetée par acte notarié à P&Z en 1918 pour 1 750 F ainsi qu'une somme de 4 524 Francs laissée en dépôt dans la succursale de Walkden & Cie à Conakry, maison de commerce servant en l'occurrence de banque<sup>42</sup>.

À ces secteurs principaux d'emploi pour les hommes (maisons de commerce, artisanat et métiers de la construction) s'ajoutent le secteur primaire (un cultivateur et quatre pêcheurs) et quelques activités isolées, notamment de service : deux domestiques (dont un « boy chez P&Z »), un instituteur, un boulanger et un cuisinier.

Travailler, à titre de salarié, de tâcheron ou de manière indépendante, est indispensable pour faire face aux besoins familiaux et individuels, accrus en situation urbaine. La question qui se pose ensuite est celle de la gestion des revenus, aussi bien par les hommes que par les femmes, ou des formes d'investissement disponible à Conakry, comme l'exemple de Doherty vient de le montrer.

---

41. Goerg, 2005, p. 66.

42. ANG, 4 D 11. De nombreux courriers sont échangés entre le gouvernement de Guinée et de Sierra Leone soit pour prévenir de l'avis de décès, notamment de gens morts à l'hôpital, souvent des « indigents », soit pour régler des questions d'héritage. Dans ce cas, l'administration de Sierra Leone agit soit au nom d'héritiers putatifs, soit en son nom pour récupérer les biens de nationaux. Des enquêtes minutieuses de filiation ou mariage sont alors menées, donnant un aperçu intéressant sur la complexité du droit ou des situations personnelles. Dans le cas de Doherty, le droit à la succession de sa veuve (Paulina Haward) et sa fille est contesté par un frère, ce qui renvoie en fait d'un côté au droit britannique et au christianisme et, de l'autre, au droit coranique (défavorable aux épouses) et à la présomption d'illégitimité de l'enfant. Un élément intéressant ressort de ce dossier, qu'on ne peut pas éclairer plus faute de sources. Le plaignant déclare officiellement « que son frère est *mandingo*, charpentier de métier, qu'il s'appelle Bardembah Coromah et a changé son nom en Dan Doherty ». Ceci nous mène sur la voie complexe des identités multiples (à supposer que le frère dise vrai) et des problèmes méthodologiques liés si on utilise les patronymes comme un des critères d'analyse. Malheureusement le dossier ne comprend pas le dénouement de l'affaire.

### Travail, statut social et stratégie familiale ou individuelle

La gamme plus étendue de compétences et de métiers pour les hommes, l'investissement massif dans le commerce pour les femmes ne sont pas des données spécifiques aux Sierra Leonais. Leur niveau d'instruction plus élevé, notamment pour les femmes, caractérise par contre cette communauté puisque moins d'un tiers des femmes travaillant se disent non lettrées (10 sur 36) ; il en va de même parmi les femmes se déclarant sans profession qui ont généralement été à l'école. Ce constat confirme qu'exercer une activité hors du foyer et les formes que celle-ci prend dépendent de nombreux facteurs aussi bien collectifs qu'individuels. Les Sierra Leonaises ne valorisent pas toujours professionnellement leurs acquis scolaires et accèdent moins aisément au marché du travail du secteur moderne (salarial du commerce ou de la fonction publique) que leurs compatriotes masculins<sup>43</sup>. Le milieu de Conakry s'avère être un handicap supplémentaire pour elles vu que le français y est la langue officielle, ce qui suppose un double apprentissage linguistique. D'autres sources ou enquêtes permettraient d'approfondir cet aspect pour montrer la part jouée par les stratégies familiales, les représentations de la femme mariée au travail en relation avec les opportunités professionnelles.

#### *Couples et activité professionnelle*

Il serait intéressant bien sûr d'analyser la situation des couples et de comparer les métiers exercés (ou non) par les conjoints, mais les bulletins permettent mal de reconstituer les ménages. Au-delà des contraintes normatives du formulaire qui ne prévoit que la monogamie et même si ce type de mariage est effectivement le plus fréquent pour les Sierra Leonais *stricto sensu*, divers obstacles méthodologiques existent. Époux et épouses ne portent pas toujours le même patronyme ; de toute façon, les homonymes (Cole, Coker, Johnson, Macarthy...) abondent<sup>44</sup> ; les bulletins, agrafés initialement par famille, ne le sont plus dans l'état actuel des archives. Exceptionnellement, une mention manuscrite précise X épouse de Y, ou X née Y. On peut parfois procéder à certaines déductions en recoupant deux fiches qui portent les mêmes indications (année de mariage et nombre d'enfants). Ainsi, si on peut reconstituer certains couples, l'échantillon est trop limité et aléatoire pour en tirer des conclusions. Tous les cas de figure se présentent : celui de la complémentarité professionnelle, avérée à travers l'exemple déjà cité d'un couple associant un pêcheur et une marchande de poisson. Celui de ménages où les deux adultes exercent une profession : ainsi Thérèse Joséphine Cole, née en 1889 en Sierra Leone, est lingère à l'hôpital et couturière ; elle a pour époux Joseph Bonnie Cole (né à Conakry en 1884) employé de commerce. Ils se marièrent en 1909 et

43. Sheldon (1996, p. 14-17) parle de « *job segregation* » et explique par ces facteurs la place importante des femmes dans le secteur dit informel.

44. En 1926, par contre, on précise que « La femme mariée inscrira le nom de son mari et non pas son nom de jeune fille » mais l'impact sur les recensées n'est pas systématique. Le même problème se pose pour l'identification des enfants des couples.

eurent 5 enfants. Davy Georges, ajusteur-mécanicien, est marié à Suzanne, couturière. Williams Susanah, traitante, est l'épouse de Williams Ethelbert Thomas, cordonnier. Le couple Clementia et Charles Grant est respectivement boutiquier (sic) et serviteur. La troisième combinaison, fréquente, est celle d'un homme marié dont la femme se déclare « sans profession ». Herbert William (né en 1887), employé de commerce, est marié depuis 1917 à Elizabeth (née en 1898), lettrée et sans profession. Il en va de même pour Albert Milton Lake, né en 1887, employé de commerce, mari d'Anne Béatrice Lake, sans profession. Dans le couple Coker uni en 1900, David est magasinier et Sarian Mariam, sans profession. Vivat Regina Johnson (29 ans), lettrée et sans profession, est certainement l'épouse de Zephaniah Festu Johnson (33 ans), écrivain : ils se seraient mariés en 1913 et auraient six enfants dont quatre vivants<sup>45</sup>. De même, Jarrett Simon, charpentier, a pour épouse Margaret, sans profession<sup>46</sup>. On pourrait allonger la liste mais sans mettre en évidence de logique. Le fait que les individus soient recensés nominativement et non par famille nous prive ainsi d'informations fiables pour tous les adultes exerçant un travail. Il aurait été intéressant par exemple de savoir si les nombreuses commerçantes indépendantes ont souvent des maris employés de commerce ou s'il y a une corrélation entre le statut professionnel et social de l'homme et la non-activité de l'épouse.

#### *Quelle gestion des revenus du travail?*

À des degrés divers et dans des secteurs différents, les Sierra Leonais et les Sierra Leonaises sont impliqués dans le monde du travail à Conakry. Si seulement une partie des femmes mariées déclare un travail, la quasi-totalité des femmes qui travaillent sont mariées. Nous ne disposons toutefois que de peu d'informations sur l'ampleur des bénéfices tirés de leur profession. On peut supposer que certaines activités modestes répondent aux besoins journaliers (pour l'achat des ingrédients du repas par exemple). De rares inventaires après décès confirment le fait que le travail de toute une vie pouvait se solder par de maigres biens. Ainsi, Elisabeth Thomas, née à Freetown et morte à 50 ans à l'hôpital Ballay en 1924, « laissait comme héritage une cantine usagée, trois camisoles et un vieux mouchoir [...] évalué à une trentaine de francs environ »<sup>47</sup>. La profession de cette femme n'est pas précisée. Parmi les

45. Plusieurs enfants (nés en 1904, 1912, 1915, 1918 et 1920) portant le patronyme de Johnson sont recensés, mais comme il s'agit d'un patronyme courant, il est difficile d'affirmer la filiation de façon sûre.

46. On peut aussi mobiliser d'autres sources qui vont dans le même sens. Ainsi, en 1914, Susannah Ransolinah et Clarkson Thomas Daudison Wolton, désirant se marier, firent établir par le tribunal de Conakry des actes de notoriété. Elle était née à Dubréka le 16 mai 1892, de parents rentrés en Sierra Leone, tandis que l'homme, né à Freetown le 2 février 1881, était employé de commerce à Conakry. Ils habitaient à Boulbinet. ANG, 2D 47, Commune mixte de Conakry, délibération de la Commission municipale en 1914.

47. ANG, 4 D 7, télégramme-lettre du cercle de Conakry au gouverneur du 30 mai 1924 en réponse à un courrier du gouverneur de Sierra Leone du 4 avril 1921 qui s'enquiert de l'héritage.

indigents morts à l'hôpital figurent plusieurs Sierra Leonais, signe que l'appartenance à un groupe ne suffit pas à se prémunir contre les duretés de la vie urbaine.

De manière générale, nous ignorons le montant des gains ou rémunérations, féminins comme masculins, et l'usage qui en est fait. Quel est le partage des responsabilités financières à l'intérieur de la famille ou du couple ? Quelles sont les obligations de dépenses des hommes et des femmes ? Quelles formes d'investissement peuvent prendre les ressources dégagées du travail et au profit de qui ? Les réponses à ces questions dépendent des structures familiales (polygamie/monogamie ; famille nucléaire/famille étendue), des normes culturelles (répartition des devoirs dans le ménage ; autonomie de décision des femmes<sup>48</sup> ou des cadets) ainsi que des formes d'organisation du travail (production vivrière ou échanges de services, revenus monétaires, salariat...). On peut supposer que les gains des Sierra Leonaises, dans le cadre monogamique qui est celui de leur communauté, bénéficient au ménage dans lequel les hommes sont considérés, par l'administration, comme « chefs de famille ». Cette supposition découle toutefois plus d'une connaissance des modes familiaux mis en place par les Sierra Leonais que d'informations précises.

Certaines sources témoignent par exemple d'investissements immobiliers, forme d'investissement la plus répandue. Certaines femmes figurent parmi les détentrices de terrains urbains mais il est difficile de dire s'il s'agit d'une démarche individuelle ou familiale. Ainsi, en 1904, une parcelle de 325 m<sup>2</sup>, destinée à une maison d'habitation, est enregistrée au nom de Cassandra Henrietta Thompson. Cette concession, située à Boulbinet, fut agrandie en 1905 au nom de Mame Thompson probablement de la même famille. Ce patronyme étant relativement fréquent, peut-on affirmer que ces concessions dépendent de la société « Thompson Brothers » qui avait acquis en 1900 une vaste concession de 1916 m<sup>2</sup> dans le quartier commercial, autrement dit qu'il y aurait répartition des actes de propriété à l'intérieur d'une famille ? Difficile de trancher. De même, il faudrait s'interroger sur le rapatriement éventuel de fonds en Sierra Leone, pays avec lequel les attaches restent fortes. La migration n'est pas conçue comme définitive : elle s'effectue dans le cadre d'une diaspora présente dans toutes les villes du golfe de Guinée<sup>49</sup>. Très attractive à la fin du XIX<sup>e</sup> pour les Sierra Leonais, Conakry le devient moins au fil des années : les opportunités professionnelles s'amenuisent ou présentent moins d'intérêt : les maisons de commerce françaises dominant peu à peu tandis que le statut d'étranger empêche les Sierra Leonais de travailler dans l'administration. N'étant plus alimenté par un apport migratoire extérieur, sauf conjoncturellement et

---

48. Dans de nombreuses sociétés, surtout islamisées, l'autorisation du mari est indispensable pour pouvoir exercer une activité (Lachaud, 1997, p. 50 : « Par exemple au Mali, où l'influence de la religion musulmane est forte, le code du commerce stipule que les femmes qui désirent s'engager dans une activité commerciale, doivent avoir l'autorisation du mari »). Rondeau et Bouchard (2007) font de cette question l'axe central de leur livre, jusque dans le titre.

49. Connue par exemple sous le nom d'Aku au Nigéria.

récemment<sup>50</sup>, le groupe des Sierra Leonais est en déclin quantitatif. Ceci pose, bien entendu, la question des catégorisations et des identités : les deuxième ou troisième génération de descendants de Sierra Leonais se sont en général fondus dans la société guinéenne, même s'ils gardent certaines particularités, notamment religieuses. De nombreux Sierra Leonais d'origine ont épousé des Guinéennes, qui élèvent les enfants sans lien ou référence appuyée au pays paternel<sup>51</sup>.

#### *Transmission de savoir-faire et nouveaux métiers*

Le tableau des activités professionnelles en 1921 a montré la permanence des métiers au fil des années. Ceci implique des modalités de transmission de savoirs familiaux, de perpétuation d'un métier et nous informe sur l'importance de l'éducation et de l'apprentissage professionnel. Cet aspect serait à affiner, notamment par la reconstitution d'itinéraires personnels afin d'essayer de faire la part des choses entre stratégie individuelle et insertion familiale. On pourrait mettre en évidence des schémas de mobilité socio-professionnelle, des cas de dynamisme entrepreneurial... Il est vrai que le marché du travail n'est guère ouvert à Conakry dans l'entre-deux-guerres et que les débouchés qualifiés sont assez limités, pour les Africains en général et les femmes en particulier. L'étude des formations scolaires proposées sous la colonisation en relation avec les objectifs professionnels ou domestiques met en évidence la frilosité à ouvrir aussi bien l'école que le marché du travail aux femmes<sup>52</sup>. Si on connaît bien mieux maintenant les activités exercées par les premières femmes diplômées, institutrices, infirmières ou sages-femmes<sup>53</sup>, auxquelles s'ajoutent, dans les années 1950, les premières assistantes sociales ou employées des services sociaux, on a encore peu étudié la transformation professionnelle des activités antérieures (commerce et artisanat) sous le double impact de l'urbanisation et de la colonisation. On ne dispose pas par exemple pour l'Afrique de l'équivalent des deux numéros successifs du *Mouvement social* qui mirent en évidence, sous la direction de Michelle Perrot, le passage des « Travaux de femmes dans la France du XIX<sup>e</sup> siècle » (1978) aux « Métiers de femmes » liés à la professionnalisation des activités (1987)<sup>54</sup>. Le processus historique du passage

50. Ainsi la guerre civile fit affluer des Sierra Leonais vers Conakry dans les années 1990 qui purent profiter de réseaux familiaux ou de solidarité élargie en Guinée, notamment autour des organisations religieuses.

51. Cf. entretien cité avec Gradon. Annie Bell (entretien cité) retournait pour sa part régulièrement à Freetown, bien qu'elle soit née à Conakry en 1914.

52. Les études sont nombreuses ; voir notamment Barthélémy, 2002 ; Pagnon, 1997.

53. Barthélémy, 2004 ; Hugon, 2005. L'ouverture progressive des femmes à la fonction publique administrative est toutefois encore peu étudiée. Une sage-femme sierra leonaise (Honorée Cole) figure parmi les bulletins de 1926 ; elle est née en 1906 à Conakry mais on ne sait où elle a été formée. Elle n'a alors que 20 ans.

54. Il s'agit là de deux jalons symboliques, complétés avant et surtout après par de nombreuses études sectorielles. Voir la mise au point historiographique de Michelle Zancarini-Fournel, « Histoire du travail des femmes et modification du récit historique », in *Historiens & Géographes*, dossier « Histoire des femmes », n° 394, 2006, p. 83-91.

d'activités accomplies avant tout dans le cadre rural et familial à des métiers urbains reste peu étudié. De même, l'analyse des transformations liées au changement des rapports sociaux (la question de la clientèle, l'émergence de la notion de services rémunérés, les formes d'entraide) et aux modifications des conditions d'exercice du travail (réseaux d'approvisionnement en matières premières ou en produits, impact du coût des intrants ou de l'aide en main-d'œuvre, stratégies sociales) n'ont pas encore mobilisé les historiens. Abondent pourtant les études sociologiques, anthropologiques ou économiques, dont certaines portent un regard rétrospectif<sup>55</sup>, et qui constituent avec le temps autant de sources pour l'analyse historique<sup>56</sup>. Le travail précurseur de Suzanne Comhaire-Sylvain, à la fois observatrice et analyste, n'a guère fait d'émules immédiats. Dans les années 1950, à Lagos, elle met en évidence la continuité professionnelle générationnelle parmi les Yoruba (groupe dans lequel les femmes sont commerçantes à plus de 90 %) mais aussi le décalage pour les adolescentes interviewées entre les représentations professionnelles (discrédit du commerce, valorisation du fonctionariat) et les débouchés potentiels<sup>57</sup>. Près d'un demi-siècle plus tard, non seulement le commerce reste l'activité féminine la plus répandue, mais il s'offre comme un secteur porteur, quoique encombré et aléatoire, qui attire désormais les hommes, dans un contexte économique de licenciement des fonctionnaires, de restriction des débouchés pour les diplômés et de fermeture des sociétés nationales<sup>58</sup>. Dans ce contexte difficile, les femmes essaient d'avoir accès à une main-d'œuvre familiale (notamment les fillettes), diversifient leurs réseaux, en dehors de la famille par exemple, et les formes de mobilisation de l'épargne par le biais d'associations féminines et de tontines.

## Conclusion

Malgré la taille restreinte du corpus et ses limites internes (imprécision de certaines réponses, aspect ponctuel des données, absence d'informations sur le niveau des revenus), le recensement nominatif des Sierra Leonais permet de tirer des conclusions qui peuvent servir de base à des réflexions plus générales. L'analyse des bulletins individuels, confrontés à d'autres informations, débouche en effet sur des interrogations générales portant sur le salariat, l'informel, les revenus familiaux, la notion d'autonomie. Celles-ci restent d'actualité.

---

55. Par exemple, Cordonnier, 1987; Certaines études historiques s'y attachent aussi : Akpaki, 2001 ; Byfield, 2002 ; Robertson, 1997.

56. Comhaire-Sylvain, 1951, 1968, 1982 ; Little, 1973 (ch. 3, « Women in the Urban Economy », où il souligne le fait que la majorité des femmes sont des « *petty traders* », p. 45).

57. Comhaire-Sylvain, 1951, p. 171-172.

58. Voir la conclusion d'Akpaki, 2001. Rondeau & Bouchard, 2007, montrent que les femmes se retrouvent souvent cantonnées dans le commerce alimentaire, notamment des produits périssables et donc à haut risque financier.

La typologie adoptée ici, par secteur d'activité, semble minimiser la question du statut de l'emploi. Un trait majeur ressort toutefois : le salariat, marginal à Conakry comme dans toutes les villes coloniales à cette période, est important pour les hommes originaires de Sierra Leone, ceci non seulement dans le commerce (où ils sont à 95 % salariés dans les maisons de commerce) mais aussi dans les métiers du bâtiment et certaines spécialisations artisanales ou de services. Vu que le degré de précision des réponses est laissé à l'appréciation de celui qui remplit le questionnaire, on ne peut rien déduire de l'absence d'informations à ce sujet ; on peut supposer au contraire que le salariat serait encore plus répandu<sup>59</sup>. Le salariat est donc une des caractéristiques permettant de qualifier la place des Sierra Leonais dans la société de Conakry. Ils rejoignent en cela les originaires des Quatre Communes du Sénégal, venus comme eux pour leurs qualifications professionnelles ou comme employés de l'administration. Leurs bulletins, non exhaustifs, montrent une gamme d'activités similaire, dominée par les métiers techniques (TP, artisans) auxquels s'ajoutent des commis de l'administration ou « écrivains »<sup>60</sup>. Les femmes de cette communauté exercent peu, par contre, l'activité de commerçantes. Elles sont majoritairement ménagères, « pileuses » et cuisinières ou teinturières. Être salarié, c'est-à-dire disposer d'un revenu régulier, détermine la position dans la société coloniale et constitue un des critères d'appartenance à la catégorie des « évolués ». La caractéristique d'étranger et d'anglophone fait toutefois des Sierra Leonais un groupe à part dans ce contexte.

Les compétences commerciales des Sierra Leonais étaient anciennes aussi bien dans leur pays d'origine qu'en Guinée. La permanence de cette spécialisation dans l'entre-deux-guerres n'a donc rien d'étonnant pour les deux sexes. Ce que les bulletins montrent par contre c'est une différence majeure de statut dans lequel les métiers s'exercent : salariat dominant pour les hommes, travail indépendant pour les femmes. Ce constat nous pousse à reconsidérer le concept actuel d'informel et à envisager sur la moyenne ou longue durée les spécificités des structures économiques locales. De manière évidente, l'informel préexistait à sa théorisation contemporaine (i.e. l'informel, perçu essentiellement dans le rapport à l'État ou à une certaine norme économique, exigeant des modalités de structuration reconnues par l'administration). De fait, des modes d'organisation économique, commerciale ou autre, fonctionnaient effectivement sur des bases ignorées de l'Occident libéral de la période coloniale et caractérisées par exemple par l'imbrication forte du social et de l'économique, par la fluidité des catégories professionnelles ou des compétences : elles se perpétuèrent dans les villes, lieux de développement d'un marché du travail diversifié.

La permanence de certains métiers au fil des décennies, notamment la spécialisation commerciale, nous informe par ailleurs sur la transmission de

---

59. Est précisé ainsi le statut de salariés d'un boy et de deux tailleurs employés par P&Z, d'un menuisier travaillant pour le service des TP et d'une femme lingère (et couturière) à l'hôpital Ballay. Sur les femmes salariées après 1946, voir Vlei, 1994.

60. ANS, 22 G 58 (108), 1921. Il y a près de 300 bulletins, incluant de nombreux enfants.

savoirs familiaux, d'un autre type que dans l'héritage statutaire des sociétés hiérarchisées d'Afrique de l'Ouest (thématique des « castes ») ou de la formation scolaire. Toutefois, la valorisation de l'éducation et de la formation professionnelle furent des facteurs de promotion sociale pour les Sierra Leonais et d'insertion dans le marché du travail urbain, dans le sens d'une certaine modernité. Ce processus s'inscrit cependant très nettement dans la « situation coloniale » qui bloque la dernière étape de la mobilité sociale en restreignant les métiers accessibles aux colonisés que cela soit dans la fonction publique, les professions libérales ou le commerce<sup>61</sup>. Le marché du travail est encore plus fermé pour les femmes et les débouchés salariés moins nombreux pour elles que pour les hommes, ce qui explique les structures de travail observées. Rares étaient en effet les métiers qualifiés ouverts aux femmes, limités au domaine de la santé et de l'enseignement. Or un lien existe bien, même s'il peut être complexe, entre qualification et rémunération, entre poste occupé et statut social. Ainsi, le statut indépendant dans lequel les Sierra Leonaises travaillaient peut s'avérer tout à fait illusoire, résultat d'un manque de choix ou d'opportunités et souvent générateur de ressources financières limitées.

Cette problématique, toujours contemporaine, est appréhendée par certains démographes de la manière suivante : l'émergence, ou tout simplement la mise à jour statistique, de femmes-chefs de ménage en nombre croissant doit-elle être interprétée comme la marque d'une paupérisation et un signe de la féminisation de la pauvreté urbaine ou au contraire comme la traduction de l'autonomie et de la capacité à s'assumer ?<sup>62</sup> Hier comme aujourd'hui les réponses sont variées, sur une toile de fond identique : l'obligation pour les femmes, en cas de défaillance masculine, de nourrir leurs enfants. Le même fil rouge court des manifestations des femmes contre la vie chère à Freetown en 1951<sup>63</sup>, leur mobilisation en 1977 contre la pénurie alimentaire sous Sékou Touré et la clameur de la syndicaliste guinéenne Hadja Rabyatou Sera Diallo, « cheville ouvrière de la grève de février 2006 » :

« Quand j'allume le feu, c'est en dessous de la marmite pour préparer à manger pour ma famille. Or, je n'allume plus le feu parce que la marmite est vide. Et pourquoi est-elle vide ? Parce que, comme la population, je ne sais plus rien acheter. Tout est devenu trop cher. [...] La mauvaise gouvernance, c'est vous. Ce ne sont pas les travailleurs »<sup>64</sup>.

---

61. Ainsi l'attrait des professions libérales (avocat, médecin) fut limité en Sierra Leone par l'exclusion des Africains de la haute fonction publique, qui en était le débouché principal ; ce fut le cas en 1902 pour les médecins lors de la création du *West African Medical Service* réservé aux Britanniques. Les parents hésitèrent alors à investir dans les études correspondantes. De même, les contraintes mises à l'accès au crédit et les avantages des sociétés de commerce européennes expliquent l'absence de commerçants africains dans l'import-export.

62. Locoh & alii, 2003, p. 183.

63. Salm, 2002, p. 234.

64. Entretien avec Rabyatou Sera Diallo, avril 2006, cité par Pauthier, 2007, p. 233.

## Sources et bibliographie

### Sources

*Annales apostoliques de la Congrégation du Saint-Esprit et du Saint Cœur de Marie*, 1891-1895

Anonyme, *Une colonie française : la colonie de la Guinée française, 1898*, Clermont (Oise), 13 p.

BIÉ A., (commis principal des secrétariats principaux de colonies), *Voyage à la côte occidentale d'Afrique. De Marseille à Conakry*, 20 mai 1899, 50 p. dactyl.

*Bulletin de la Congrégation de St Joseph de Cluny*, 1894.

RAIMBAULT R. P., « Étude sur Conakry », in *Annales apostoliques de la Congrégation du Saint Esprit et du Saint Cœur de Marie*, 1891, p. 139.

### Entretiens

Annie Bell, née à Conakry en 1914, (Conakry, le 1<sup>er</sup> février 2001).

Ernest Pascal Gradon, né à Conakry en 1952, (Conakry, le 5 juin 2002).

### Témoignages

« Marthe Kwami, une femme courageuse » (Togo britannique), in Westerman Diedrich, *Onze autobiographies d'Africains* (publié en 1938 en Allemagne), réédité par éd. Haho-presses de l'UB-Karthala, 2001, p. 217-224.

*Baba de Karo : l'autobiographie d'une musulmane haoussa du Nigeria*, (textes de Giwa Baba rassemblés et présentés par Mary F. Smith, Paris, Plon, 1983 (version originale en anglais, 1954).

Diallo Nafissatou, *De Tilène au Plateau. Une enfance dakaroise*, NEA du Sénégal, 1997.

Emecheta Buchi, *Les enfants sont une bénédiction* (1<sup>ère</sup> éd. 1979), traduction française 1994, Gaïa (pages citées selon l'édition en 10-18).

### Archives

Archives Nationales du Sénégal (ANS)

- 22 G 57 (108), « Bulletins individuels des étrangers », 1921.

- 22 G 58 (108), « Bulletins individuels des étrangers », originaires des Quatre Communes, 1921.

- 22 G 4 (2), « Bulletins individuels des étrangers », 1926.

Archives Nationales de Guinée (ANG)

- 1 D et 5 D, recensements.

- 4D 7 et 4D 11, Successions, identités, pièces diverses d'État-civil, 1914-1934.

Archives Nationales, dépôt de Fontainebleau,

Documents du greffe du tribunal de 1<sup>ère</sup> instance, jugements civils et commerciaux de 1902, 1909-1911.

Archives des Pères du Saint-Esprit : Boîte n° 193, dossier A et Boîte n° 265, dossier A.

*Indications bibliographiques*

- AKPAKI R. S., *Dynamique économique des femmes et mutations socio-politiques au sud du Bénin et au sud-ouest du Nigeria de 1946 à 1990*, thèse, Université de Paris 7, 2001.
- ALMEIDA-TOPOR H. (d'), « Du particularisme à la marginalisation. Les Afro-Brésiliens du golfe du Bénin », in J.-P. Chrétien, C. Deslaurier & D. Juhé-Beaulaton (éds.), *Afrique, terre d'histoire. Au cœur de la recherche*, Paris, Karthala, 2007, p. 527-541.
- ALMEIDA-TOPOR H. (d'), LAKROUM M. & SPITTLER G., *Le travail en Afrique noire. Représentations et pratiques à l'époque contemporaine*, Paris, Karthala, 2003.
- BARTHÉLÉMY P., *Femmes, Africaines et diplômées : une élite auxiliaire à l'époque coloniale. Sages-femmes et institutrices en Afrique Occidentale Française (1918-1957)*, thèse, Université de Paris 7, 2004.
- , « La professionnalisation des Africaines en AOF (1920-1960) », in *Vingtième siècle*, n° 75, 2002, p. 35-46.
- BYFIELD J. A., *The Bluest Hands : A Social and Economic History of Women Dyers in Abeokuta (Nigeria), 1890-1940*, Londres, James Currey, 2002.
- COMHAIRE-SYLVAIN S., « Le travail des femmes à Lagos, Nigeria », in *Zaire*, V, 1951, p. 169-187 et p. 475-502.
- , *Femmes de Kinshasa, hier et aujourd'hui*, Paris/La Haye, Mouton, 1968.
- , *Femmes de Lomé*, Bandundu, CEEBA, 1982.
- CORDONNIER R., *Femmes africaines et commerce. Les revendeuses de tissu de la ville de Lomé*, Paris, L'Harmattan, 1987, 181 p.
- CROMWELL A. M., *An African Victorian Feminist. The Life and Times of Adelaide Smith Casely Hayford (1868-1960)*, Frank Cass, 1986, 235 p.
- DELUZ A., Le COUR GRANDMAISON C. & RETEL-LAURENTIN A., *La natte et le manguier. Les carnets d'Afrique de trois ethnologues*, Mercure de France, 1978 (rééd. en 2001 sous le titre *Vie et paroles de femmes africaines*, Karthala).
- DENIEL R., *Femmes des villes africaines*, Abidjan, Inades, 1985, 209 p.
- FYFE C., *A History of Sierra Leone*, Londres, Oxford University Press, 1962.
- GERVAIS R., « État colonial et savoir démographique en AOF, 1904-1950 », in *Cahiers québécois de démographie*, 1996, p. 101-131.
- GERVAIS R. & MANDÉ I., « Comment compter les sujets de l'Empire ? Les étapes d'une démographie impériale en AOF avant 1946 », in *Vingtième siècle*, n° 95, 2007, p. 63-74.
- GOERG O., *Commerce et colonisation en Guinée. 1850-1913*, L'Harmattan, 1986, 431 p.
- , « Sierra Leoneans in Guinea : an introduction », in A. Jones, P.K. Mitchell & M. Peil (eds), *Sierra Leone Studies at Birmingham 1988*, Center of West African Studies, University of Birmingham, 1990, p. 7-19.
- , « Sierra Leonais, Créoles, Krio : la dialectique de l'identité », in *Africa*, n° 65, 1995, p. 114-132.
- , « Être Sierra Leonais à Conakry dans les années 1920 », in L. Marfaing & B. Reinwald (eds), *Afrikanische, Beziehungen, Netzwerke und Räume - African networks, Exchange and Spatial Dynamics - Dynamiques spatiales*,

- réseaux et échanges africains*, Hamburg/Münster, Lit-Verlag, 2001, p. 71-87.
- , « Femmes et hommes dans les villes coloniales : l'illusion du déséquilibre permanent », in P. Denis & C. Sappia (dir.), *Femmes d'Afrique dans une société en mutation*, Academia-Bruylant, Louvain-la-Neuve, Belgique, 2004, p. 27-48.
- , « Conakry : de l'ère des conducteurs de travaux à celle des architectes-urbanistes », in M. Paboïs & B. Toulhier (éds.), *Architecture coloniale et patrimoine, L'expérience française*, Somogy/Institut National du Patrimoine, 2005, p. 61-69.
- GUILLAUME S., *Les activités économiques des femmes en Guinée. 1850-1920*, maîtrise (sous la direction d'O. Goerg), UMB-Strasbourg, 1998.
- HUGON A., « Les sages-femmes africaines en contexte colonial : auxiliaires de l'accouchement ou agents de la médicalisation ? Le cas du Ghana, des années 1930 aux années 1950 », in P. Bourdelais, (dir.), *La diffusion de nouvelles pratiques de santé : acteurs, dynamiques, enjeux (XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Belin, 2005, p. 175-193.
- KAUFFMANN J.-C., *La trame conjugale. Analyse du couple par son linge*, Nathan, 1992.
- LACHAUD J.-P., *Les femmes et le marché du travail urbain en Afrique subsaharienne*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- LITTLE K., *African Women in Town. An Aspect of African Social Revolution*, Cambridge University Press, 1973.
- LOCOH T. (éd.), *Genre et sociétés en Afrique. Implications pour le développement*, Cahiers de l'INED, 2007.
- LOCOH T., HECHT J. & ANDRO A., « Démographie et genre, de l'implicite à l'explicite », in J. Laufer, C. Marry & M. Maruani, *Le travail du genre, Les sciences sociales du travail à l'épreuve des différences de sexe*, Paris, La Découverte-Mage, 2003, p. 299-322.
- MANN K., *Marriage, Status and Social Change among the Educated Elite in Colonial Lagos*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- PAULME D. (éd.), *Femmes d'Afrique noire*, Paris, la Haye, Mouton, 1960 (articles de M. Gessain, M. Dupire, A. Lebeuf, A. Laurentin, E. Albert et S. Faladé).
- PAGNON E., « "Une œuvre inutile" ? La scolarisation des filles par les missionnaires catholiques dans le Sud-Est du Nigeria (1885-1930) », in *CLIO, Femmes d'Afrique*, n° 6, 1997, p. 35-59.
- PAUTHIER C., « Tous derrière, les femmes devant ! Femmes, représentations sociales et mobilisation politique en Guinée (1945-2006) », in O. Goerg (coord.), *Perspectives historiques sur le genre en Afrique*, Groupe « Afrique », Cahiers n° 23, L'Harmattan, 2007, p. 219-238.
- ROBERTSON C., *Trouble Showed the Way: Women, Men, and Trade in the Nairobi Area, 1890-1990*, Bloomington, Indiana University Press, 1997.
- SALM S., « Cities and Urban Life », in T. Falola (ed.), *Africa*, IV, The End of Colonial Rule, Durham, Carolina Academic Press, 2002, p. 223-248.
- SCHWEITZER S., « Les enjeux du travail des femmes », in *Vingtième siècle*, n° 75, 2002, p. 21-33.
- SHELDON K. (ed.), *Courtyards, Markets, City Streets. Urban Women in Africa*, Westview Press, 1996.

- SPITZER L., *The Creoles of Sierra Leone. Responses to Colonialism 1870-1945*, Madison, University of Wisconsin Press, 1974.
- RONDEAU C. & Bouchard H., *Commerçantes et épouses à Dakar et Bamako. La réussite par le commerce*, L'Harmattan, 2007.
- VLEI C., *Le travail des femmes à Abidjan (1946-1983)*, thèse, Université de Paris 7, 1994.
- WHITE E., Frances, *Sierra Leone's Settler Women Traders*, The University of Michigan Press, 1987.
- WYSE A. J. G., *The Krio of Sierra Leone. An Ethnographical Study of a West African People*, Freetown, W. D. Okrafo-Smart, 1989.

## 23

### Filles et garçons face à l'école dans l'Androy (1910-2007)

Marie-Christine DELEIGNE\*

Il est couramment admis que la scolarisation à Madagascar a pour spécificité une apparente équité entre filles et garçons, du moins concernant l'accès à l'école. En effet, au niveau national, depuis au moins le début des années 1990, le taux de fréquentation scolaire des 6-14 ans est similaire pour les filles et les garçons<sup>1</sup>. Considérant dans mes recherches en vue d'une thèse le statut familial de l'enfant – son rang de naissance, son âge, son sexe, la raison de sa résidence dans le ménage (vit avec ses parents ou est placé dans un ménage autre que celui de ses parents biologiques) – comme influant sur son accès ou non à l'école, je montre, entre autres, que cette apparente égalité cache des disparités qui, de sens opposés selon les régions et les provinces, ont tendance à s'annuler au niveau national<sup>2</sup>.

Après avoir lu une grande partie de mon travail, Françoise Raison-Jourde<sup>3</sup> me faisait remarquer, à juste titre, que les différences que je mets en exergue sont assez faibles. Elle voyait dans mon intérêt pour cette question une influence des problématiques de recherche « mondialisées ». Ces différences sont en effet plus flagrantes et importantes dans d'autres parties du monde, où les filles sont bien moins scolarisées que leurs homologues masculins. De

---

\* *Doctorante en socio-démographie, Université Paris V.*

1. Le taux de fréquentation scolaire est le rapport entre les enfants de la classe d'âges considérée qui fréquentent un établissement scolaire au moment du recensement (ou de l'enquête) et l'ensemble des enfants de cette classe d'âges. Si les données du Recensement général de la population et de l'habitat (RGPH) de 1975 laissaient entrevoir au niveau national une fréquentation scolaire légèrement plus forte des garçons par rapport aux filles (82,3 % pour les garçons contre 80,0 % des filles, pour le seul milieu urbain, les données du milieu rural n'ayant pas été publiées), lors du RGPH de 1993, filles et garçons de 6-14 ans fréquentaient autant l'école (48 %) et ce quel que soit le milieu de résidence (69 % en milieu urbain et 42 % en milieu rural).
2. À titre d'exemple, en 1993, alors que dans la province d'Antananarivo la fréquentation scolaire y était plus forte pour les garçons que pour les filles (67 % vs 63,5 %), la tendance inverse s'observait dans celle de Toliary (respectivement 23 % vs 26 %).
3. Je me suis retrouvée par hasard sur le chemin de Françoise qui, depuis, suit mon travail avec beaucoup de finesse et d'attention, aussi bien sur le plan scientifique que sur le plan humain.

même, l'attention portée aux disparités de scolarisation selon le sexe s'est accrue à partir du début des années 1990, tant au sein de la recherche dans le champ scolaire que dans le domaine des politiques éducatives, des interventions des OING et des financements conditionnés des bailleurs de fonds. Ce focus s'est réalisé le plus souvent sous l'angle de la « sous-scolarisation des filles »<sup>4</sup>, en même temps que les analyses en sciences humaines des rapports sociaux de sexe (*gender studies*) se développaient.

Pour autant, l'intérêt que je porte à cette question résulte bien plus de la particularité de la région de l'Androy (extrême Sud de l'Île), sur laquelle j'ai centré mon travail. Dans un contexte de sous-scolarisation patent, alors que les garçons ont davantage accédé à l'école que les filles durant la période coloniale (1896-1960) et sous la Première République (1960-1972), la tendance s'est inversée depuis le milieu des années 1980 jusqu'à apparaître aujourd'hui comme une préférence à la scolarisation des filles, du moins au niveau du primaire, dans un mouvement plus large d'adhésion à l'école. Cette spécificité régionale, qui m'est apparue évidente lors de mon étude de terrain en 1999 et 2000<sup>5</sup>, est confirmée par les dernières données disponibles (statistiques scolaires du ministère et celles de l'observatoire rural d'Ambovombe<sup>6</sup>). Afin de mettre à jour les facteurs et les logiques qui sous-tendent ces pratiques scolaires différenciées, l'analyse retrace l'évolution, de la période coloniale à nos jours, de l'accès des filles et des garçons à l'école dans cette région. Il s'agit ici de poursuivre les échanges entamés avec Françoise Raison-Jourde sur les rapports des Malgaches, et de ceux de la région de l'Androy en particulier, à l'écrit et à l'école et, par ce biais, au pouvoir et à l'État<sup>7</sup>.

### Les premiers rapports à l'école durant l'époque coloniale

Alors que l'école s'est implantée sur les Hautes Terres centrales dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle et qu'à la fin du siècle une culture lettrée y était enracinée<sup>8</sup>, l'écriture comme instrument du pouvoir et les premières écoles ne voient le jour dans l'Androy (comme dans d'autres parties du pays) que sous le régime colonial français<sup>9</sup>.

4. M.-F. Lange, *L'école et les filles en Afrique. Scolarisation sous conditions*, Paris, Karthala, 1998, 254 p.

5. Étude socio-anthropologique sur « Éducation, enfance et scolarisation », menée en 1999-2000 dans le *fi vondronana* (circonscription administrative sensiblement équivalente au département en France) de Tsihombe.

6. Sur le Réseau des Observatoires Ruraux à Madagascar (ROR), voir I. Droy, R. Ratovoariny & F. Roubaud, « Les observatoires ruraux à Madagascar. Une méthodologie originale pour le suivi des campagnes », in *Statéco*, n° 95-96-97, 2001, p. 123-140.

7. Je remercie Didier Nativel, Marc Pilon et Faranirina V. Rajaonah pour leurs conseils, suggestions et relectures.

8. F. Raison-Jourde, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Karthala, 1991, 840 p.

9. La dynastie Zafiraminia, qui régna dans l'Anosy, disposait de *sorabe* (« grande écriture », cf. P. Beaujard, « La place et les pratiques des devins-guérisseurs dans le Sud-Est de

*Une implantation tardive et lente des infrastructures scolaires*

Malgré la politique scolaire coloniale de décentralisation des écoles en dehors des Hautes Terres centrales dans le cadre de la « politique des races », le développement de l'enseignement dans l'Androy fut plus tardif et moins important que dans le reste de l'île<sup>10</sup>. La première école officielle voit le jour en 1911, à Tsvivory, aux confins nord-est de la région. Jusqu'en 1929, seules neuf écoles officielles sont ouvertes<sup>11</sup> et aucune école régionale dans les grands centres urbains les plus proches (Tuléar et Fort-Dauphin). La très faible intensité de la scolarisation de l'Androy par rapport au reste de l'île, à l'instar de ce qui s'observe à Port-Bergé dans le Nord-Ouest et à Betioky dans le Sud-Ouest, est indiscutablement liée à la pauvreté de l'offre scolaire dans ces régions (graphique 1) : les circonscriptions d'Ambovombe (Androy), de Port-Bergé et, dans une moindre mesure, celle de Betioky, sont très mal pourvues en infrastructures scolaires par rapport aux effectifs de la population en âge d'aller à l'école<sup>12</sup>.

À la veille de l'Indépendance en 1960, on ne comptait encore qu'« une trentaine d'écoles (publiques et confessionnelles) au total dispen[sant] l'instruction à près de 4 000 élèves »<sup>13</sup>. Et comme le soulignait Michel Guérin, à la fin des années 1960, « l'Androy a été pendant la période coloniale et reste encore aujourd'hui très défavorisé dans le domaine de la scolarisation »<sup>14</sup>.

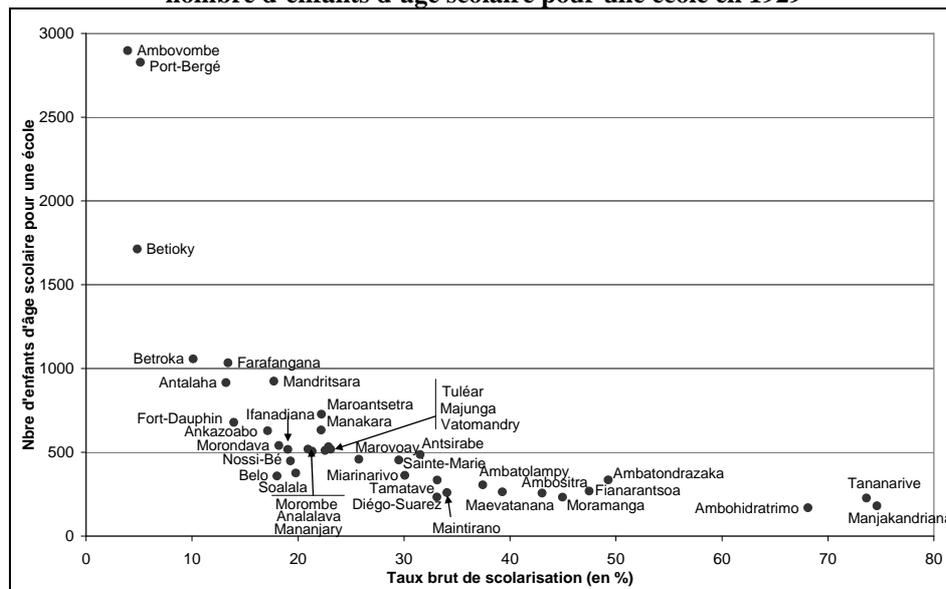
---

Madagascar » dans cet ouvrage) sur lesquels reposait, entre autres, son pouvoir sur le reste de la population. Dans l'Androy, bien que les chefferies Zafimañare qui y régnèrent soient issues de la dynastie Zafiraminia, il n'a jamais été retrouvé de *sorabe* ni signalé l'existence de *katibo* (scribes initiés). Les seules écritures présentes dans cette région à l'époque pré-coloniale sont celles utilisées à la confection des charmes et amulettes par les *ombiàsy* (devins-guérisseurs). Au début du XX<sup>e</sup> siècle, le chef Vakiandro rapporte au capitaine Defoort que son père, le roi Tsifanihy, détenait des documents écrits, détruits ou perdus avant la conquête française (Defoort, « L'Androy », in *Bulletin économique*, Colonie de Madagascar et dépendances, 1913, n° 2, p. 204). Loin d'être des *sorabe*, ces documents semblent avoir été laissés par des traitants ou par Alfred Grandidier, lequel avait conclu une « fraternité de sang » avec Tsifanihy en 1866 (A. Grandidier, « Madagascar. Une excursion dans la région australe chez les Antandrouis », in *Extrait du Bulletin de la Société des sciences et arts de l'île de la Réunion*, année 1867, A. Roussin, La Réunion, 1868, 23 p.).

10. F. Esoavelomandroso-Rajaonah, « "Politique des races" et enseignement colonial (jusqu'en 1940) », in *Omalysy Anio*, n° 5-6, 1977, p. 245-256.
11. D'après les Archives de la République de Madagascar (ARM), Antananarivo, G333, G334 et G335, rapports d'inspection et rapports sommaires des écoles officielles du 1<sup>er</sup> degré de la région de l'Androy telle qu'elle était définie à la fin des années 1950. J'ai exclu l'école d'Esira (G334, d 1166) car, située en pays Tanosy, elle n'est pas à proprement parler une zone de peuplement tandroy, ce que confirment les statistiques de cette école. Je remercie Faranirina V. Rajaonah pour m'avoir guidée vers ces sources et Felandzohary Razanakolona pour le relevé d'archives effectué.
12. Sur la situation précaire de l'enseignement dans la région de Port-Bergé à la même époque, voir F. Esoavelomandroso-Rajaonah, « La région de Port-Bergé dans les années 1930, un foyer d'opposition à la colonisation », in *Omalysy Anio*, n° 17-18-19-20, 1983-1984, p. 461-482.
13. S. Frère, *Madagascar. Panorama de l'Androy*, Paris, Éd. Aframpe, 1958, p. 166.
14. M. Guérin, *Les transformations socio-économiques de l'Androy*, thèse de lettres et sciences humaines, Université de Paris, 1969, p. 108.

Désintérêt économique, faibles enjeux politiques et idéologiques et préjugés racistes d'un côté, fortes résistances des populations à l'autorité coloniale de l'autre, expliquent cette implantation tardive et lente de l'école.

**Graphique 1 : Taux brut de scolarisation<sup>15</sup> pour les écoles du premier degré et nombre d'enfants d'âge scolaire pour une école en 1929**



Source : Gouvernement Général de Madagascar et Dépendances, *L'enseignement à Madagascar en 1931*, 1931, p. 109. Nos calculs.

### *L'Androy ou le « Madagascar inutile »*

Dans l'Androy, territoire et population apparaissent aux yeux des administrateurs coloniaux comme bien peu « utiles » du point de vue économique. La faible rentabilité des cultures qui y sont pratiquées, leur difficile acheminement vers les marchés extérieurs et, plus encore, le manque d'eau (peu de fleuves et rivières, peu d'eau en sous-sol ou difficilement accessible et pluviométrie très basse) ne promettent pas la région à un avenir florissant. Quant à la population, située au plus bas de la hiérarchie « raciale » coloniale<sup>16</sup>, elle n'apparaît pas d'un très grand intérêt économique<sup>17</sup>. Tout au

15. Rapport entre le nombre d'inscrits dans les écoles du 1<sup>er</sup> degré (officielles et privées) quel que soit leur âge et l'estimation de la population en âge d'aller à l'école.

16. Les Tandroy présentés par le capitaine Lyautey, en 1902, comme étant « aux âges préhistoriques » (Lyautey, *Lettres du sud de Madagascar 1900-1902*, Armand Colin, Paris, 1935, p. 294), étaient encore perçus, en 1947, comme étant au « degré inférieur de l'échelle des peuplades » (Decary, « Les Antandroy », in *Revue des troupes coloniales*, n° 289, 1947, p. 49), et la région vue comme « la plus arriérée de Madagascar » (*id.*, p. 54).

17. « De ces trois secteurs [Ranomafana, Ambovombe et Tsihombe], les deux derniers étaient ce qu'on appelait communément les secteurs "Antandroy", c'est-à-dire : subdivisions administratives les moins policées de Madagascar, celles dont les habitants sont les plus

plus, après l'envoi, entre 1922 et 1924, d'environ 2 400 hommes et femmes de la région à La Réunion comme travailleurs dans les plantations de canne à sucre<sup>18</sup>, entrevoit-on davantage les Tandroy comme une main-d'œuvre utile qu'il s'agit de déplacer vers d'autres parties de l'Île, où l'on se consacre aux cultures de rente. L'introduction d'une cochenille détruisant, en 1929, les *raketa* (figuiers de Barbarie) indispensables à la survie des hommes et du cheptel en période de soudure, associée à une sécheresse sévère, auront raison du peu d'engouement des Tandroy à la migration loin de la terre des ancêtres<sup>19</sup>. Le développement de l'instruction dans la région, pour une population que l'on destine principalement aux travaux de force et à l'émigration, n'est pas alors une priorité.

Du point de vue politique et idéologique, la région ne présente pas non plus un grand intérêt pour les autorités coloniales, ce qui ne favorise pas l'essor de l'enseignement. Il n'est en effet pas prévu d'administrer l'Androy en investissant d'autorité les chefs de familles influentes ; il s'agit seulement de contenir la région et sa population<sup>20</sup>. De fait, si l'administration directe se met en place à partir de 1910 et s'appuie sur les chefs locaux, la scolarisation de leurs fils n'y est pas associée. Cet « oubli » de l'école des « fils de chefs », est assez général dans le Sud de l'Île<sup>21</sup>.

Il n'existe donc pas de réel enjeu pour l'administration française à y promouvoir davantage l'instruction, d'autant plus que la concurrence que peut représenter l'enseignement confessionnel y est quasi inexistante, les missions luthérienne et catholique peinant à s'y implanter et à recruter des fidèles<sup>22</sup>.

---

arriérés et les moins accessibles à la civilisation européenne, celles qui, par conséquent, paraissent à beaucoup, devoir être les dernières à "faire entrer dans l'économie générale de la Grande Île" » (Defoort, 1913, p. 127).

18. J.-F. Samlong, *Les engagés malgaches à la Réunion (1922-1930)*, Saint-Denis de la Réunion, Éd. Les Cahiers de Notre Histoire, 1995, 93 p.
19. K. Middleton, « Who Killed Malagasy Cactus ? Science, Environment and Colonia Southern Madagascar (1924-1930) », in *Journal of Southern African Studies*, vol. 25, n° 2, 1999, p. 215-248.
20. Les propos du capitaine Lyautey, dans son rapport du 25 juin 1902 au Gouverneur général Gallieni sur les conclusions militaires politiques et sociales de la situation dans le Sud, sont assez explicites : « Quant aux Antandroy de l'Extrême Sud, (...) leur état social rudimentaire ne paraît pas permettre d'y constituer des organismes indigènes utilisables. Il ne semble pas qu'avec eux il y ait autre chose possible de longtemps que de les tenir par nos chefs de secteurs militaires, en tenant compte toutefois de leurs mœurs, de leurs coutumes, si primitives et si simplistes qu'elles soient, c'est-à-dire en ne cherchant à leur appliquer aucune de nos institutions » (Lyautey, 1935, p. 301).
21. J. Fremigacci, « Protectorat intérieur et administration directe dans la province de Tuléar (1904-1924), mythes et réalités », in *Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer*, t. LXVIII, n° 250-251-252-253, 1981, p. 359-379.
22. Voir à ce sujet P. Ralahizafy, « Le Vicariat Apostolique de Madagascar méridional : 1896-1955 », in P. Zevaco & al, *Le Christianisme dans le Sud de Madagascar*, Ambozontany-Fianarantsoa, 1996, p. 167-188 ; et, dans le même ouvrage, J. B. Vigen, « L'histoire de la mission luthérienne américaine dans le Sud-Est de Madagascar dans la région de Fort-Dauphin : 1887-1950 », p. 286-297.

*Les résistances de la population à l'ordre colonial et à l'école*

Après une longue et difficile conquête militaire de la région<sup>23</sup>, les résistances des populations à l'égard de l'autorité coloniale se focalisent sur deux éléments : l'impôt et l'école. En 1907, le Gouverneur général Augagneur traverse l'Androy d'Est en Ouest et obtient la soumission de chefs de clans sous condition :

« Les chefs Antandroy, avec leur franc-parler, n'hésitèrent pas à poser des "conditions" au chef de la Colonie, en échange de leur soumission à la cause française, savoir : que l'impôt sur les bovidés ne serait jamais établi ; que l'on n'ouvrirait jamais d'écoles dans le pays »<sup>24</sup>.

Entre 1915 et 1917-1918, la contestation de la taxe sur les bœufs et sur la fiscalité en général s'exprime non plus oralement mais par la révolte des *Sadiavahe*<sup>25</sup>. Si cette révolte a pour principal objet la fiscalité, on est tenté toutefois d'y voir également un lien avec l'ouverture, entre 1912 et 1915<sup>26</sup>, de la deuxième école officielle dans la région, celle située à Tsihombe, un des lieux où le mouvement a opéré.

Refus de l'ouverture d'école et refus de l'impôt sur les zébus sont en effet intimement liés, comme le révèle l'explication donnée par les chefs de clans tandroy au Gouverneur général :

« Ils ne voulaient pas d'écoles, dans la crainte que leurs enfants qui leur servent de gardiens de bœufs, ne soient pris de force, et que la surveillance des troupeaux n'en soit compliquée » (Decary, 1933, p. 239).

Pour cette population d'agro-pasteurs, l'élevage bovin prédomine tant en terme d'activité que pour ce qu'il représente : animal sacrificiel lors de cérémonies, à valeur hautement symbolique et marchande, dont la quantité possédée définit en grande partie le prestige social de l'individu et dont la marque d'oreille matérialise le clan auquel il appartient. Dans cette société patrilinéaire et patri-virilocale où l'agnation est « tout à la fois, une idée, une valeur et un principe d'organisation sociale [qui], englobe et subordonne en les

23. Le milieu végétal, principalement composé d'épineux, le manque d'eau pour ravitailler les troupes et l'âpre résistance de la population y ont largement contribué. Commencée en 1900, la conquête de la région s'achève en 1908 avec la reddition des derniers insoumis dans la zone du Cap Sainte-Marie (Defoort, 1913 ; Decary, *L'Androy (extrême sud de Madagascar), Essai de Monographie régionale*, 2 t., Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales, Paris, 1930, 223 p. ; 1933, 268 p.).

24. Decary, 1933, p. 239. Defoort situe cet épisode en 1906 (1913, p. 177).

25. Nom donné aux révoltés par les Tandroy, Karimbola et Mahafaly, en référence à leur manière de se vêtir ou en référence au brigand réfugié dans des endroits écartés. Sur la révolte des *Sadiavahe*, voir l'article de F. Esoavelomandroso-Rajaonah, « Les Sadiavahe : essai d'interprétation d'une révolte dans le Sud de Madagascar (1915-1917) », in *Omalv Sy Anio*, n° 1-2, 1975, p. 139-171.

26. L'arrêté d'ouverture de l'école de Tsihombe date de 1912 (*Journal officiel* du 3 février 1912). La date d'ouverture de cette école est signalée en 1915 par M. Guérin (1969, p. 253). Les rapports relatifs à cette école signalent l'arrêté de sa création en 1912 et l'année de construction d'un nouveau bâtiment en 1924 (ARM, G335, dossier 1176).

hiérarchisant toutes les caractéristiques de l'organisation sociale et rituelle antandroy autant que l'idéologie qui les sous-tend »<sup>27</sup>, l'élevage bovin est une activité essentiellement masculine. Par « enfants », il faut donc entendre ici exclusivement les garçons, puisque c'est à eux qu'incombe la garde des troupeaux. On peut ainsi entendre ce refus des chefs tandroy de l'ouverture d'école et de la taxe sur les bœufs comme un moyen de conserver un mode de production économique reposant sur l'élevage semi-extensif étroitement lié à l'éducation des garçons et, par ce biais, de perpétuer la domination au niveau local. On peut aussi comprendre cette crainte à l'ouverture d'écoles par le risque encouru, en cas de scolarisation, d'un éloignement physique mais aussi symbolique des garçons, héritiers par excellence des biens patrimoniaux.

D'après les rapports des écoles, la réticence à la mise à l'école des enfants masculins pour cause de gardiennage des troupeaux est sensible. En 1923, l'instituteur de Behara explique la faible fréquentation scolaire des garçons parce qu'ils sont « obligés par les parents de garder les bœufs »<sup>28</sup>. L'enseignant de Tsivory signale à deux reprises, en 1928, les difficultés qu'il rencontre à faire venir les enfants à l'école, « les parents [les] envo[yant] garder les troupeaux »<sup>29</sup>. À Ampotaka, il est également signalé, en 1948 et 1949, qu'il y a peu de garçons (31 garçons inscrits contre 41 filles en 1948 ; 28 contre 42 respectivement en 1949)<sup>30</sup>. Ces propos sont le plus souvent associés par les instituteurs et les inspecteurs du service de l'Enseignement à l'hostilité globale des parents à faire instruire leurs enfants, que seule l'obligation scolaire et les réprimandes semblent pouvoir contrecarrer.

Cette opposition à la scolarisation s'inscrit dans une résistance plus globale au système colonial. C'est en tout cas dans ce sens que le chef de poste de Tsivory, en visite à Imanombo le 19 novembre 1946, interprète l'attitude des parents :

« Les parents n'envoient pas leurs enfants en classe, se plaçant sous le régime de la liberté. C'est le résultat d'une propagande active du parti adverse de l'évolution générale du pays »<sup>31</sup>.

Pour la majeure partie de la population de la région, envoyer les enfants à l'école signifie alors adhérer au système, accepter qu'ils deviennent *Vazaha*. C'est-à-dire qu'ils deviennent à la fois des étrangers et des auxiliaires de l'administration, ceux-là mêmes qui oppriment la population, qui la dénigrent en même temps qu'ils méprisent leurs pratiques coutumières et leurs schémas de

27. P. Ottino, *Les champs de l'ancestralité à Madagascar*, Paris, Karthala, 1998, p. 54.

28. ARM, G334, d 1163, Rapport sommaire du 25 septembre 1923.

29. ARM, G335, d 1177, Rapports sommaires du 15 mars et du 15 septembre 1928.

30. ARM, G333, d 1160, Rapports d'inspection du 30 juin 1948 et du 28 janvier 1949.

31. ARM, G334, d 1169, Rapport sommaire du 15 mars 1947, note du chef de poste de Tsivory. On est alors à la veille de l'insurrection de 1947 dans l'Est de l'Île, dont le MDRM (Mouvement Démocratique de la Rénovation Malgache), ici entrevu comme « le parti adverse de l'évolution générale du pays », sera considéré par les autorités comme le principal instigateur, car frontalement opposé au système colonial.

pensée et tentent de leur en imposer d'autres. La scolarisation est alors vue comme une corvée, au même titre que les prestations.

### Une population scolarisée majoritairement masculine jusqu'au milieu des années 1980

Pour autant, au regard des statistiques scolaires, parmi les effectifs d'élèves, les garçons furent plus nombreux que les filles, au moins jusqu'à la fin de la Première République.

#### *Une nette supériorité numérique des garçons à l'école durant la colonisation*

Durant la période coloniale (1896-1960), si l'on s'en tient aux statistiques des écoles officielles du premier degré de la région, les garçons sont globalement majoritaires aussi bien comme inscrits que comme présents (tableau 1). La proportion de filles dans les effectifs scolaires est plus faible encore parmi les seuls Tandroy<sup>32</sup> : en 1937, par exemple, si les filles ne représentent que 38 % de l'ensemble des inscrits, elles ne sont que 33 % parmi les élèves tandroy.

**Tableau 1 : Statistiques scolaires du 1<sup>er</sup> degré, région de l'Androy, 1923-1951<sup>33</sup>**

Années	Écoles	Inscrits					Présents	
		Total	% filles	% filles 2 <sup>ème</sup> division	Tandroy		Total	% filles
					% / total	% filles		
1923	9	1 062	33,5	26,0	-	-	697	33,3
1937	11	1 431	37,7	23,4	48,1	33,3	1 025	38,3
1948	15	1 652	40,1	31,0	67,1	37,9	1 271	39,9
1951	21	2 525	41,8	27,9	70,9	40,7	2 053	41,6

Cette supériorité numérique reflète la politique de l'administration qui a mis l'accent sur la scolarisation des garçons<sup>34</sup> au détriment de celle des filles (très

32. Jusqu'à la veille de la Seconde Guerre mondiale, les élèves tandroy ne représentaient que la moitié des effectifs scolaires de la région, voire un peu moins ; l'école recrutant surtout parmi les enfants des migrants originaires des Hautes Terres centrales, installés dans la zone pour le commerce et le fonctionariat.

33. Calculs effectués à partir de : ARM, G333, G334 et G335, à l'exception de l'école de Berano (ARM, G334, d 1165 manquant) et de celle d'Esira (voir note 11). La période correspond à celle pour laquelle les données de toutes les écoles officielles de la région sont disponibles. Les statistiques par « ethnie » ne sont inscrites systématiquement dans les rapports qu'à partir de 1937. Je ne dispose pas de statistiques par sexe pour les écoles privées de la région durant cette période.

34. Les remarques de l'inspecteur de l'école d'Imongy en 1945 sont révélatrices de cette politique : il signale la nécessité pour l'instituteur d'augmenter les effectifs et la fréquentation « surtout des garçons » alors que, paradoxalement, ils sont 15 sur 19 à être présents le jour de l'inspection contre 10 filles sur les 19 inscrites (ARM, G335, d 1170, Rapport d'inspection du 16 février 1945).

peu de maîtresses de couture et aucune école ménagère en dehors des Hautes Terres centrales). Ce choix renvoie plus généralement au marché du travail sous la colonie et à la valorisation professionnelle des savoirs scolaires principalement accessible aux hommes (gouverneurs « indigènes », secrétaire-interprètes, contremaîtres...).

Du côté de la population tandroy, si l'on note une réelle résistance à l'école, « facilitée » par le faible développement des infrastructures, on ne peut ignorer un véritable engouement de quelques familles<sup>35</sup> pour l'instruction. Dans ce cas, ce sont principalement des garçons, futurs détenteurs du pouvoir au niveau local et familial, qui furent envoyés à l'école, voie permettant l'ascension sociale ou d'éviter un possible déclassement. Ainsi, les filles étaient bien moins nombreuses encore que les garçons en 2<sup>ème</sup> division<sup>36</sup> : elles représentent moins d'un tiers des effectifs en 1951. Au-delà de la politique scolaire et de la possibilité de valoriser les savoirs acquis à l'école à l'avantage des hommes, cette déscolarisation rapide des filles renvoyait également à la précocité de la nuptialité<sup>37</sup> et, plus encore, à celle de la maternité, gage de la fécondité de l'union future.

#### *La progression de la présence des fillettes à l'école*

Néanmoins, la participation des fillettes à l'école a progressé sensiblement, passant d'un tiers des effectifs en 1923 à 41 % en 1951 (tableau 1). Là encore, on peut voir l'influence de l'évolution de la politique scolaire coloniale qui a, peu à peu, donné davantage de place aux filles. La « tradition migratoire » en

35. Dans un premier temps, ce furent plutôt de « petits » notables en quête d'ascension sociale, à l'image de Mahatampitsy, chef du clan Afondraosa de Beloha-Tsiny dont les « sujets n'étaient pas très nombreux et [qui] se trouvait par la force des circonstances sous la vassalité de chefs plus puissants, ce qu'il supportait mal [...] Il n'était pas de la lignée des grands "rois" du Sud ; son troupeau de bœufs ne lui permettait pas de traiter d'égal à égal avec eux » (Engelvin, « Mahatampitsy, ou le mystère de l'appel », in *Les missions catholiques*, n° 3235, 1935, p. 601). Rallié à la cause française dès la conquête, puis nommé gouverneur indigène de Behara en récompense de ses services, son fils, Fitrozo Joseph, futur gouverneur indigène de Ambovombe, fut scolarisé à la mission catholique de Fort-Dauphin avant même que l'école de Beloha n'ouvre en 1920. À partir des années 1930, avec l'implantation progressive des missions chrétiennes, des familles d'anciens dépendants, en quête de légitimité sociale et lignagère, se tournèrent vers le christianisme et, par là, envoyèrent leurs enfants à l'école. C'est également le plus souvent parmi ce groupe de population que les départs vers d'autres régions se firent dans les années 1930-40, les migrants n'ayant pas le capital nécessaire (foncier et cheptel) pour faire face aux famines successives. La rencontre avec d'autres Malgaches bien plus tournés vers l'école qu'ils ne l'étaient eux-mêmes entraîna quelques adhésions à l'école.

36. Dans les écoles du 1<sup>er</sup> degré, les niveaux d'enseignement étaient scindés en deux divisions, au sein desquelles on comptait deux années scolaires chacune (1<sup>ère</sup> A, 1<sup>ère</sup> B, 2<sup>ème</sup> A, 2<sup>ème</sup> B).

37. « L'Antandroy prend sa première femme vers 15 ans. Lors de son premier mariage, l'homme a généralement une femme du même âge que lui ou un peu plus jeune. Mais lorsqu'il devient polygame, il lui arrive souvent de s'unir à des femmes très jeunes qu'il a "retenues" longtemps d'avance avant qu'elles ne soient pubères. Auparavant, il a été souvent procédé à un essai officieux, qui a permis de s'assurer que l'union serait à peu près assortie » (Decary, 1933, p. 97).

construction a également provoqué un manque d'hommes jeunes dans la région : amorcée à la fin des années 1920 avec la grande sécheresse consécutive de la destruction des *raketa*, la migration de jeunes gens vers d'autres régions du pays s'est amplifiée au gré des épisodes de sécheresse successifs, jusqu'à devenir une des caractéristiques démographiques de la région<sup>38</sup>. Leur départ a accru d'autant le besoin de « retenir » les garçons disponibles à la maison, pour le gardiennage des troupeaux en particulier.

**Tableau 2 : Effectifs d'élèves au primaire, région de l'Androy<sup>39</sup>, 1969/70-1975**

Années	Effectifs d'élèves du primaire			% de filles		
	Public	Privé	Ensemble	Public	Privé	Ensemble
1969-70	7 312	331	7 643	46,5	48,0	46,6
1970-71	6 674	389	7 063	45,6	42,2	45,4
1971-72	6 523	344	6 867	47,1	48,3	47,2
1975*	9 729	480	10 209	47,5	49,4	47,6

\* En 1975, l'année scolaire ne porte que sur une année civile.

Source : Annuaire statistiques du ministère de l'Éducation. Nos calculs.

Cette tendance se confirme après l'Indépendance de Madagascar en 1960. À la fin de la Première République, les jeunes filles représentaient 47 % des élèves du primaire (tableau 2). D'après l'enquête démographique nationale de 1966, elles apparaissent même autant scolarisées que leurs homologues masculins, le taux de scolarisation des 6-14 ans<sup>40</sup> étant identique pour les garçons et les filles parmi les « ethnies du Sud »<sup>41</sup> (sic). Cette situation ne s'observe alors que dans le Sud de l'Île, 5 à 10 points de pourcentage séparant les filles des garçons, à chaque fois en faveur de ces derniers, dans tous les autres groupes de l'enquête. Pour autant, toujours d'après l'enquête nationale de 1966, c'est aussi, et de loin, dans le Sud que la scolarisation est la plus faible, avec seulement 7 % des 6-14 ans inscrits à l'école contre 53 % au niveau national<sup>42</sup>. Autrement dit, la tendance est alors à la non-scolarisation des enfants, qu'il s'agisse des garçons ou des filles.

38. Voir S. Frère, 1958, et R. Decary & R. Castel, « Migrations intérieures récentes des populations malgaches », in *Études démographiques*, Tananarive, 1941, 48 p.

39. Sont ici comprises les circonscriptions d'Ambovombe et de Bekily jusqu'en 1972, auxquelles s'ajoutent celles de Beloha et de Tsihombe pour l'année 1975, suite à un nouveau découpage administratif.

40. Il s'agit plus précisément dans cette étude du « taux ajusté d'inscription scolaire », qui est « le rapport entre les effectifs scolaires (primaire ou secondaire) de 6-14 ans et la population de cet âge » (Institut National de la Statistique et de la Recherche Économique, *Enquête démographique. Madagascar 1966, 1967*, Tananarive, INSRE, p. 58)

41. « Il s'agit là en fait d'un critère "ethnico-géographique" en ce sens que ce ne sont pas les individus qui ont été considérés, mais les cantons enquêtés : à chaque canton a été affecté une ethnie, l'ethnie dominante de sa population, et les résultats présentés pour chaque ethnie ont été obtenus en regroupant les cantons de même ethnie dominante » (INSRE, 1967, p. 14). Le groupe « Ethnies du Sud » rassemble les « Mahafaly, Bara et Antandroy » (*ibid.*).

42. 67 % en pays « merina », 77 % en pays « betsileo », 41 % en pays « betsimisaraka », 49 % en pays « tsimihety », 42 % pour les cantons « Ethnies du Sud-Est » (sic) et 51 % en pays « sakalava » (*id.*, p. 63).

## « Enseignement au rabais » et persistance de la méfiance à l'égard de l'école

La méfiance à l'égard de l'école, voire du *fanjakana* en général, n'a pas diminué avec la fin de la colonisation. Aux *Vazaha* administrateurs français ont succédé d'autres *Vazaha*, les fonctionnaires malgaches, ces « héritiers » de l'école coloniale qui, bien souvent, ont perpétué les attitudes et les pratiques antérieures, jugeant souvent avec dédain ces ruraux, pour la plupart analphabètes<sup>43</sup>. Durant la Première République (1960-1972), la région n'est guère aidée et reste marginale du point de vue économique. Le sentiment d'être opprimé par le *fanjakana* crée des tensions qui culminent au cours du premier trimestre 1971 après une grève fiscale commencée en septembre-octobre 1970<sup>44</sup>. Le soulèvement de la population en mars-avril 1971 dans le Sud, à l'appel du MONIMA<sup>45</sup> – insurrection durement réprimée par le régime en place –, eut de façon très explicite pour cible les institutions et les représentants de l'administration<sup>46</sup>.

Même si les instituteurs et les établissements scolaires ne furent pas visés par le mouvement, la baisse des effectifs d'élèves dans le primaire entre 1969-70 et 1970-71 (tableau 2) témoigne de cette méfiance à l'égard de l'institution. En outre, à l'instar de ce qui s'observe dans l'ensemble des régions où la ruralisation de l'enseignement a été mise en place<sup>47</sup>, les parents perçoivent cet enseignement – sensiblement inadapté au contexte local et rural et encore insuffisant en termes d'infrastructures<sup>48</sup> – comme un « enseignement au

43. Voir G. Roy, *Contribution à la connaissance des rapports entre le pouvoir et la population rurale en situation néo-coloniale : l'exemple de la situation malgache des années soixante dans le Vakinankaratra*, ORSTOM, mimeo, 1987, 75 p. ; et G. Althabe, *Anthropologie politique d'une décolonisation*, Paris, L'Harmattan, 2000, 329 p.

44. La lourdeur de la fiscalité constitue toujours une source de tensions entre la population et l'État

45. Parti fondé en 1958 sous le nom de « Mouvement National pour l'Indépendance de Madagascar », puis malgachisé en 1960 en « *Madagasikara Otronin'ny Malagasy* » (« Madagascar supporté par les Malgaches »). Les mouvements politiques contestant le régime sont largement entravés dans leurs actions ; ceci est, en particulier, le cas du MONIMA et de son principal leader, Monja Jaona, originaire de l'Androy engagé dans les luttes anti-coloniales (dès 1930) et l'opposition aux régimes des deux premières Républiques..

46. Voir G. Althabe, « Les manifestations paysannes d'avril 1971 », in *Revue Française d'Études Politiques Africaines*, n° 78, 1972, p. 71-77. Voir également l'ouvrage de F. Raison-Jourde & G. Roy, *Paysans et intellectuels entre marxisme et populisme. De Monja Jaona à Ratsimandrava*, ouvrage à paraître courant 2009 aux éditions Karthala.

47. Voir A.-M. Goguel, *Aux origines du mai malgache. Désir d'école et compétition sociale. 1951-1972*, Karthala, Paris, 2006, 378 p. ; en particulier le chapitre X, p. 273-309.

48. Durant la Première République, l'objectif de construire 2 511 écoles primaires nouvelles avait été posé. Parmi celles-ci, 22 % devaient être ouvertes dans la province de Toliary (545 écoles primaires prévues en plus) car parmi les plus déshéritées en infrastructures scolaires. Or, en 1971-72, elle n'avait bénéficié que de 11 % des 1 768 nouvelles écoles construites dans tout Madagascar. Soit 36 % de l'objectif fixé pour cette province méridionale, alors que, dans le même temps, le projet était réalisé au moins au deux tiers dans les autres provinces. La région avait été une fois de plus « lésée » (ministère de l'Éducation Nationale et des Affaires Culturelles, *Rapport de la Commission Technique interministérielle chargée de procéder à l'évaluation du système éducatif*, 4-24 avril 1973, Antananarivo, 1973, 96 p.)

rabais », qui ne permet pas véritablement d'accéder à la promotion souhaitée et qui, parallèlement, forme une « classe oisive de demi-lettrés », de « jeunes désœuvrés », de futurs « délinquants » voire de « criminels » :

« [...] les populations voient dans l'école un moyen de faire pénétrer leurs enfants dans le monde des étrangers : fonctionnaires, commerçants, colons etc... [...] L'enseignement du malgache ressemble à du français traduit en merina et mémorisé par les élèves antandroy comme une langue étrangère. Les leçons de morale et de civisme ignorent le plus souvent le système de valeurs vécu quotidiennement par les jeunes dans leurs communautés villageoises. La ruralisation n'est pas mieux acceptée [...]. Cet effort d'ouverture au village est perçu comme un enseignement au rabais. Le pasteur antandroy comme le riziculteur du Plateau sent confusément l'impossibilité d'une réelle promotion à l'intérieur de son mode de vie actuel. Il cherche alors à s'élever à travers ses enfants mais il désire les voir entrer dans le monde des étrangers [...] beaucoup d'écoles n'ont pas de cours moyen. Les parents hésitent à les envoyer dans un centre comme Ambovombe ou Tsihombe, où ils auront à payer une pension [...] Il semble que la coupure avec le milieu traditionnel se produise dans les centres importants ou chefs-lieux de communes pour des élèves en fin de cours élémentaires, ou en début de cours moyen. On constate d'ailleurs, qu'arrivés à ce stade, dans leurs villages, ils forment une classe oisive de demi-lettrés [...] Dans les sous-Préfectures, cette population est en constant accroissement. Les jeunes, de plus en plus désœuvrés risquent de devenir des proies faciles pour la délinquance et la criminalité »<sup>49</sup>.

Enfin, si les filles sont plus nombreuses qu'avant à l'école, seule une minorité d'entre elles parviennent jusqu'à la dernière année du primaire : sur la faible proportion d'élèves inscrits en cours moyen (12 %), elles ne représentent que le tiers, nombre d'entre-elles étant toujours mariées précocement<sup>50</sup>.

#### *Le « sursaut » scolaire après le « mai malgache »*

Aux lendemains de la chute du régime de P. Tsiranana en 1972, dont la crise de l'école fut le détonateur, une « euphorie scolaire » certaine a régné à Madagascar. À l'image de ce qui s'est passé au niveau national, durant le Directoire militaire (1972-75), l'effectif d'élèves inscrits en primaire dans l'Androy a augmenté de façon considérable (tableau 2) : de 6 867 en 1971-72 à 10 209 en 1975, soit un taux d'accroissement annuel de 13 %, bien plus que l'accroissement de la population. Dans le même temps, le nombre d'écoles primaires a quasiment doublé (58 en 1971-72 contre 105 en 1975). L'ouverture de nouveaux établissements nécessitant alors la participation active des familles (c'est désormais aux *fokonolona* qu'il revient de construire les bâtiments pour le primaire), il semble bien qu'un désir général d'école s'amorçait dans la région. En 1975, on peut estimer le taux brut de scolarisation pour le seul département

49. M. Guérin, 1969, p. 252-257.

50. Michel Guérin parle de scolarités féminines écourtées par de fréquents mariages à 14 ans (*id.*, p. 254).

de Tsihombe de l'ordre de 15 %<sup>51</sup>. Bien qu'encore faible, il avait sensiblement augmenté par rapport à 1966 (7 %). Quant à la répartition des élèves selon le sexe, elle n'a pas beaucoup évolué durant la période : les filles sont toujours minoritaires en cours moyen et, au collège, trois élèves sur quatre sont des garçons.

Mais ce sursaut scolaire ne devait être que de courte durée du fait de l'aggravation de la situation de l'enseignement au début des années 1980, à l'image de la détérioration des conditions de vie de la population et des problèmes de gestion de l'État.

### **De la Seconde République (1975-1991) à nos jours : de la « préférence » par défaut, à l'affirmation d'une préférence pour la scolarisation des filles**

*La tendance s'inverse et les filles accèdent désormais davantage à l'école que les garçons*

Durant les années 1980, les filles deviennent majoritaires parmi l'ensemble des élèves du primaire de la région de l'Androy. Malgré le manque de données statistiques pendant une dizaine d'années – révélateur au demeurant des graves problèmes de gestion que connaît alors le système scolaire<sup>52</sup> – les quelques chiffres disponibles le confirment : elles représentent 54 % des effectifs du primaire d'après l'annuaire de 1985/86. Cette tendance ne s'est pas démentie depuis (graphique 2)<sup>53</sup>. C'est d'ailleurs la seule région de l'Île, avec dans une moindre mesure le Sud-Ouest, où s'observe cette prédominance des filles.

En 1993, d'après le RGPH, celles-ci sont même proportionnellement plus nombreuses que les garçons à être scolarisées : 20 % des jeunes gens de la région âgés de 15 à 19 ans révolus étaient déjà passés par l'école quand 23 % de leurs homologues féminines étaient dans ce cas. Quant à la fréquentation scolaire des enfants de 6 à 14 ans, elle s'élevait à 15 % pour les garçons contre 18 % pour les filles. Cette différence entre filles et garçons, au demeurant assez faible en 1993, s'est confirmée et s'est accentuée les années suivantes, plus encore depuis 2002. Pour le seul milieu rural du département d'Ambovombe

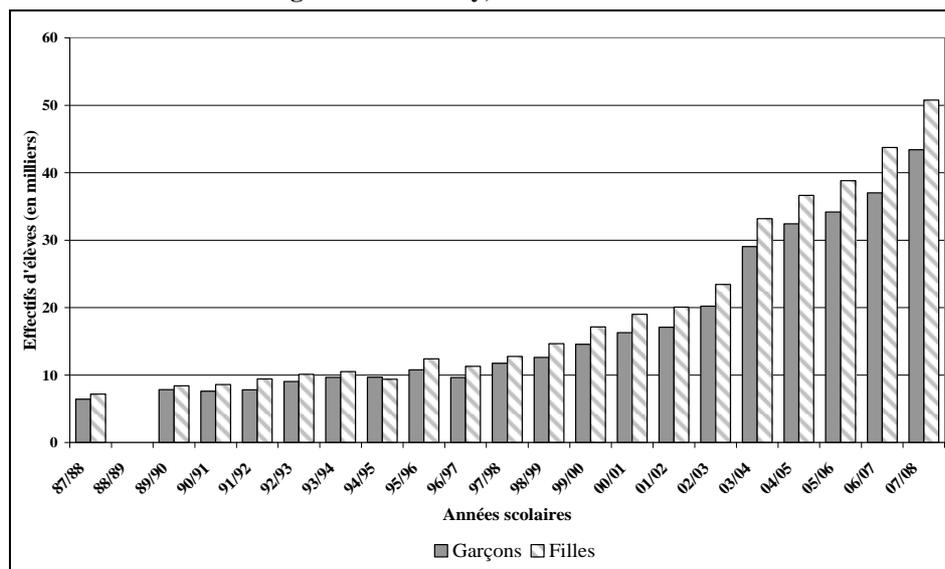
51. D'après les données du Recensement de la population de 1975 (INSRE, *Recensement général de la population et des habitats 1975, données démographiques milieu rural : sexe – groupe d'âge – province de naissance*, Tananarive, INSRE, 1980, p. 334-335) et les statistiques scolaires de la même année, on comptait 1 191 élèves dans le primaire pour une population de 5-14 ans de 7 895 individus.

52. Aucun annuaire n'est publié pour la période 1976-1983. Pour les années scolaires 1984/85 et 1985/86, suite aux recommandations et avec l'appui de l'Unesco, deux annuaires de données brutes (de faible qualité) sont réalisés. S'il est possible de se référer aux rapports annuels provinciaux des services de l'Enseignement, ceux-ci reflètent davantage tout à la fois le manque de planification, la mauvaise gestion du système et la distance symbolique et politique entre le secteur public et le secteur privé, les données relatives aux écoles privées étant quasi inexistantes (cf. M.-C. Deleigne, « La mesure statistique et ses limites : l'exemple du système scolaire malgache », in *Cahiers de la Recherche sur l'Éducation et les Savoirs*, n° 3, ARES, 2004, p. 171-193).

53. À l'exception de l'année scolaire 1994-95 dans le secteur public où elles représentent 47 %.

(tableau 3), la différence de fréquentation scolaire entre filles et garçons est passée d'un peu moins de 3 points en 1993, à environ 8 points de pourcentage en 1999 et 2001, pour atteindre 18 à 20 points d'écart depuis 2002.

**Graphique 2 : Effectifs d'élèves par sexe dans le primaire région de l'Androy, 1987/88 – 2007/08**



Source : Annuaire statistiques du ministère de l'Éducation.

**Tableau 3 : Taux de fréquentation scolaire (en %) par sexe Ambovombe rural, 1993-2004**

Années	1993	1999	2001	2002	2003	2004
Garçons	11,8	34,1	40,0	40,0	57,1	66,5
Filles	14,5	43,6	48,0	60,1	78,0	84,5
Effectifs des garçons de 6-14 ans	12 457	422	415	467	490	517
Effectifs des filles de 6-14 ans	11 725	411	469	474	486	536

Sources : RGPH pour 1993 ; Observatoire rural d'Ambovombe pour les autres années. Nos calculs.

Pour autant, les logiques qui sous-tendent cette « préférence » des parents à la scolarisation des filles par rapport aux garçons diffèrent sensiblement sur l'ensemble de la période : la prédominance des filles à l'école renvoie, dans un premier temps, davantage à un choix des familles par défaut, celles-ci étant sensiblement insatisfaites de l'institution scolaire ; alors qu'on observe, dans un second temps, un choix affirmé pour l'instruction des filles, dans un mouvement plus général d'adhésion à l'école.

*Crise aggravée de l'école et préférence « par défaut » pour la scolarisation des filles*

Au début des années 1980, après cette période d'« euphorie scolaire » amorcée au lendemain du « mai malgache » de 1972, la « déscolarisation » prenait le pas dans le secteur public, alors principale offre scolaire. De 9 729 élèves inscrits dans le primaire public en 1975 dans l'Androy, on n'en comptait plus que 8 225 dix ans plus tard<sup>54</sup>. La dégradation générale du système scolaire et, plus largement, la crise économique et sociale<sup>55</sup> et la déliquescence de l'État ont contrecarré cette demande grandissante d'école. Dans le même temps, le secteur privé, principalement confessionnel (catholique et protestant luthérien), tentait de prendre le relais (de 480 élèves en primaire en 1975 à 3 658 en 1988/89), sans toutefois y parvenir, surtout dans les campagnes où le christianisme est faiblement implanté et où il est difficile pour de nombreuses familles de payer les frais de scolarité.

Alors que les filles deviennent majoritaires dans le primaire, il ne s'agit pas pour autant, du moins jusqu'au milieu des années 1990, du désir collectif de promouvoir les filles, mais davantage d'un choix par défaut, comme en atteste la faible intensité de la scolarisation en 1993. En outre, la déscolarisation, qui a succédé à la crise de l'école, a touché davantage les garçons que les filles.

Les difficultés matérielles pesant sur l'institution scolaire, la dégradation de la qualité de vie des enseignants – ses premiers « représentants » –, ont fortement contribué à cette déscolarisation. En effet, les écoles sont sans maître, sans mobilier ou sans les équipements les plus élémentaires (tableau, livres...). Les instituteurs sont livrés à eux-mêmes, souvent délaissés, parfois désœuvrés, et s'absentent des semaines durant pour aller chercher leur modeste traitement au chef-lieu de la circonscription scolaire. Ils doivent cumuler une autre activité. De plus, durant les années 1980, la plupart des maîtres ruraux étaient des jeunes titulaires depuis peu du baccalauréat ou du BEPC<sup>56</sup>, formés en trois mois et touchant le tiers du traitement d'un instituteur fonctionnaire ; outre le manque de motivation réelle pour l'enseignement, certains étant recrutés dans le cadre du service national obligatoire<sup>57</sup>.

L'accroissement du nombre de scolarisés et de diplômés qui a précédé le déclin de la scolarisation a amené de plus en plus ces derniers à quitter le village. Plus généralement, après avoir été au centre des mouvements de contestation en 1972, les villes, où se décide l'avenir du pays et où se multiplient les réunions politiques autour de la « Révolution » (de la sensibilisation à la réflexion sur ce qu'est la « Révolution Socialiste » et ce qu'elle doit être), continuent d'attirer les jeunes générations. Cet exode rural n'est pas sans inquiéter les anciens et contribue à la déscolarisation des garçons,

54. Annuaire statistique du ministère de l'Éducation pour l'année scolaire 1985/86.

55. Crise aggravée par le processus d'ajustement structurel imposé par les institutions de Bretton Woods.

56. Brevet d'études du premier cycle.

57. Voir S. Jaofeno, *Les jeunes bachelier-e-s malgaches, hérauts de la révolution (1975-1991)*, mémoire de maîtrise d'histoire, Université Paris 7, 2006, 145 p. + annexes.

comme le souligne Rasediniarivo, dans sa chronique publiée en 1981 par le journal *Lakroan'i Madagasikara* :

« Ce phénomène de fuite de la campagne constaté par les parents explique pourquoi dans certaines régions, notamment dans l'Extrême-Sud et le Sud-Ouest, certaines ethnies retirent leurs garçons de l'enseignement et n'envoient à l'école que les filles. Ils disent carrément : "À quoi bon laisser perdre nos garçons qui ne sauront plus ce que c'est que le bœuf ?". Ce phénomène a été remarqué depuis quelques années déjà »<sup>58</sup>.

### *L'école et la mise en péril des mécanismes de pouvoir traditionnels*

Mais bien plus qu'une inquiétude par rapport au gardiennage des troupeaux, la peur que les garçons « ne sachent plus ce que c'est que le bœuf » renvoie à une mutation plus profonde des sociétés rurales.

L'instruction est perçue comme une priorité et une arme de la « Révolution Socialiste ». « Les jeunes intellectuels » sont un des « cinq piliers de la Révolution », quand le stylo en est une des trois armes, avec la bêche et le fusil<sup>59</sup>. De fait, un effort sensible est mené pour l'instruction de la population : campagnes d'alphabétisation et de sensibilisation à la scolarisation, budgets sans précédent accordés à l'enseignement, augmentation du nombre de bourses... et, dans l'Androy comme ailleurs, le nombre d'écoles et de scolarisés augmentent fortement.

Mais cet intérêt porté à l'instruction s'accompagne d'une déconsidération des analphabètes et des non-diplômés. Ce mépris déjà réel sous la République « des instituteurs », s'accroît avec la diffusion du savoir lire et écrire jusqu'au cœur des campagnes. Lors des présidentielles de novembre 1982, les joutes verbales par média interposés que se lancent les deux seuls candidats, le président sortant Didier Ratsiraka et Monja Jaona, sont révélatrices de cette stigmatisation des analphabètes au plus haut niveau de l'État :

« Le Chef de l'État compare volontiers la Révolution à un taxi-brousse qu'il faut confier à un chauffeur familier du code de la route et sachant lire et écrire. À quoi M. Monja Jaona rétorque : "Peu importe les connaissances du conducteur si les passagers vomissent, si les bagages, mal accrochés, sont emportés par le vent tandis que le taxi poursuit sa course folle..." »<sup>60</sup>.

Il est vrai que le parcours scolaire de Monja Jaona est atypique sur la scène politique. Sans diplôme, il n'en est pas pour autant analphabète<sup>61</sup>, même s'il

58. « La chronique de Rasediniarivo. Notre jeunesse : espoir ou désespoir de l'an 2000 », *Lakroan'i Madagasikara*, 10 mai 1981, p. 7-8.

59. Cf. page 19 et couverture de la *Charte de la révolution socialiste malgache tous azimuts* ([sn], Tananarive, 1975).

60. P. Langellier, « Madagascar : l'élection de la colère », in *Le Monde*, 5 novembre 1982, p. 6.

61. Il a appris à lire et à écrire chez le Pasteur Vernier, rencontré au début des années 1930 à Diego-Suarez, après avoir croisé Jean Ralaimongo dont il s'inspirera dans ses luttes contre l'oppression. Converti au christianisme et de retour dans le Sud, il poursuit ses études à l'école biblique luthérienne d'Ambovombe pour devenir catéchiste. En 1937-38, Monja Jaona ayant mené un mouvement local d'opposition à la capitation, le directeur de l'école,

joue de cette image d'illettré<sup>62</sup>. Il entretient, par contre, un rapport ambigu avec les « intellectuels » et/ou les lettrés-diplômés. Il est conscient, dès l'époque coloniale, de la nécessité d'un bagage scolaire ou, du moins, de la maîtrise de la lecture et de l'écriture, dans une lutte legaliste contre les oppresseurs. Il a également une admiration certaine pour des personnes pourvues de diplômes<sup>63</sup>. Il éprouve toutefois une méfiance réelle à l'égard des « intellectuels », qui pensent et qui disent plutôt qu'ils n'agissent, et en qui on ne peut faire totalement confiance, comme ceux du MDRM de Tananarive auxquels il reproche leur désistement lors de la révolte de 1947<sup>64</sup>.

En pénétrant davantage au cœur des campagnes et des familles, l'école a introduit de nouvelles normes affaiblissant potentiellement les autorités traditionnelles, opposant de plus en plus les anciens, analphabètes et ruraux, aux jeunes « rurbains » scolarisés. Ce conflit de générations fait craindre aux anciens, une remise en cause de leur autorité. Celle-ci, basée sur le critère de l'âge, se réalise par la place centrale qu'ils occupent dans la médiation entre les ancêtres et les vivants. Dans l'Extrême-Sud, cette rivalité s'illustre par la place grandissante d'un contre-pouvoir, le culte du *doany*, qui s'y est implanté à la fin des années 1960. Culte de possession appelé *tromba* dans d'autres régions de l'Île, il a pour caractéristique d'être porté par

« des jeunes, hommes et femmes de 20-30 ans, de retour de période de salariat dans les plantations industrielles du Nord (parmi les plus jeunes, de nombreux scolarisés). [...] Le culte (du *doany*) de possession est la mise en question de la place éminente des anciens [...] »<sup>65</sup>.

« Le *tromba* et le *doany* constituent une rupture par rapport à la médiation ancestrale et à ses transformations : ils introduisent une recomposition des pouvoirs et des hiérarchies<sup>66</sup> ».

L'opposition entre jeunes scolarisés et anciens analphabètes est aussi au cœur des dissensions au sein du MONIMA. Vers 1967-68, les sections de jeunes se développent, lesquelles se rattachent progressivement à des intellectuels de la capitale et conquièrent une autonomie grandissante au sein du parti. Le mode opératoire à privilégier lors de la révolte de 1971 oppose les uns

---

Offstad, inquiet par le chef de district d'Ambovombe, lui demande de choisir entre le catéchisme et les activités politiques (F. Raison-Jourde & G. Roy, à paraître en 2009).

62. « Conscient d'être assimilé à la plus grande majorité des siens, Monja lui-même en joue. Alors qu'il a préparé de nombreux manuscrits [...], il laisse dire ou penser qu'il est illettré ou qu'il ne comprend pas le français, pour surprendre ensuite des groupes d'interlocuteurs imprudents échangeant entre eux dans cette langue en croyant qu'il l'ignore » (F. Raison-Jourde, in F. Raison-Jourde & G. Roy, à paraître en 2009). De son parcours atypique, il tire également une confiance plus grande des populations rurales à son égard.

63. « J'ai beaucoup d'estime pour Rakotondrainibe Daniel car il a fait des études supérieures, il est digne d'être un dirigeant et vu sa jeunesse, il méritait vraiment d'être un cadre de la nation et un leader » (propos de Monja Jaona lors de l'entretien du 13 mars 1969 à Antsirabe, dont de larges parties sont publiées et analysées par Françoise Raison-Jourde, *id.*).

64. *Idem.*

65. G. Althabe, 2000, p. 39.

66. G. Althabe, 2000, p. 54.

et les autres, les jeunes prônant une action violente quand les plus âgés actent pour la non-violence<sup>67</sup>.

Le cheptel, en tant que symbole et mécanisme de la reproduction de la domination, est également menacé. En même temps que les périodes de sécheresse fragilisent la viabilité et la pérennité des troupeaux, le vol de bétail, constitue un autre danger. Durant les années 1980, l'insécurité a durement frappé les campagnes. La « connivence » d'élus et de membres éminents de l'État a été soupçonnée, tout comme il a pu être souligné que « ce sont des jeunes rentrés au pays avec le BEPC ou le baccalauréat, mais sans emploi, qui constituent l'essentiel des bandes de *dahalo* [voleurs de bœufs, appelés *malaso* dans le Sud] »<sup>68</sup>, les attaques étant par ailleurs souvent annoncées par lettre aux futures victimes. Autre mode opératoire, l'abus de confiance d'un illettré se croyant menacé par une fausse ordonnance d'un tribunal imaginaire. Le porteur du message lui promettant de régler cette affaire à sa place, déclarant savoir lire et écrire et avoir de bonnes relations, le paysan ira jusqu'à se séparer de la plus grande partie de son cheptel afin de rémunérer ses services. De fait, pour certains parents que j'ai rencontrés, en particulier ceux qui avaient beaucoup à perdre (propriétaires de cheptel important, membres de lignage socialement dominant...), envoyer leurs enfants à l'école c'était prendre le risque d'être volés, abusés en retour, une menace pour leur propre réussite. Les propos de Mr F., 66 ans, riche agro-pasteur et de statut social élevé, sont explicites sur les raisons de la non-scolarisation de ses six enfants (dont deux d'âge scolaire) et ses deux petits-enfants dont il a la charge :

« Ces voleurs, où est-ce qu'ils peuvent trouver des fusils ? Ceux qui volent, qui sont devenus *malaso*, d'où vient cela ? Qui leur a dit de voler ? Quel père oserait dire ça à son enfant ? [...] C'est la raison pour laquelle nous n'avons aucun goût pour l'école. Je me dis : "Comment se fait-il que les enfants scolarisés deviennent des *malaso* ?" »<sup>69</sup>.

De l'histoire des rapports à l'école des différents lignages et clans des villages étudiés dans le département de Tsihombe, il ressort que ce sont les « cadets sociaux » (lignées bannies ou *fokompatse*, familles d'anciens dépendants, lignées cadettes parmi les clans d'anciens hommes libres) qui se sont tournés les premiers vers l'école : quête d'accession au sacré dans le cadre des écoles missionnaires pour les descendants de dépendants en particulier et, plus largement, d'ascension sociale par l'acquisition du savoir lire et écrire et dans l'espoir d'exercer une fonction au sein de l'administration. Les « aînés sociaux », quant à eux, sont restés très longtemps distants par rapport à l'école, la rejetant en bloc et refusant d'y envoyer leurs enfants.

Mais l'écrit tend à prendre une place de plus en plus importante dans l'univers villageois : omniprésence de la lettre et du papier au quotidien pour toute demande ou réclamation vis-à-vis des autorités, tenue du passeport de

67. G. Althabe, 2000.

68. H. Rasamoelina, « Le vol de bœufs en pays Betsileo », in *Politique Africaine*, n° 52, 1993, p. 27).

69. Entretien enregistré en mai 1999, département de Tsihombe.

zébus indispensable à tout déplacement de bétail et toute transaction marchande relative au cheptel, courriers entre les migrants et ceux restés au village... De fait, la dynamique d'évolution des rapports de pouvoir en milieu rural se joue chaque jour davantage autour de l'acquisition de la lecture et de l'écriture, et les « aînés sociaux » voient actuellement leur pouvoir mis en cause et leurs moyens d'accumulation mis en péril.

#### *Désirs d'école et d'accès aux savoirs scolaires insatisfaits*

Ces menaces pesant de plus en plus sur les mécanismes coutumiers de la domination, le désir d'être « *mahay taratasy* » (litt. « celui qui maîtrise l'écrit », donc celui qui possède l'instruction) va grandissant.

Comme les épisodes d'insécurité alimentaire sont de plus en plus fréquents, et dévalorisent ainsi la valeur du foncier et du cheptel comme patrimoine transmissible, les savoirs acquis à l'école sont perçus par certains parents comme le seul héritage qu'il est désormais possible de transmettre à leurs descendants : « Les zébus meurent mais le savoir ne s'épuise jamais ». Par ailleurs, pour de nombreux parents, scolariser son(s) enfant(s) c'est aussi une manière de se prémunir des abus visant les illettrés, d'être autonome vis-à-vis de l'écrit. Pour d'autres, la scolarisation des enfants est un des moyens de lutter contre le « déclassement ». En 1999-2000 dans le département de Tsihombe, les rapports à l'école des familles rurales semblaient ainsi en pleine mutation. Des personnes réticentes à l'endroit de l'instruction ont décidé d'envoyer à l'école quelques-uns de leurs enfants ou petits-enfants, car être « *mahay taratasy* » apparaît désormais comme une nécessité pour éviter la marginalisation. La menace était d'autant plus forte que le processus de décentralisation, amorcé en 1995, tend à donner progressivement davantage de pouvoir au niveau communal.

Mais les chances de savoir effectivement lire et écrire en passant par l'école sont faibles. En témoignent les performances des élèves malgaches dans les enquêtes internationales<sup>70</sup>. Le peu d'heures qu'ils passent en classe, du fait des absences répétées des instituteurs et du système de double flux, ne permet pas d'assurer l'acquisition des connaissances de base. L'insuffisance de la formation pour de nombreux instituteurs associée aux conditions de travail difficiles (surcharge des classes, manque de mobiliers, de livres...) rendent malaisés les apprentissages scolaires. Et certains parents sont conscients de cette insuffisance qualitative de l'école, même s'ils ne pensent pas avoir la légitimité pour s'exprimer sur ce sujet et s'ils n'osent pas se faire entendre par les autorités compétentes<sup>71</sup>. Au demeurant, à la fin des années 1990, ce profond désir d'école était resté inassouvi car nombre d'établissements publics ne

70. Voir les rapports pour Madagascar (1999 et 2004-2005) du Programme d'Analyse du Système Éducatif des Pays de la Confemen (PASEC).

71. B. Kail, « Quelle légitimité pour les familles rurales malgaches à évoquer la qualité de l'école ? », communication au Colloque International *Éducation/formation : la recherche de qualité*, IRD-IER-NIESAC, Hô Chi Minh Ville, 18-20 avril 2006.

fonctionnaient pas, la plupart du temps, faute d'instituteurs : c'était le cas d'une école primaire publique sur deux en 1997/98, et d'une sur trois en 2000/01.

**Illustration de la campagne présidentielle 2001 par Jean de Dieu,  
Midi Madagasikara, 30.11.2001.**



Quant à l'action des élus (députés, maires...), des représentants de l'État et, plus encore, des chefs de circonscription scolaire (chefs Cisco) – la plus haute autorité de l'institution scolaire en milieu rural –, elle se bornait, aux yeux de la population, aux propagandes électorales. Une illustration par le caricaturiste Jean de Dieu de la campagne présidentielle de 2001, dans une région très éloignée du pouvoir central (pancarte « Tana 709 800 km »<sup>72</sup>), évoque parfaitement cette réalité. Deux chefs Cisco menacent un paysan pauvre (vêtements rapiécés, pieds nus) et illettré (l'expression « pays des aveugles » renvoie couramment à une situation d'analphabétisme dans une région) – pour l'obliger à élire leur candidat, moyennant par ailleurs de l'argent. Le paysan refuse. En effet, pour plusieurs personnes interviewées, l'école apparaissait comme « *be pôlitika* », autrement dit un lieu où la politique occupe une place (trop) importante.

72. Exagération manifeste de la réalité. La distance entre la capitale et l'Extrême-Sud de Madagascar équivaut, à peu près, au 1/1000<sup>e</sup> de ce chiffre.

« Révolution » scolaire dans l'Androy<sup>73</sup>

Une reprise certaine de la scolarisation est observée au niveau national, comme dans l'Androy, depuis le milieu des années 1990. L'évolution du taux de fréquentation observé de 1999 à 2004 dans l'observatoire rural d'Ambovombe révèle un changement profond des rapports à l'école de la population : le choix est désormais à scolarisation, une large majorité des enfants d'âge scolaire fréquentant l'école (76 % des 6-14 ans en 2004).

Cette augmentation spectaculaire de l'intensité de la scolarisation renvoie à une demande d'école en progression depuis les années 1970-1980, désormais davantage satisfaite. Le nombre d'écoles primaires dans l'Androy s'est accru en moyenne de 11 % par an de 1997/98 à 2007/08 et « seules » 12 % des écoles publiques étaient non fonctionnelles à la fin de la période. De même, depuis la crise politique de 2002, on observe une évolution sensible du regard de la population sur l'école ou, du moins, sur le fonctionnement des services publics dans le domaine de l'enseignement : alors qu'en 2001, 40 % des ménages de l'observatoire d'Ambovombe qui avaient des enfants en âge d'aller à l'école se déclaraient satisfaits par rapport à leurs besoins dans le domaine de l'éducation des enfants, ils étaient 68 % dans ce cas en 2004, quand, en 2005, plus de 80 % estimaient que les services publics d'éducation s'étaient améliorés. Dans le même temps, à l'image de ce qui s'est produit aux lendemains de la chute du régime de P. Tsiranana en 1972, les événements politiques de 2002 – qui se sont achevés par l'alternance politique et l'arrivée au pouvoir de M. Ravalomanana, après une période de plus de vingt années passées sous la gouvernance de D. Ratsiraka (1975-1993 ; 1997-2002) –, ont suscité, au moins dans les premiers temps, l'idée d'un renouveau qui permettrait au pays de se « relever » et l'espérance d'un avenir meilleur. Une certaine « euphorie scolaire » semble régner à Madagascar aujourd'hui, jusque dans les régions autrefois très faiblement scolarisées comme l'Androy.

Des actions incitatives à la mise à l'école des enfants ont accompagné cette évolution du rapport des familles à l'école. Après être intervenu par des actions d'urgence lors de la grande sécheresse de 1991-92 qui a durement touché la région, le Programme Alimentaire Mondial (PAM) a développé des cantines scolaires vers la fin de la décennie, aide qui s'est intensifiée depuis 2005. On peut penser que ces cantines ont contribué à fidéliser des enfants à l'école, les parents y voyant un avantage visible et immédiat pour leurs enfants (et, par ricochet, pour eux-mêmes). Une autre incitation à la scolarisation est celle menée par l'Unicef depuis 1996/97 par l'instauration de *dina* de scolarisation<sup>74</sup> dans les écoles primaires publiques de plusieurs régions de l'Île, dont deux départements de l'Androy (Ambovombe et Tsihombe) : en échange d'une mobilisation de la population à scolariser leurs enfants, l'Unicef s'est engagé à

73. Ce point, ici résumé, fait l'objet d'un article à paraître en 2009 dans le n° 8 des *Cahiers de la Recherche sur l'Éducation et les Savoirs*.

74. L'action menée par l'Unicef s'inspire du système de *dina* local, convention établie par et pour la communauté (villageoise, régionale...) engageant ses membres à respecter une décision sous peine de sanctions.

apporter une aide en matériel (mobilier, fournitures) et en formation des enseignants. Si le contrat n'était pas respecté au niveau individuel, les parents se voyaient infliger une amende (en numéraire ou en tête de bétail le plus souvent), réintroduisant par là une forme d'obligation scolaire<sup>75</sup>. Enfin, depuis 2002, la contribution de l'État aux frais d'inscription – largement médiatisée sous l'angle de la « gratuité de l'école » – et le don à chaque élève du primaire d'un cartable assorti de fournitures de base ont sans nul doute contribué à cette progression de la scolarisation.

Mais ce changement de regard des familles sur l'école est également lié à leur plus grande implication, réelle et décisionnelle et non plus seulement financière, dans le champ scolaire. Au sein des comités locaux de gestion<sup>76</sup>, mis en place dans chaque école depuis 2002, les parents d'élèves et, plus largement, les villageois, ont acquis un droit de regard sur la gestion de l'école. Plus encore, devant l'insuffisance d'enseignants nécessaires pour faire face à l'afflux massif d'élèves en 2002/03 et 2003/04, le recrutement de maîtres par les familles a été encouragé par les pouvoirs publics. Au regard de leur faible qualification et rémunération – caractéristique d'une politique de « recrutement à moindre coût » pour l'État –, on peut craindre une dégradation des apprentissages et une démotivation future des parents à miser sur l'école. Toutefois, ces enseignants étant, pour nombre d'entre-eux, sous la tutelle directe des villageois, ces derniers ont acquis un droit de regard plus important sur le fonctionnement de l'école. Enfin, les familles peuvent davantage s'impliquer dans le suivi des études de leurs enfants grâce à la mise en place, à partir de 2001, de fiches individuelles dans le cadre des Contrats de Réussite Scolaire en complément des *dina* de scolarisation : la fiche est conçue pour faciliter l'information des parents, notamment illettrés. Elle traduit visuellement la moyenne mensuelle des notes de l'enfant par une courbe et l'utilisation d'un code de couleurs (zone rouge si l'enfant est en échec, verte s'il réussit et blanche s'il est dans une situation intermédiaire).

*Comment expliquer cette préférence pour la scolarisation des filles au niveau de l'enseignement primaire ?*

La progression spectaculaire de la scolarisation dans l'Androy s'est accompagnée d'un accroissement de la différence entre garçons et filles. Ces dernières fréquentent en effet bien plus l'école que leurs congénères (84,5 % vs 66,5 % parmi les 6-14 ans de l'observatoire rural d'Ambovombe). En outre, leur progression dans les cycles supérieurs au primaire est réelle (tableau 4). Comment expliquer ce phénomène sachant que cette « préférence » pour la scolarisation des filles paraissait précédemment d'avantage un choix par défaut ? Quelques hypothèses, qui mériteraient d'être approfondies, peuvent être avancées pour l'expliquer.

75. M.-C. Deleigne, « Partenariat bailleur/État et communauté pour l'enseignement primaire dans le sud de Madagascar : les écoles à « contrat-programme », in *Autrepart*, n° 17, 2000, p. 133-153.

76. *Farimbon'Asa iombonana ho Fampanandroana ny sekoly* (FAF).

**Tableau 4 : Proportion de filles parmi les effectifs scolaires du secondaire (public et privé), Androy, 2000/01 – 2007/08**

Cycle / Année	Secondaire 1 <sup>er</sup> cycle		Secondaire 2 <sup>nd</sup> cycle	
	2000/01	2007/08	2000/01	2007/08
% de filles	45,2	49,4	42,3	47,2
<i>Effectif total</i>	2 764	7 539	227	1 252

Sources : Annuaire statistiques du ministère de l'Éducation.

Même si les femmes demeurent largement sous-représentées par rapport aux hommes dans les postes clés de l'économie et de la politique à Madagascar<sup>77</sup>, elles prennent de plus en plus de place dans la sphère publique et professionnelle. Plus spécifiquement, dans les campagnes, on observe une féminisation de certaines fonctions, celle d'enseignant en particulier, fonction parmi les seules à être « visibles » avec celle de gendarme. Dans l'Androy, parmi les instituteurs de l'école publique, elles sont ainsi passées de 10 % en 1971/72, à 20 % en 1975 et 43 % en 1985/86, pour atteindre 47 % en 2002/03<sup>78</sup>, et ne sont plus cantonnées aux écoles des centres urbains. Par ailleurs, durant les années 1980, les jeunes femmes ont été considérées à l'égal des jeunes hommes, du moins dans le cadre du service national obligatoire pour tous les diplômés, allant jusqu'à recevoir une formation militaire et apprendre le maniement des armes. Elles vont même jusqu'à manier d'autres « armes », comme celles de la loi. Ainsi, des femmes juges apparaissent dans le « quotidien » des villageois. Les parents que j'ai rencontrés les ont citées à plusieurs reprises comme des modèles, expliquant par là leur désir de scolariser leurs filles. Cette féminisation croissante des professions, y compris celles autrefois relevant du domaine exclusif des hommes (fonctions de pouvoir, d'autorité), laisse entrevoir de nouvelles opportunités aux parents pour leurs filles et ouvrent d'autres horizons dans le champ des « possibles » pour les fillettes elles-mêmes.

Une autre influence est celle des organismes extérieurs œuvrant dans le domaine de la scolarisation. À l'image de la plupart des bailleurs et des ONG, dans les programmes d'action du PAM<sup>79</sup> et de l'Unicef, l'accent est singulièrement mis sur les filles, y compris dans cette région où les garçons apparaissent moins scolarisés. Cet intérêt porté aux fillettes et à leur accès à l'école était particulièrement marqué dans le cadre du programme des *dina* de

77. République de Madagascar, *Politique nationale de promotion de la femme*, Antananarivo, 2000, 89 p. ; PNUD, *Rapport national sur le développement humain à Madagascar, 2003. Genre, développement humain et pauvreté*, PNUD, 2003, 177 p. ; B. A. Rakotoarison & H. Rakotoarisoa, *Madagascar : Country Gender Profile*, Japan International Cooperation Agency, 2005, 77 p.

78. Depuis, les effectifs d'enseignants ne sont plus ventilés par sexe dans les publications du ministère de l'Éducation.

79. Ainsi, un des objectifs au programme d'action du PAM à Madagascar consiste en l'« amélioration de l'accès à l'éducation de base, notamment des filles » (PAM, *Rapport d'évaluation à mi-parcours du programme pays. Madagascar – 1999-2003*, WFP/EB.3/2002/6/7 (version en français), p. 6).

scolarisation tel que j'ai pu l'observer dans le département de Tsihombe<sup>80</sup>. Le contenu des *dina* avait été en grande partie « suggéré » par les autorités scolaires et les membres de l'organisation, et une insistance toute particulière avait été portée sur la déscolarisation des filles pour cause de mariage. De fait, les *dina* établis par les villageois accordaient une place importante à cette cause de rupture de la scolarité, et il en coûtait davantage de retirer une fille de l'école en vue d'une alliance future que de déscolariser un garçon si celui-ci ne voulait plus aller à l'école<sup>81</sup>. Toutefois, alors que les amendes prévues dans le contrat devaient, dans l'esprit du programme, être versées par les parents mis en cause, dans les faits, l'amende en cas de déscolarisation d'une fillette était versée, le plus souvent, par son futur mari. Si le contrat répondait au départ à une logique du bailleur, les familles faisaient ici preuve de réappropriation et de réinterprétation des termes du contrat, l'amende du *dina* scolaire étant ainsi réintroduite dans le champ des « transactions » de l'alliance matrimoniale. Sans être retournée dans la région depuis 2000, je pense, cependant, qu'il est possible d'émettre l'hypothèse que ce programme de l'Unicef a participé à l'augmentation de la valeur – symbolique comme dotale – du mariage avec une jeune fille (ou jeune femme) scolarisée. Au demeurant, le fait que les intervenants extérieurs se focalisent sur le problème des fillettes a pu sensibiliser, voire inciter, la population à la scolarisation des filles.

Par ailleurs, le besoin en main-d'œuvre, dans le contexte d'une agriculture faiblement mécanisée et où la garde du cheptel est attribuée principalement aux jeunes garçons, ne permet pas, dans bien des cas, la scolarisation simultanée de tous les enfants. Même si l'élevage est mis à rude épreuve du fait des périodes récurrentes de sécheresse, il constitue toujours un point fort, symbolique comme économique, de l'activité dans la région. La nécessité ressentie de « réserver » quelques garçons au gardiennage des troupeaux est toujours de mise, ce besoin des familles en main-d'œuvre masculine s'étant par ailleurs accru avec l'intensification des migrations de jeunes adultes vers d'autres régions de l'Île. Les raisons citées par les parents des villages de l'observatoire rural d'Ambovombe pour expliquer la non-scolarisation ou la déscolarisation des enfants en est révélatrice : en 2004, pour plus d'un tiers des garçons d'âge scolaire qui n'étaient jamais allés à l'école ou qui en avaient été retirés, l'aide qu'ils apportaient au ménage (en main-d'œuvre ou en revenu) était invoquée, quand cette raison ne concernait que 16 % des fillettes dans la même situation. Dans la plupart des cas, ils exerçaient alors la fonction de bouvier.

Cela ne signifie pas que les fillettes ne représentent pas une main-d'œuvre importante pour l'économie domestique. Bien au contraire. Comme la plupart des filles malgaches, en plus de l'aide apportée à la mère à la cuisine ou dans la garde des cadets, elles ont pour principales tâches la collecte de l'eau (tâche

80. Au point que, alors que la section « Éducation » de l'Unicef-Madagascar m'avait demandé, à l'origine, d'effectuer un recueil de données dans le département de Tsihombe sur « L'éducation et la scolarisation des enfants » (filles, comme garçons, point sur lequel j'avais insisté par rapport à la situation qui prévaut dans la région), une fois la phase de terrain terminée, la direction attendait de moi un rapport sur « L'éducation des filles ».

81. Deleigne, 2000.

d'autant plus pénible que les points d'eau sont rares dans l'Androy), mais aussi – contrairement à ce qui s'observe dans le reste de l'Île – celle du bois de chauffe<sup>82</sup>. Mais, contrairement à la tâche de bouvier qui éloigne les garçons du village, donc de l'école, durant la journée entière, ces activités féminines sont davantage « compatibles » avec une scolarisation de quelques heures. De là, on peut se demander dans quelle mesure la pénibilité des tâches attribuées aux fillettes n'influe pas également sur le désir de ces dernières elles-mêmes d'aller à l'école, cherchant de cette manière à s'éloigner des contraintes domestiques.

### Conclusion

En tout état de cause, et au-delà de l'attachement à la région et à ses habitants que tous ceux qui y séjournent un temps soit peu peuvent aisément ressentir, l'Androy présente ici un intérêt particulier : c'est la seule région de l'Île, avec dans une moindre mesure celle du Sud-Ouest, où les filles, désormais, fréquentent bien plus l'école que les garçons, du moins au niveau du primaire.

On ne peut que s'interroger sur les conséquences de cette évolution de la scolarisation dans l'Androy où les femmes, jusqu'à encore récemment, n'avaient que peu d'espace dans la sphère publique et une place minorée dans celle de l'économie. Cantonnées aux activités les moins valorisées (financièrement et symboliquement) au sein du groupe<sup>83</sup> et « dans un état de sujétion économique »<sup>84</sup>, elles n'étaient que rarement impliquées tant à la gestion du budget du ménage qu'aux décisions collectives à prendre<sup>85</sup> et, la plupart du temps, elles étaient exclues de la répartition des biens par héritage<sup>86</sup>.

Des changements étaient pourtant déjà perceptibles en 1999-2000 au sein de jeunes ménages, instruits ou non, où les décisions semblaient parfois le fruit d'une concertation au sein du couple. De même, dans les associations villageoises de développement, les femmes tendaient à être un peu plus présentes à certains postes (plutôt secrétaire que présidente). Si l'école et les savoirs scolaires sont désormais entrevus comme un « héritage » à léguer aux enfants, parmi lesquels les filles sont favorisées, ne peut-on voir ici l'expression

---

82. I. Droy, J.-L. Dubois, P. Rasolofo & N. H. Andrianjaka, « Femmes et pauvreté en milieu rural : analyse des inégalités sexuées à partir des observatoires ruraux de Madagascar », communication au Colloque International DIAL/INSTAT *La pauvreté à Madagascar : état des lieux, facteurs explicatifs et politiques de réduction*, 5-7 février 2001, Antananarivo-Madagascar, 22 p.

83. À titre d'exemple, elles s'occupent des volailles quand l'élevage bovin est le domaine réservé des hommes.

84. L. Raharinjanahary & V. Razanabahiny, « Un pays où il est interdit aux femmes d'éclater de rire », in N. Gueunier & S. Raharinjanahary, *Raki-pandinihana, Études offertes au professeur Siméon Rajaona*, Fianarantsoa, Ambozontany, 1998, p. 308.

85. Si l'on ne peut douter d'une influence certaine « sur l'oreiller » de l'avis des femmes, le fait que la parole publique soit l'apanage des hommes en est un signe.

86. Tout au plus recevaient-elles quelques marmites (et encore celles-ci allaient parfois aux descendants masculins) et se répartissaient les bijoux de la mère.

d'une évolution sensible des rapports sociaux de sexe ? Bien plus, s'orientent-ils vers une spécialisation sexuée des savoirs et/ou des domaines d'influence : lignagère pour les hommes, scolaire et donc, par ce biais, davantage étatique, pour les femmes ?

## Femmes malgaches en France (1945-1960)

Faranirina V. RAJAONAH\*

En juin 1999, Françoise Raison-Jourde avait proposé quelques thèmes de recherche sur Madagascar à des étudiants dont j'ai assuré l'encadrement à partir d'octobre de la même année. Ainsi, sans être originaire de la Grande Île, Cécile Evouna a réalisé un mémoire sur les étudiants malgaches en France<sup>1</sup>. Elle avait utilisé en particulier des documents conservés aux Archives Nationales de Madagascar, à partir de notes prises par Françoise qui a gardé cette habitude de faire circuler des photocopies d'articles, des synthèses de séminaires, des informations trouvées au hasard d'une recherche et susceptibles d'intéresser un collègue ou un étudiant<sup>2</sup>. Par ailleurs, le sujet traité par Cécile Evouna appelle une remarque : Françoise avait très bien saisi la place primordiale qu'occupaient ces Malgaches revenus d'*andafy* (au-delà des mers) parmi le personnel politique et dans la haute administration de la Première République (1958-1972), régime qui retient de plus en plus son attention de retraitée.

Le travail de Cécile Evouna invite également à une approche de la communauté des Malgaches de France par le biais de l'Association des étudiants d'origine malgache (AEOM), sur laquelle j'ai travaillé récemment<sup>3</sup>. Fondée en 1934, l'AEOM prit surtout de l'importance après la Seconde Guerre mondiale, du fait de l'accroissement des effectifs de la population étudiante malgache en métropole. Estimée à 200 en 1950, celle-ci est évaluée à 820 en 1956, constituant ainsi la grande majorité de la communauté malgache de France, forte de 1000 à 1200 personnes. De plus, faute d'une existence légale, les autres groupements, comme l'Amicale culturelle malgache et le Conseil national malgache, ont une marge de manœuvre limitée dans le champ du politique. Aussi, à l'instar de différentes organisations d'étudiants originaires de territoires sous domination étrangère, l'AEOM a revendiqué l'émancipation des colonies. Cependant, si les femmes représentaient plus du quart des étudiants

---

\* Université Paris Diderot-Paris 7/SEDET.

1. C. Evouna, 2000.
2. J'ai eu ainsi droit pendant la préparation de ma thèse à différents envois de documents et à la consultation de son précieux fichier d'ecclésiastiques malgaches.
3. « Être étudiant malgache en métropole à l'avènement de l'indépendance. L'Association des étudiants d'origine malgache de 1947 à 1960 », in *Afrika Zamani*, n° 13-14, (à paraître).

recensés par la police en 1957<sup>4</sup>, seule une minorité d'entre elles a milité au sein de cette association, mais avec détermination. Ainsi, à l'extérieur de la Grande Île, ces dernières s'écartaient des normes en usage dans leur pays : d'une part, les cadets qu'étaient des étudiants devaient s'effacer devant les adultes établis, d'autre part, le politique était plutôt le domaine des hommes.

Je me propose dans ce texte d'apporter un peu plus de détails sur cette participation des étudiantes à la politique et d'élargir les perspectives, en suggérant quelques pistes pour une histoire des femmes malgaches en France durant la quinzaine d'années précédant l'Indépendance. Pendant cette période de transition, des femmes, pour la plupart originaires de l'Imerina et nées dans les années 1930, se conforment presque toujours dans le privé aux codes ordinaires en vigueur dans leurs familles. Pourtant des mutations importantes s'annoncent dans la sphère publique, avec l'accès d'un certain nombre d'entre elles à des diplômes élevés, réservés jusque-là aux hommes qui ont eu la possibilité de poursuivre leurs études à l'étranger. En effet, c'est seulement au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale que l'on vit arriver en France les premières étudiantes malgaches.

Après une analyse des raisons qui ont conduit des jeunes femmes au voyage outre-mer, l'article esquisse les profils de ces étudiantes et (ou) épouses d'étudiants. Il se termine sur leurs engagements dans la vie de la communauté malgache, comme paroissiennes et (ou) militantes en politique.

### **Le voyage au-delà des mers : *handranto fianarana* (aller en quête d'instruction) ou accompagner son conjoint**

À la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, deux princes de l'Est malgache effectuèrent des études à l'île Bourbon<sup>5</sup>. Au XIX<sup>e</sup> siècle, Radama I<sup>er</sup>, le souverain du Royaume de Madagascar, obtint de ses partenaires britanniques la prise en charge de l'éducation outre-mer de jeunes Merina : les uns à l'île Maurice, les autres en Grande-Bretagne. Sur les neuf étudiants partis en Europe, sept sont issus de l'aristocratie merina<sup>6</sup>. De leur côté, à partir de 1845, les jésuites établis à la Réunion accueillirent dans leur établissement de la Ressource des jeunes gens, dont certains originaires de Nosy Be<sup>7</sup>. Après la conclusion du traité de 1885 mettant fin à la première guerre franco-malgache, une douzaine d'étudiants se rendirent en France, nantis de bourses allouées par le gouvernement de la Troisième République. Ainsi, au début du XX<sup>e</sup> siècle, tout en gardant un caractère exceptionnel, le séjour d'études *andafy*, au-delà des mers, était de l'ordre du possible pour les enfants de l'élite malgache, notamment celle de l'Imerina. La différence entre les réseaux scolaires, instituée par

4. Centre des Archives d'Outre-Mer (CAOM), Madagascar (Mad), Gouvernement Général (GG), 6 (2) d182, Recensement officiel des étudiants malgaches en France, juin 1957. En fait, nous verrons plus loin que certaines femmes n'ont pas le statut d'étudiante.

5. G. Rantoandro, 2001-2002.

6. S. Ayache, 1976.

7. B. Hübsch, 1993.

l'administration coloniale et s'articulant avec la distinction entre sujets indigènes d'une part, citoyens français ou assimilés d'autre part, persuade certains Malgaches de la qualité intrinsèque de l'enseignement dispensé dans les écoles réservées à ces derniers. En outre, cette catégorie de Malgaches était convaincue de la nécessité d'y envoyer ses enfants pour leur ouvrir la voie vers un statut privilégié par rapport à celui du commun de la population<sup>8</sup>. Dans cette configuration, faire des études en France, aux sources du savoir, c'était s'assurer de plus grandes chances de promotion dans la société coloniale.

En outre, dans les années 1950, période de transition politique à Madagascar comme dans d'autres territoires de l'empire français de l'Afrique subsaharienne, il faut également préparer la relève des Français. Dans un rapport secret, qui analyse avec beaucoup de lucidité la situation des étudiants africains en métropole, l'inspecteur de la France d'Outre-mer Sribier le rappelle clairement. « La formation intellectuelle donnée aux autochtones doit leur permettre d'occuper, plus tard, les postes de direction des secteurs publics et privés des territoires ». Il ajoute : « Il est essentiel que les dirigeants africains de demain aient été formés sur les mêmes bancs et dans les mêmes conditions que leurs collègues métropolitains ». À son avis, c'est l'une des conditions du maintien de l'Union Française<sup>9</sup>.

Il est significatif que quitter le pays pour des études se dise en malgache « *handeha handranto fianarana* » : littéralement, partir au loin quérir l'instruction, à l'instar de celui qui s'en va faire fortune en dehors de sa région d'origine (*mandranto*). Comme l'administration n'octroie les bourses qu'avec parcimonie, certains parents se sacrifient volontiers pour subvenir en partie aux besoins de leurs enfants qui sont à l'étranger. La plupart des étudiants doivent, à un moment ou l'autre, chercher du travail<sup>10</sup>. Or, dans les années 1950, cela n'est pas évident, notamment à Paris où résident plus de 40 % des Malgaches de France. En effet, il est utopique de croire qu'on peut facilement se faire embaucher dans une ville qui compte un grand nombre de Français mieux armés sur le plan intellectuel, de bonne constitution physique et ne rechignant devant aucune tâche, souligne un Malgache d'Antananarivo. Celui-ci relève que quelques-uns de ses compatriotes sont confrontés, de surcroît, à de graves problèmes matériels, à moins qu'ils n'aient des ennuis de santé<sup>11</sup>. Ce dernier point inquiète particulièrement le gouvernement de la Métropole car les originaires des territoires d'outre-mer, surtout les plus jeunes qui ont du mal à s'adapter au climat, sont sensibles aux affections pulmonaires. En 1949, 10 %

8. F. Esoavelomandroso-Rajaonah, 1976.

9. CAOM, Mad, GG, 6 (2) d182, « Les étudiants d'Outre-mer dans la métropole », rapport secret de J. Sribier, Inspecteur de la France d'Outre-mer, Paris 14 juin 1955.

10. « Tazan-davitra » de Samuel Rabedaoro, étudiant à Montpellier, *Fandrosoam-baovao*, 3 avril 1953.

11. Ramasimanana, « Ireo Malagasy any Paris », in *Mpanolotsaina*, n° 205, octobre-décembre 1954, p. 97-103.

des élèves du Foyer d'accueil des ressortissants des Colonies de Bordeaux sont traités au sanatorium<sup>12</sup>.

De façon générale, les demoiselles sont jugées plus vulnérables que les garçons face aux difficultés de la vie quotidienne et aux aléas d'un monde inconnu. Les parents de certaines d'entre elles appréhendent également qu'elles épousent un étranger et ne rentrent plus au pays. À ces réticences s'ajoute le décalage persistant entre la scolarisation des filles et celle des garçons, dont rend compte, par exemple, en 1951, la répartition selon le genre des candidats au certificat d'études du second degré (CESD) de la province de Tananarive : 384 pour les premières contre 677 pour les seconds (respectivement 36 % et 64 % des élèves)<sup>13</sup>. Il faut attendre la fin de la Seconde Guerre mondiale pour voir des jeunes femmes malgaches continuer leurs études à l'extérieur. Mais le processus une fois lancé, le nombre de celles qui partent ne cesse de croître ; elles formeraient le groupe le plus important parmi les étudiantes de l'empire français présentes en métropole<sup>14</sup>, appréciation qui ne repose cependant sur aucune statistique. Le recensement officiel de 1957 donne 230 femmes sur un total de 820 étudiants malgaches : 28 %<sup>15</sup>. À titre de comparaison, la proportion de filles est de 17 % dans l'ensemble des 8 000 étudiants originaires d'Afrique (Madagascar comprise) présents en métropole à la veille des indépendances<sup>16</sup>. À la même période, seulement 10 % de la population étudiante algérienne en France est féminine<sup>17</sup>. Cependant, il importe de préciser que trente environ des 230 femmes malgaches n'ont pas le statut d'étudiante, comme le suggère l'absence d'indication concernant l'établissement fréquenté. En ajoutant les personnes repérées dans d'autres documents (demandes de bourse, notes de renseignement sur l'Association des étudiants d'origine malgache, articles de périodiques), dans la décennie précédant l'Indépendance, environ 270 femmes malgaches ont vécu au moins une année en France.

Je regrette de ne pas avoir collecté le maximum de renseignements sur chacune d'entre elles dans une perspective prosopographique. Cela aurait exigé beaucoup de temps et dépassait le but que je m'étais assigné pour cet article. Les informations dont je dispose donnent cependant une idée de la diversité de leurs trajectoires. Si toutes les dames (au nombre de 59) et 33 % au moins des demoiselles (74 sur 215) ont leurs parents à Madagascar, certaines d'entre elles

---

12. Archives de la République de Madagascar (ARM), Affaires Politiques (AP), D723, Rapport de tournée de l'Inspecteur d'Académie Fournier, Chef du Service des Étudiants de la France d'Outre-Mer, 12 au 29 décembre 1949.

13. A.-M. Goguel, 2006, p. 76. La province de Tananarive est celle où la scolarisation des jeunes filles est la plus avancée dans toute l'Île. Le CESD sanctionne les études du second degré dans le régime de l'enseignement indigène en vigueur jusqu'en 1951. Les élèves s'y présentent au terme de quatre années d'études dans le premier degré et de deux ou trois, selon les périodes, dans le second degré.

14. Ramasimanana, 1954.

15. CAOM, Mad, GG, 6 (2) d182, Recensement des étudiants malgaches en France (juin 1957).

16. F. Guimont, 1997.

17. Plus exactement, 55 sur 608, cf. G. Pervillé, 1984.

ont leurs familles en métropole<sup>18</sup>. Il en est ainsi des sœurs Rabemananjara, filles de Raymond William Rabemananjara, établi à Biarritz<sup>19</sup>, et d'enfants de personnes moins connues, comme Ratsietison, commis principal des Contributions indirectes à Nice ou Joseph Tsirindrefa, un Betsimisaraka de Marolambo employé à la voirie de Bergerac. Un autre cas nous est fourni par la scolarité des filles du docteur Henri Ralambondrainy, médecin de l'Assistance médicale indigène naturalisé français bénéficiant d'un droit à des congés en métropole. De novembre 1954 à octobre 1955, il est à Montpellier avec femme et enfants : deux garçons et quatre filles. Il en profite pour se spécialiser en ophtalmologie et en oto-rhino-laryngologie. Ses filles fréquentent alors le lycée de jeunes filles de la ville. Puis il rentre à Madagascar avec son épouse, ses deux fils et l'une des filles ; les trois autres restent dans un internat de Montpellier. Certes, les parents ont l'occasion de jouir de congés en France et les enfants d'aller en vacances à Madagascar, mais il n'était pas courant de laisser des adolescentes vivre aussi loin. En 1960, l'avènement de l'indépendance infléchit le choix du docteur Ralambondrainy en ce qui concerne l'instruction de ses enfants. Il opte pour la nationalité malgache ; ses revenus diminuent, aussi il ne peut plus se permettre d'entretenir ses filles à Montpellier. Celles-ci vont continuer leurs études à Madagascar<sup>20</sup>. Enfin, certaines jeunes filles vivent en France par la force des choses. Les enfants de l'ancien député du MRDM (Mouvement Démocratique pour la Rénovation Malgache), Joseph Ravoahangy, exilé à Calvi en Corse, puis assigné à résidence à Toulouse, habitent cette ville.

Il est hasardeux d'avancer une quelconque hypothèse sur la scolarité antérieure des onze demoiselles qui suivent une formation en coupe et couture, de trois autres en enseignement ménager et d'une dernière qui se destine à la coiffure. En revanche, celles qui veulent devenir assistantes sociales ont obtenu à Madagascar le diplôme d'infirmière visiteuse qui supposait l'achèvement du second degré de l'enseignement indigène. De même, l'admission dans une école de sages-femmes exige un niveau d'instruction relativement élevé. Certaines candidates sont également pourvues de titres spécifiques à la Colonie. C'est notamment le cas d'étudiantes nées avant 1930. Après l'école officielle d'Ambohibary-Sambaina, Mélanie Ratompoarinosy fréquente des écoles catholiques. Elle réussit le CESD, puis le certificat d'aptitude à l'enseignement (CAE) ; elle exerce quelques années dans des établissements privés et part *andafy*. Elle s'inscrit dans une école de sages-femmes, avant de se diriger vers

18. Le recensement de 1957 n'indique pas la résidence des parents. Il a fallu procéder à divers recoupements et la connaissance que j'ai de la société tananarivienne à laquelle appartiennent un grand nombre de ces femmes malgaches m'a particulièrement été utile.

19. Né en 1917 à Madagascar, Raymond William Rabemananjara poursuit des études secondaires en France à partir de 1929. Il y exerce ensuite comme enseignant. Il est l'un des fondateurs, en 1946, du MDRM. Il est l'auteur, dans les années 1950, de deux ouvrages : *Histoire de la Nation malgache* (1952), *Madagascar sous la rénovation malgache* (1953).

20. Les noms des jeunes filles ont été repérés dans le recensement effectué par la police en 1956. Les précisions sur les parcours ont été fournies par l'une d'entre elles, Josette Randriamantena, qui fut ma collègue.

la capacité en droit. En plus du CESD et du CAE, sa consœur Elisabeth Rabiaza est titulaire du brevet élémentaire, diplôme français qui, jusqu'en 1951, se préparait à l'école primaire supérieure (EPS) pour des élèves de statut indigène (puis de statut civil personnel à partir de 1946)<sup>21</sup>. Les sages-femmes des générations suivantes, nées dans les années 1930, ont pu préparer le brevet élémentaire (BE) au Lycée Jules Ferry, le seul lycée de jeunes filles de la colonie avant 1957. Jeannette Razaiarivelo y effectua ses études. Le BE permet aussi d'intégrer une école normale d'institutrice, voie qu'emprunte par exemple Simone Velonjara.

Un peu plus du tiers des étudiantes (37 % : 77 sur 207) ont le baccalauréat. Inscrites dans une université de la métropole en 1957, elles ont pu débiter à Madagascar le cursus secondaire européen au Collège moderne et technique de Tananarive (qui a remplacé l'EPS). Ce fut le cas de Mademoiselle Laingo. En règle générale, les futures étudiantes fréquentaient le Lycée Jules Ferry puis le lycée de garçons (Lycée Gallieni) l'année du baccalauréat<sup>22</sup>. Ces deux établissements de la capitale accueillent des citoyens français, parmi lesquels des Malgaches dont les parents avaient été naturalisés<sup>23</sup>. De rares notables de statut indigène obtinrent également l'admission de leurs fils ou filles après examen de leurs dossiers. Avec l'avènement de l'Union Française en 1946, le concours d'entrée dans ces établissements s'ouvrit à tous les jeunes sans exception.

Reste le groupe des Malgaches dénombrées comme élèves du secondaire en métropole en 1957. Seulement deux sur 55 sont mariées. Les trois quarts des célibataires dont la date de naissance est connue, ont 21 ans au maximum et sont des lycéennes dans leur grande majorité. Même si le fait n'était pas courant, à l'instar du docteur Ralambondrainy qui a laissé ses enfants à Montpellier, certains Malgaches ont envoyé leurs filles *andafy* dès le secondaire. Des bourgeois de la capitale l'ont fait, mais aussi des hommes politiques des provinces. Que des lycéennes habitent chez des connaissances ou des proches est un indice qui va dans ce sens. Les relations entre une élève et le compatriote qui l'héberge éventuellement ne sont pas toujours explicites. Mais quelques demoiselles vivent effectivement sous le toit d'un oncle ou d'un cousin. Le réseau des originaires est évidemment précieux. La jeune Rajaonarivelo profite de l'hospitalité de l'administrateur à l'Assemblée de l'Union Française, Rakotomanajan, originaire comme elle du Fisakana au

21. Dans la logique de la création de l'Union Française, la réforme de 1951 a rapproché les programmes des écoles européennes et les écoles de type local. Une distinction s'établit dans le secondaire entre un enseignement court (sanctionné par le brevet élémentaire) et un enseignement long (sanctionné par le baccalauréat).

22. Les exemples ne manquent pas dans les dossiers de demande de bourse (ARM, AP, D723) : ainsi, Rabenjoro Josseline, Ramiaramanana Suzanne, Razafindrakotohasina Zaïveline ou encore Razaiarimanana Ernestine.

23. Le décret Fallières de mars 1909 qui prévoit l'admission facultative à la citoyenneté française de Malgaches remplissant certaines conditions a été appliqué avec parcimonie. Un décret d'avril 1938 stipule l'admission de plein droit à la citoyenneté de tout Malgache qui répond à l'un des critères énoncés dans le texte. Un plus grand nombre de personnes en bénéficièrent.

Nord-Betsileo. La formule probablement la plus pratique est l'hébergement par un collatéral : une sœur ou un frère, qui jouit d'une relative autonomie sur le plan financier.

De fait, le nombre relativement important, pour la période, de fratries de Malgaches en France comptant au moins une femme témoigne de la volonté courante chez les parents, merina notamment, mais pas exclusivement, de ne pas faire de distinction selon le genre entre les enfants en matière d'instruction. D'ailleurs, le fait que des sœurs et/ou des frères puissent habiter une même ville lève une partie des réticences que suscite l'éventuel départ d'une jeune fille. Vingt des quarante fratries d'étudiant(e)s que j'ai repérées ont leurs parents à Madagascar. Parmi celles-ci, un certain nombre appartient bien sûr à des familles de la capitale, comme les Rabenjoro, Raharijaona, Rajaona, Rajerison, Ramiaramanana, Ramamonjy-Ratrimo, Razafindrakotohasina. Viennent de la province les Razafinarivo, les Rabesiaka ou encore les Randrianarison pour le Nord Betsileo, les Zafimahova pour le Sud-Est.

Enfin, des femmes accompagnent leurs époux à l'étranger, à moins qu'elles ne les y rejoignent. R. Razafind. qui obtient en 1945 une bourse pour l'Institut de Chimie de Montpellier désire faire venir son épouse et son fils. Aussi, celle-ci, ancienne élève de l'école des sœurs à Mahamasina, sollicite-t-elle une bourse artisanale de perfectionnement pour des études dans l'industrie de la chapellerie, puis dans « la haute couture et la mode de Paris pour les adapter à la chapellerie malgache »<sup>24</sup>. En fait, l'intervention de son oncle (un pharmacien) auprès du Haut-commissaire laisse supposer que l'essentiel est qu'elle puisse se rapprocher de son mari : le pharmacien demande au chef de la Colonie d'octroyer à sa nièce une réquisition remboursable pour le voyage<sup>25</sup>. Le Directeur des Affaires politiques, chargé de traiter l'affaire, le dit explicitement : « Le but poursuivi par Mme Razafind. est l'obtention d'un moyen gratuit pour rejoindre son époux en France »<sup>26</sup>. En fait, le problème est plus compliqué. Dépourvue de ressources personnelles, quoique d'un milieu aisé, l'impétrante vit chez sa mère à Antananarivo depuis deux ans et cette situation risque de se prolonger, étant donné les études que son époux a entreprises.

De même certains boursiers de la Société des missions évangéliques de Paris (SMEP), dénommée Mission protestante française (MPF)<sup>27</sup> à Madagascar, préfèrent être en famille quand ils passent quelques années en France. Il s'agit d'enseignants qui fréquentent une école normale ou d'ecclésiastiques, sortis de l'école pastorale de la MPF à Ambatomanga, qui poursuivent leur formation dans une Faculté de Théologie (à Paris ou à Montpellier). En règle générale, ils partent sans leur femme car le montant de la bourse versée par la SMEP est calculé pour une seule personne et le Synode de Madagascar chargé du voyage

24. ARM, AP, D723, G. Razafind. à de Coppet, Haut-commissaire, 12 avril 1947.

25. ARM, AP, D723, G. Razafind. à de Coppet, Haut-commissaire, 4 mars 1947.

26. ARM, AP, D723, G. Razafind. à de Coppet, Haut-commissaire, Note du 21 juin 1947.

27. La MPF est devenue en 1958 la *Fiangonana ara-pilazantsara eto Madagasikara* (FPM), l'Église évangélique de Madagascar.

n'a pas les moyens de payer un deuxième billet<sup>28</sup>. Lorsque la famille reste à Madagascar, elle reçoit une pension mensuelle se répartissant entre allocation générale, indemnité de séparation et subvention pour l'achat de vivres. Pour chacun de ces postes, la MPF puis la FPM distingue la somme destinée à la femme d'une part, aux enfants de l'autre, en tenant compte de leur nombre. Ainsi en 1957, une femme sans enfant à sa charge touche 1 900 frs<sup>29</sup>; une femme et ses cinq enfants 9 000 frs en 1962<sup>30</sup>. Seule l'indemnité de mariage a été revalorisée entre ces deux dates. Notons aussi que l'allocation due à la femme, qualifiée d'indemnité de mariage, est évaluée au quart de ce qui est normalement versé à un couple résidant à Madagascar. Il en est de même pour l'indemnité de séparation. À titre de comparaison, en 1951, un pasteur domicilié à la capitale avec à sa charge six enfants gagne 13 500 frs par mois<sup>31</sup>. Il est évident que la femme habitant Madagascar, avec ou sans enfant, et ne disposant que de cette pension, voit son niveau de vie baisser pendant l'absence de son mari. Et il n'est pas du tout sûr que la grande majorité des épouses d'étudiants *andafy* aient des revenus réguliers, même modestes. Certes, la plupart du temps, elles bénéficient du soutien de leurs proches et peuvent, le cas échéant, habiter chez eux, situation inconfortable à la longue.

Ainsi, des considérations matérielles autant qu'affectives et l'attrait de la métropole entrent en ligne de compte dans la décision d'une femme de suivre son mari. Encore faut-il être en mesure de partir. Si la métropole accueille tout ressortissant de l'Union Française, les Malgaches doivent, tout de même, obtenir de l'administration l'autorisation de quitter le territoire. Que Jacques Vernier, Président du Comité exécutif de la MPF, propose à un instituteur de la mission de faire le nécessaire pour que sa femme, qui n'est pas boursière, obtienne l'agrément des Affaires Politiques donne à penser que cette démarche n'est pas facile<sup>32</sup>. De plus, le voyage revient cher : 37 575 frs en troisième classe par mer, en 1957. À ceci s'ajoutent les billets de train, les frais de transit et ceux d'acheminement des bagages. Ensuite, il faut subvenir à tous les besoins de la vie en France. Partir en métropole sans pouvoir compter sur une allocation, sur sa fortune propre ou sur celle de ses parents est une véritable gageure. Comme le Synode de la MPF et la SMEP déclinent toute responsabilité quant au séjour en France des femmes de boursiers de la mission, après avoir rappelé les charges à assumer (pension, frais médicaux), Jacques Vernier met en garde l'un d'entre eux contre son intention de partir en couple. « Si j'ai précisé tout cela, cher ami, ce n'est certes pas pour vous décourager ou pour vous laisser croire que nous n'approuvons pas votre projet. C'est uniquement pour éviter des malentendus et mettre d'avance les choses bien au point. Il est évident que, pour réaliser votre projet, vous devez vous préparer à dépenser de l'argent venant de ressources personnelles. Si vous n'en possédez

---

28. Les informations sur le coût de la vie en France et sur celui du voyage seront données plus loin.

29. Archives Défap, dossier de l'instituteur T. Ral.

30. Archives Défap, dossier du pasteur Rakoton.

31. ARM, AP, D723, Demande de bourse en faveur de E. Ramam.

32. Archives Défap, dossiers boursiers, Vernier à T. Ral., 11 juin 1957.

pas, il vaut mieux ne pas vous engager dans une aventure »<sup>33</sup>. Mais, T. Ral., destinataire de cette lettre, est ferme dans ses intentions ; il sait que sa femme devra gagner sa vie.

Comme d'autres étudiants, cet instituteur d'une quarantaine d'années, qui va suivre une formation à l'École normale de Paris, espère que son épouse trouvera du travail avec l'aide d'amis en France, et d'abord, dans son esprit, ceux du milieu protestant. S'adressant au directeur de la SMEP, il écrit : « Je vous signale que ma femme sait faire des copies, garder des enfants ; elle n'est pas trop ignorante en couture ; elle peut faire n'importe quel travail de ménage »<sup>34</sup>. Mais le Président de la MPF reste sceptique sur les chances qu'elle aurait d'obtenir un emploi. Après lui avoir recommandé de compter plutôt sur le réseau malgache dans la recherche d'un travail, il conclut : « Il n'est d'ailleurs pas sûr que vous en trouviez ». Il l'invite donc à envisager cette éventualité. Pourtant, ces avertissements ne font pas reculer Ral. et sa conjointe. Ils partent ensemble, avec sans doute quelque assurance de la part de Geneviève Barnaud, missionnaire à l'école normale d'Ambositra, où ils ont résidé. De fait, alerté par celle-ci, Charles Foltz, le directeur de la SMEP, mobilise le réseau protestant pour leur accueil. Ainsi, il demande à l'un de ses collègues pasteur de trouver sur le trajet entre Marseille où le couple va débarquer et Paris une paroisse susceptible de le recevoir pour un court séjour. Ceci implique également des paroissiens qui acceptent de les héberger moyennant une somme modique. Il est prévu qu'à Paris le couple loge chez les Delpech et que Madame Ral. « aide » (*sic*) Madame Delpech, présidente de l'Alliance française de l'Union chrétienne des jeunes filles. Ainsi le problème du travail est réglé ; de même que celui du logement, payé en partie grâce à sa rémunération<sup>35</sup>. Comme d'autres Malgaches dépendant de la MPF, ce couple n'a pas vécu isolé, recevant des compatriotes et bénéficiant de temps en temps de l'hospitalité du directeur de la Maison des missions protestantes de Paris, au 102 boulevard Arago<sup>36</sup>.

J'ai donné le maximum de renseignements sur l'histoire de ce couple, car il est rare de trouver des documents aussi précis sur les circonstances qui entourent les départs d'étudiants de leur pays et sur les conditions de leur insertion en France. De plus, si chaque trajectoire étudiante est particulière, celle-ci permet tout de même de se faire une idée des ressources qui s'offrent aux membres de la communauté malgache, protestante notamment. Les relations se maintiennent avec d'anciens envoyés de la SMEP à Madagascar. Ces derniers restent des *ray aman-dreny*, des pères et mères, appartenant au cercle des *havana*, parentèle que la plupart des Malgaches qui vivent à l'étranger élargissent volontiers.

C'est aussi grâce au réseau protestant que le pasteur Rasa., au service de la MPF, puis de la London Missionary Society (LMS) et enfin d'une église indépendante, peut résoudre ses problèmes matériels. Arrivé en France, « grâce

33. Archives Défap, dossiers boursiers, Vernier à T. Ral., 11 juin 1957.

34. Archives Défap, T. Ral. au pasteur Charles Foltz, 4 mai 1957.

35. Archives Défap, Ch. Foltz au pasteur R. Jeanneret, 5 septembre 1957.

36. Archives Défap, Mr et Mme T. Ral. à Mr et Mme Foltz, 26 décembre 1957.

à des fonds recueillis par un ami », il s'inscrit à la Faculté de théologie de Strasbourg et fait venir sa famille. Il réussit à s'en tirer sur le plan financier en sollicitant des « bourses de différents côtés » et en faisant des tournées pastorales en Suisse<sup>37</sup>. En effet, comme d'autres ecclésiastiques étrangers en formation en France, les pasteurs malgaches ont l'opportunité de se faire un peu d'argent en effectuant des remplacements dans des paroisses. De Madagascar, les églises d'origine et les parents de ces pasteurs participent également à leur entretien. Ainsi, J. Rakoto., qui possède un atelier d'Art à Ambositra, s'engage à verser annuellement à la SMEP une certaine somme (30 000 frs en 1949) pour les études de son fils J. Rakotoa.<sup>38</sup> La SMEP refuse son aide pour la femme d'un boursier qui souhaite venir avec leur enfant, la famille de celle-ci étant assez aisée<sup>39</sup>, mais cette société missionnaire a aussi pris en charge quelques boursières.

### Étudiantes et/ou épouses

En 1948, sur les 53 demandes de bourses formulées pour des Malgaches (contre 33 pour des Français, administrateurs et colons) huit (8) seulement l'ont été pour des jeunes femmes. En 1952 et en 1953, ce sont respectivement trois (3) et deux (2) étudiantes qui figurent parmi les dix (10) et 16 nouveaux boursiers malgaches en métropole. Autre indication : en 1948, sur les 78 Malgaches bénéficiaires d'une allocation, on compte 12 femmes<sup>40</sup>. Ces chiffres sont dérisoires, mais il faut rappeler que certains parents hésitent à laisser partir leurs filles et que la grande majorité des étudiants ne reçoit aucune aide du gouvernement colonial. Ainsi, au fur et à mesure de l'accroissement du nombre des étudiants, la proportion de boursiers régresse : de 70 %, en 1948, à 23 %, cinq ans plus tard<sup>41</sup>. La volonté de satisfaire un nombre élevé de demandes de bourses en 1948 s'inscrit dans la politique générale d'apaisement, en pleine répression de l'insurrection de 1947. En combinant les différentes informations glanées sur les jeunes femmes de 1945 à 1960, je suis arrivée à 16 % environ d'étudiantes bénéficiant d'une aide, toutes filières et tous degrés d'enseignement confondus. Seul un dénombrement des étudiants sur les mêmes bases que celui des étudiantes permettrait d'arriver à une approche précise des boursiers selon le genre. Cependant, à partir du rapport de 28 % entre femmes et hommes dans le recensement officiel des étudiants en 1957, de l'estimation de l'ensemble des boursiers à 23 % d'entre eux en 1953, et de la proportion de 18 % de boursières, on peut déduire qu'il y a relativement moins de bénéficiaires d'une allocation parmi les étudiantes que parmi leurs condisciples masculins.

---

37. Archives Défap, Ch. Foltz à Jacques Vernier, 30 mai 1951.

38. Archives Défap, Note de Ch. Foltz du 5 juillet 1947 sur J. Rakotoa.

39. Archives Défap, Ch. Foltz à Jacques Vernier, 30 mai 1951.

40. ARM, AP, D724.

41. CAOM, Mad, GG, 6 (2) d182, Exposé de Gaston Ranjeva au Séminaire international des rédacteurs de la presse universitaire à Sinaia en Roumanie.

Les bourses, réservées aux candidats à des formations qui n'existent pas à Madagascar, sont attribuées, sur examen de dossiers, par une commission présidée par le directeur de l'Enseignement et comprenant parmi ses dix membres deux Malgaches : un représentant de l'Amicale des citoyens français d'origine malgache et un membre de l'Assemblée représentative. En 1948 c'est le docteur Raoely James, un Merina, et le sénateur tsimihety Totolehibe qui siègent au titre des Malgaches<sup>42</sup>.

Le territoire donne soit des bourses d'enseignement, soit des bourses artisanales. Les premières comprennent les bourses à proprement parler, les prêts d'honneur ou les secours scolaires<sup>43</sup>. Les boursiers reçoivent également des frais de premier équipement, un supplément pour le renouvellement du trousseau et l'achat de livres au début de chaque année universitaire, une indemnité pour les congés de Noël, de Pâques et les grandes vacances<sup>44</sup>. Le montant des bourses varie selon différents critères, notamment le lieu de résidence. Il est plus élevé à Paris et à Marseille que dans d'autres villes : 6 500 frs par mois contre 6 000 frs en 1946. Ces taux sont révisés l'année suivante, passant respectivement à 8 500 frs et 7 800 frs<sup>45</sup>. Cette hausse, imposée par celle du coût de la vie, l'est également par la crainte de voir les étudiants prêter plus facilement l'oreille à l'opposition en une période de crise politique. Le retard dans le versement aux nouveaux boursiers de leurs premières mensualités est cause de mécontentement dont la presse locale se fait l'écho. En outre, celle-ci critique l'insuffisance du taux des bourses, situation qui oblige les étudiants à gagner un peu d'argent : « autant de temps perdu qui eût été employé plus utilement à leurs études ». La maladie guette ces étudiants, sous-alimentés et vivant dans un climat différent de celui de leur île. Or ils représentent l'avenir de la Nation. Des journalistes invitent alors leurs compatriotes à les aider<sup>46</sup>. L'Association des parents et amis des étudiants malgaches en France (APAEM) voit le jour à Antananarivo en 1948 ; elle offre des bourses à quelques étudiants, dont Albert Zafy, inscrit en médecine à Montpellier<sup>47</sup>, président de la République de 1992 à 1996.

---

42. ARM, AP, D723, Procès-verbal de la Commission des bourses, séance du 30 janvier 1948. Le reste de la commission est alors constituée par les personnes suivantes : Labrousse, président de la Commission permanente de l'Assemblée représentative ; Minjoz, membre de l'Assemblée représentative ; Syellet, administrateur des Colonies, délégué du directeur du Cabinet Civil ; Rossmann, administrateur des Colonies, directeur des Finances ; Bertrand, administrateur des Colonies, délégué du directeur des Affaires politiques ; Cabrière, Proviseur du Lycée Gallieni ; Teillet, Président de l'Association des parents d'élèves.

43. ARM, AP, D723, Relevé des textes régissant les bourses dans la métropole de 1949-1950.

44. ARM, AP, D723, Secrétaire d'État à la France d'Outre-mer, Inspection Générale de l'Enseignement et de la Jeunesse, Dépêche ministérielle du 10 octobre 1951.

45. ARM, AP, D723, Lettre du directeur de l'Enseignement à Madagascar au directeur des Affaires Politiques, 5 février 1948.

46. ARM, AP, D723, Extrait de la presse malgache pendant la semaine du 26 janvier au 1<sup>er</sup> février 1948.

47. E. Ramarosaona, « AEOM 1946-1953. Tsiahy sy lesona », in Maintimolaly AEOM, 2007, p. 63-67.

Enfin, nous avons vu que la SMEP accordait des subventions. La seule femme à en bénéficier pendant la période étudiée est l'institutrice Razanamaro (alias Ramarovavy) d'Ambositra, qui suit des cours dans une école normale de septembre 1956 au mois d'août 1957<sup>48</sup>. L'accueil des boursiers par le réseau protestant compense en partie le taux moins élevé des allocations offertes par la SMEP, par rapport à ce que l'État verse à ses étudiants. En 1953, la société missionnaire donne à chacun de ses boursiers 198 000 frs qui couvrent les mensualités et les différentes indemnités (comme celle prévue pour le premier équipement)<sup>49</sup>. À la fin de 1951, le gouvernement octroie entre 223 500 et 292 000 frs, selon la catégorie à laquelle l'étudiant appartient ; le taux mensuel des bourses qui varie entre 10 500 frs et 21 000 frs pendant la période scolaire, est fixé à 21 000 frs pour tous durant les trois mois de vacances d'été<sup>50</sup>. Le budget consacré aux bourses dépend des possibilités financières de la Colonie et de ses choix politiques.

Alors que la Commission des bourses doit choisir parmi le nombre croissant de candidats « ceux que leurs antécédents scolaires, leur niveau de culture, leur âge et leur situation de famille désignent comme les plus méritants et les plus aptes à poursuivre dans un temps normal des études normales en vue d'une qualification utile au Territoire »<sup>51</sup>, en 1950, le directeur de l'Enseignement suggère de ne pas appliquer à la lettre cette disposition. Il écrit à ce sujet : « La situation politique très particulière de Madagascar peut exiger pendant quelque temps encore que les bourses soient octroyées en marge de règles posées par la Commission et contrairement à ces règles. Il serait souhaitable que de telles bourses fussent (*sic*) attribuées d'autorité en dehors de la Commission. Le problème est de concilier avec les textes cette solution »<sup>52</sup>.

D'un point de vue politique, la question des bourses comporte deux volets principaux. D'une part, il s'agit de ne pas exacerber le mécontentement des nationalistes après la répression armée de l'insurrection de 1947, dans un contexte où l'administration est en train de brider complètement l'opinion ; d'autre part, il faut préparer la transmission des pouvoirs en s'appuyant sur les « Côtiers »<sup>53</sup> censés être plus favorables aux Français que ne le sont les Merina. Il importe par conséquent d'atténuer le déséquilibre sur le plan intellectuel entre les Hautes Terres centrales et les autres régions, en travaillant à la promotion d'élites non merina. Selon le directeur des Affaires Politiques, cette discrimination positive pourrait se faire par l'envoi en métropole d'étudiants ne

48. Archives Défap, Note de Charles Foltz à Atger du 1<sup>er</sup> août 1957.

49. Archives Défap, Charles Bonzon à Jacques Vernier, 21 septembre 1953, à propos de l'étudiant Rakotoarijaona.

50. Arrêté du Secrétariat d'État à la France d'Outre-mer, 10 octobre 1951.

51. ARM, AP, D723, Cabrière, directeur de l'Enseignement à Secrétaire général du Gouvernement général, Confidentiel, 20 septembre 1950.

52. ARM, AP, D723, Cabrière, directeur de l'Enseignement à Secrétaire général du Gouvernement général, Confidentiel, 20 septembre 1950.

53. « Côtiers » : apparue dans les premières décennies du xx<sup>e</sup> siècle, cette dénomination des Malgaches qui ne sont pas originaires des Hautes Terres centrales est à la fois homogénéisante et géographiquement incorrecte. Sur la question des usages politiques de cette dichotomie Merina/Côtiers, cf. F. Raison-Jourde & S. Randrianja, 2002.

remplissant pas nécessairement les critères définis par la Commission des bourses qui siège à la capitale. Un certain nombre d'allocations seraient attribuées par des commissions décentralisées sur lesquelles les assemblées provinciales, mises en place dans le cadre de l'Union Française, exerceraient un contrôle<sup>54</sup>. Ceci permettrait par exemple de subventionner des postulants à des études secondaires, à une formation artisanale ou technique. L'intérêt politique d'une telle mesure est évident, « lorsqu'il s'agit des Côtiers, jusqu'ici extrêmement défavorisés », ajoute le directeur des Affaires Politiques qui d'ailleurs a son mot dire sur chaque candidature<sup>55</sup>. En tout cas, à partir du début des années 1950, les provinces prévoient dans leur budget des crédits consacrés aux bourses d'enseignement en métropole. Inexistants en 1950 pour Tananarive, Tamatave et Majunga, symbolique pour Tuléar (20 000 frs) et couvrant en gros les besoins de deux étudiants pour Fianarantsoa (500 000 frs), ceux-ci vont de 1 000 000 frs à 2 500 000 frs l'année suivante. C'est Tananarive qui réserve à ce poste de dépense le montant le plus élevé<sup>56</sup>. De fait, des « Côtiers » ayant exercé de hautes fonctions durant la Première République (1958-1972) ont bénéficié de bourses. Il en est ainsi de Philibert Tsiranana, futur Président de la République ou de Victor Miadana, futur ministre des Finances. Mais, quel que soit le genre, la proportion de non originaires de l'Imerina dans la communauté des étudiants malgaches de France est restée insignifiante, au moins jusqu'à la fin des années 1960.

On compte à peine une cinquantaine de « Côtiers » dans l'ensemble des étudiants recensés par la police en 1957<sup>57</sup>. Sur les 274 étudiantes, j'ai repéré une douzaine de « Côtières » et onze Betsileo. Ces chiffres ont un caractère indicatif, quoique les renseignements concernant un certain nombre de personnes, fournis par mon travail sur la société tananarivienne<sup>58</sup> et par celui de Roland Rakotovoao sur les élites du Nord Betsileo<sup>59</sup>, permettent de penser qu'ils donnent une idée assez juste de la réalité. La référence aux seuls lieux de naissance aboutirait à des conclusions fausses pour une approche des étudiants à travers le prisme de l'ethnicité. Rares sont les Betsileo et les « Côtiers » qui ont vu le jour en Imerina, alors que sur la quarantaine d'étudiantes nées en dehors des Hautes Terres centrales, on trouve un groupe assez important de Merina, filles de migrants, fonctionnaires ou membres d'autres professions.

Près de 50 % des étudiantes dont les lieux de naissance sont connus (87 sur 179, soit 48,6 %) sont nées à la capitale et il ne s'agit que de Merina. Cette

54. ARM, AP, D723, Note de la Direction des Affaires Politiques pour le Haut-commissaire, 18 août 1949.

55. ARM, AP, D723, Note de la Direction des Affaires Politiques pour le Haut-commissaire, 18 août 1949. Dans un article de 1954, republié récemment, Razafimbelo Edmond voit plutôt dans cette décision le résultat de la pression sur l'administration de l'opinion publique malgache, cf. E. Razafimbelo, « Le scandale des bourses d'études », in Maintimolaly AEOM, 2007, p. 55-59.

56. ARM, AP, D723, Crédits prévus par budgets provinciaux pour l'octroi de bourses d'enseignement pour la métropole.

57. F. Rajaonah, 2005-2006.

58. F. Rajaonah, 1997.

59. R. Rakotovoao, 2008.

situation s'explique par l'avance prise par le centre de l'Imerina sur le reste de l'Île dans le domaine de l'instruction. Les premières écoles y datent des années 1820. Dans quelques-unes des provinces du Royaume de Madagascar, les débuts de l'institution scolaire remontent au dernier quart du XIX<sup>e</sup> siècle ; ailleurs, il faut attendre la colonisation. De plus, dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, certains notables d'Antananarivo tenaient à assurer la promotion sociale de leurs filles autrement que par le seul mariage. Des parents poussaient leurs enfants à continuer le plus loin possible les études afin de devenir des « femmes d'élite » et pas seulement des « épouses de notables ». Cette stratégie éducative distinguait en particulier les familles de fonctionnaires<sup>60</sup>. La même tendance se maintient dans les années 1950.

40 % des étudiantes dont les parents sont connus (28 sur 71) ont des pères médecins<sup>61</sup>, pour la plupart de l'Assistance médicale indigène (au moins pour 50 % des cas). Toutefois, il faut préciser qu'une quinzaine de ces filles de médecin se répartissent entre huit fratries. Les douze enfants de commis ou d'écrivains interprètes et les sept de professeurs assistants de l'enseignement public constituent un deuxième groupe. Quatre veuves de fonctionnaires (d'un gouverneur, d'un médecin et d'un vétérinaire pour trois d'entre elles) et une institutrice officielle ont également des enfants *andafy*. C'est dans les familles du personnel de l'administration que ce modèle éducatif semble donc le plus répandu. Les autres catégories socio-professionnelles sont nettement moins bien représentées parmi les parents d'étudiantes malgaches. Par exemple, je n'ai repéré qu'un seul pasteur. *A priori*, ceci n'étonne pas, car, en général, le personnel des missions a des revenus modestes. En revanche, la rareté des pères employés de commerce ou versés dans les affaires (négociant et industriel) est inattendue, compte tenu de leurs ressources potentielles. Mais s'agit-il d'un choix délibéré ? Il est difficile de répondre à cette question, en l'absence d'autres informations, par exemple sur la composition des familles, l'instruction des garçons, les conditions de scolarisation des filles dans les endroits où les parents ont résidé. D'ailleurs, la richesse de membres de la bourgeoisie tananarivienne elle-même est toute relative par rapport aux exigences de la vie en France.

Alors que le montant annuel d'une bourse extérieure, censée couvrir l'essentiel des besoins d'un étudiant, est fixé entre 223 500 frs et 292 000 frs en 1951, la même année, un professeur assistant déclare un traitement annuel de 375 000 frs, un auxiliaire vétérinaire 280 800 frs et un commis principal des Domaines 225 000 frs<sup>62</sup>. Certains fonctionnaires n'ont pas de loyer à leur charge et touchent éventuellement le coût de la location d'une ou plusieurs maisons ; cependant, entretenir un enfant en France revient cher. Une aide venant de l'État a toujours de l'importance et les fonctionnaires sont sûrement bien placés pour entreprendre des démarches en vue d'en obtenir une. Mais des

---

60. F. Rajaonah, 1997, en particulier le chapitre « Femmes d'élite, épouses de notables ».

61. J'inclus également une fille de pharmacien.

62. ARM, AP, D723, Dossiers de demandes de bourse (respectivement dossier de Lai., Razafind. J. et Razai. J.).

considérations politiques interviennent aussi dans l'octroi des bourses. Le chef du district d'Ambositra transmet avec avis favorable le dossier de la fille d'un pasteur titulaire de la Légion d'Honneur, à la fois parce que celle-ci le mérite et que cela aurait « de très heureuses répercussions sur le plan politique ». La jeune femme, inscrite dans une école dentaire, rejoint son frère étudiant en pharmacie et présent en France depuis la classe de première<sup>63</sup>. De la même façon, la minorité d'étudiantes originaires des provinces périphériques, ayant évidemment le niveau requis pour des études en métropole, a pu profiter de la volonté de l'administration de promouvoir les « Côtiers ». Elles sont toutes boursières, qu'il s'agisse des jeunes filles de la famille du sénateur Norbert Zafimahova (Sud-Est), des enfants des députés Pascal Velonjara (Est) et du député Raveloson (Sud-Ouest). Il faut cependant souligner que ces notabilités politiques font aussi partie de l'élite intellectuelle et qu'il arrive au gouvernement colonial d'accorder des bourses à plusieurs enfants de couples merina<sup>64</sup>.

En fait, non seulement la grande majorité des étudiantes ne bénéficient d'aucune aide de l'État, mais les parents de la plupart d'entre elles n'ont sans doute pas les moyens suffisants de subvenir à leurs besoins. Peu importe, certaines familles vont jusqu'à se dessaisir de leurs rizières pour financer leurs études à l'étranger. Tantes, oncles, frères, sœurs et cousins apportent chacun leur quote-part, car celui qui revient *d'andafy* est la fierté de tous<sup>65</sup>. En cas de nécessité, l'étudiant doit travailler. « Tels camarades se font débardeurs aux Halles et ramasseurs de journaux, tels autres se font employés de bureau ou poinçonneurs, ou « pions », ou donnent des leçons, etc. », écrit un ancien de l'AEOM<sup>66</sup>. Autant de petits boulots rarement effectués par des étudiantes.

Si on peut penser que la plupart des demoiselles dont l'occupation n'est pas explicitée (41 sur 216, soit 19 %) poursuivent des études, le statut de femme au foyer est sûrement plus fréquent du côté des épouses des étudiants pour lesquelles cette information fait aussi défaut (26 sur 59, soit 44 %). La différence entre ces deux groupes de femmes réside également dans leur distribution selon les tranches d'âge, avec une proportion plus élevée de personnes nées avant 1930 dans le cercle des épouses : 59 % de celles dont l'année de naissance est connue. Le reste a vu le jour entre 1930 et 1934. En comparaison, voici les classes d'âge des célibataires : 14 % environ sont nées avant 1930, 71 % dans la décennie de 1930, avec des taux constants avant et après 1934. Enfin les autres, de la génération des années 1940, font partie des 30 % de jeunes filles inscrites dans un collège ou un lycée : 53 des 175 personnes dont il a été possible d'identifier le type de formation. À ce groupe de 175 étudiantes célibataires, s'ajoutent 33 autres qui sont mariées. Ainsi, l'analyse de la répartition par filière d'études des femmes malgaches en France porte sur une population totale de 208 individus.

63. ARM, AP, D723, Dossiers de demandes de bourse, Dossier d'And. Razai. E.

64. ARM, AP, D723, Dossiers de demandes de bourse, Dossiers de Ramia. S. et de Razafind. J.

65. E. Razafimbelo, in Maintimolaly AEOM, 2007.

66. E. Razafimbelo, in Maintimolaly AEOM, 2007.

Onze femmes célibataires suivent des cours de coupe et couture ; six dames et demoiselles des leçons d'enseignement ménager. Certaines femmes, mariées ou non, se préparent à des métiers toujours perçus comme répondant le mieux à la vocation féminine : sages-femmes et infirmières diplômées d'État, puéricultrices ou assistantes sociales. En général, ce sont des infirmières boursières du ministère de la Santé Publique qui s'orientent vers cette dernière profession. L'école des assistantes sociales de Montrouge est l'un des établissements qui accueillent les élèves malgaches. Mais les futures spécialistes de ces « métiers féminins » sont relativement peu nombreuses : 35 sur les 208 étudiantes (17 %). On a plus de femmes qui entreprennent des études universitaires classiques. Elles sont 80 à être inscrites dans un établissement d'enseignement supérieur (38 % de notre échantillon). La distribution par filière est également significative. Seulement trois d'entre elles font du droit. On note une répartition à peu près égale entre les sciences et les lettres (respectivement 15 et 16 étudiantes). Des professions de la Santé, longtemps réservées aux hommes, attirent autant de candidates que les métiers connotés féminins dans le même domaine. En effet, il a fallu attendre 1932 pour voir une femme parmi les promus de l'école de Médecine d'Antananarivo. Dans les années 1950, environ 17 % des étudiantes malgaches en France (soit 35 sur 208) préparent un diplôme d'État de pharmacie, médecine ou chirurgie dentaire, alors que l'établissement de Befelatanana à Madagascar délivre un titre seulement valable dans la colonie<sup>67</sup>. Les premières Malgaches agrégées en Médecine (Jeannette Rarisoa et Voahangy Razafindrakotohasina) ont été formées en métropole durant cette période. L'une a épousé un médecin, l'autre un pharmacien.

Les couples d'étudiants qui se destinent à une carrière dans le domaine de la Santé (deux médecins, médecin et sage-femme ou médecin et pharmacienne) sont les plus fréquents parmi ceux, peu nombreux certes, dont la situation de chacun des conjoints est connue : neuf sur 32. De façon générale, les femmes qui entreprennent des études longues (en sciences, lettres, médecine ou en pharmacie par exemple) ont pour époux des hommes qui suivent des cursus similaires. L'entre soi joue également en ce qui concerne les origines sociales des conjoints. Cela tient au recrutement de la grande majorité des étudiants, aux règles matrimoniales en vigueur dans les sociétés malgaches et à la distinction Merina/« Côtiers ». Les Tananariviens se marient entre eux ; les « Côtiers » entre eux.

Les mêmes considérations entrent en ligne de compte dans les alliances conclues durant le séjour en France. C'est le cas à Montpellier, deuxième ville, après Paris, à accueillir des Malgaches : 10 % y vivent, d'après le recensement de 1957. À Madagascar, une certaine presse informe des mariages célébrés en France. Ainsi, un hebdomadaire se réjouit de l'union entre Étienne

---

67. La différence, en ce qui concerne la rémunération et le lieu d'exercice, entre les promus de l'école de Médecine de Befelatanana (du nom du quartier où est localisé l'établissement) et ceux formés en France, puis plus tard à la Faculté de Médecine de l'Université de Madagascar, fut l'une des causes du mouvement étudiant de 1972 qui emporta la Première République.

Rabenjamina, Ingénieur des Travaux Publics, fils de Rabenjamina, Commis des Postes et Louise Rakotoalizao, fille d'un commerçant de la capitale. Leur mariage est « prometteur pour l'avenir du pays, car ils sont faits l'un pour l'autre » : ils appartiennent au même milieu<sup>68</sup>. De son côté, le sérieux périodique protestant *Mpanolotsaina* se félicite de ce que les Malgaches se marient plutôt entre eux, à la différence des Africains dont un grand nombre épouseraient des Françaises. Ceci n'exclut pas des exceptions<sup>69</sup>. Ainsi, à sa sortie de l'école de Médecine, Julia Rasoazanapara rompt avec les normes. Elle devient Mme Guillois et cherche à travailler en France<sup>70</sup>. Toutefois, par sa participation aux activités de la communauté protestante pendant ses études, elle a accompli ce qu'une jeune femme de la bourgeoisie malgache avait le devoir de faire, même à l'étranger. Mais, fait moins courant chez les étudiantes que chez les étudiants, elle adhéra également à l'AEOM.

### Paroissiennes, militantes

Le périodique protestant *Mpanolotsaina* (Le Conseiller) donne de la femme malgache à Paris un portrait qui renvoie à l'idéal féminin circulant dans certains milieux à Antananarivo. Les femmes porteraient toutes le *lamba*<sup>71</sup> et leur recherche dans la façon de s'en draper susciterait l'admiration des Françaises. Mieux encore, leur style inspirerait certaines élégantes de Paris<sup>72</sup>! En quelque sorte, le châle serait une imitation du *lamba*. Ce discours ethnocentriste amuse d'autant plus lorsqu'on sait qu'en France la majorité des Malgaches ne portent pas le *lamba* et n'ont pas le chignon de tresses, ramassé sur la nuque, qui lui est associé<sup>73</sup>. Comme d'autres femmes à Madagascar, la plupart d'entre elles ont les cheveux courts et se conforment au modèle vestimentaire européen. Ceci est traduit par l'expression malgache *mitena akanjo* qui signifie ne pas se draper du *lamba*. En témoignent des photos reproduites dans différentes publications. Les rares femmes en *lamba* tranchent dans les groupes<sup>74</sup>. En fait, arborer le *lamba* à l'étranger, c'est faire état de son identité. Ainsi, certaines étudiantes et, quelquefois même, des étudiants revêtent le *lamba* dans de grandes occasions. Cela va de soi lorsque l'AEOM donne des représentations folkloriques. Des

68. « "Akon'i Paris" (Échos de Paris) : Vonimboasary (fleur d'oranger) », in *Fandrosoambaovao*, 20 mars 1953.

69. Ramasimanana, 1954.

70. ARM, AP, D723, Dépêche ministérielle (ministère de la France d'Outre-mer) adressée au Haut-commissaire de la République Française à Madagascar et Dépendances, 15 juin 1951.

71. Le *lamba* est une longue pièce d'étoffe dans laquelle tout Malgache était censé se draper. Vers le milieu du XX<sup>e</sup> siècle, les habitudes vestimentaires ont déjà beaucoup changé dans les villes. Cependant, le *lamba* reste le symbole du vêtement et, partant, de l'individu. Au figuré, « délaisser son *lamba* » signifie perdre la raison.

72. Ramasimanana, 1954.

73. Cette coiffure est dite *tananivoho*.

74. Ainsi dans D. Ralibera, 2005. Citons aussi la brochure diffusée à l'occasion du déjeuner du 70<sup>e</sup> anniversaire de l'AEOM, 2004. Enfin, le recueil de témoignages d'anciens membres de l'AEOM fournit également un certain nombre d'illustrations.

membres de la chorale protestante portent également leur *lamba* pendant les tournées. Comme à Madagascar, en dehors de l'école ou de l'université, c'est la paroisse qui devrait focaliser les occupations de la femme dans la sphère du public. La biographie de l'une des étudiantes en France dans les années 1950 le souligne clairement.

Publiée dans *Fehizoro*, journal de la communauté chrétienne malgache de France, au lendemain de son décès, la biographie de Simone Raseta n'est sûrement pas exempte de subjectivité, mais elle rend bien compte de ce qu'on attend communément d'une jeune femme. Simone Raseta tenait à proclamer sa foi partout où elle allait. Séjournant à Bucarest lors du Congrès de l'Union internationale des étudiants, avec un petit groupe de congressistes et malgré les critiques de la majorité de ceux-ci, elle accepta la proposition faite aux Malgaches par un pasteur ayant déjà travaillé dans leur île de prendre part au culte dans son église. « Même si ce sont les Rouges qui nous ont invités et qui se sont occupés de notre déplacement, je n'oublie pas que je suis chrétienne... Il est bon de découvrir une foule de choses et divers pays pour en tirer des leçons et former sa personnalité, quant à moi devenir l'esclave des idées des autres et rejeter Dieu qui s'est révélé et a parlé, vous pouvez toujours rêver », déclara-t-elle à ceux qui ont préféré ne pas se rendre à l'église. Même si elle ne pouvait pas chanter haut et fort, Simone Raseta a néanmoins fait partie de la chorale. Pendant les tournées de celle-ci, elle se chargeait plus particulièrement de tout ce qui concernait l'animation et des contacts avec les personnes invitantes. Simone Raseta avait également sa place dans l'équipe de la revue *Fehizoro* : préparation des stencils et rédaction d'un certain nombre d'articles, dont l'un intitulé « Aperçu sur l'éducation de la jeune fille malgache »<sup>75</sup>.

D'autres étudiantes ont contribué à ce mensuel. Elles écrivent parfois en français, mais la plupart du temps dans leur langue<sup>76</sup>. Leurs textes fournissent des indications sur les centres d'intérêt des femmes malgaches en France. Leur engagement en tant que chrétiennes, la norme pour les élites, est évidemment un fait fréquemment évoqué. Les étudiantes constituent la moitié du bureau de la paroisse catholique malgache de Montpellier, dirigé par Germain Ravohitra et comptant parmi ses huit membres Albert Zafy, cité plus haut. L'étudiante en médecine Marthe Razafindrahaba s'occupe des liaisons avec Paris ; Clarisse Ranoroaly et sa sœur Marie-Clémentine Rasoalino, élève dans un collège catholique, ainsi que Francine Ranaivo Ramahenina, qui poursuit des études en pharmacie, ont aussi des responsabilités au sein du bureau<sup>77</sup>.

Comme Simone Raseta, quelques femmes partent en tournée dans le cadre de la chorale. De 1956 à 1959, c'est le pasteur aumônier Daniel Ralibera qui la conduit en France, en Suisse, en Allemagne. Il organise également des camps et

75. L. Randrianarivelo, « Tompokovavy Simone Raseta », in *Fehizoro*, n° 9, décembre 1953. Malheureusement, je n'ai pas retrouvé le numéro 5 de *Fehizoro* dans lequel l'article en question a été publié.

76. Parmi les rédactrices : Rafaranavaloniaina Rasakaiza, élève sage-femme à Poitiers, Raharinoa Yvonne de Biche, Rakotomalala Janine et Rasoavololona Marguerite de Paris, Vola Ratsimiebo de Rennes.

77. CAOM, Mad, GG, 6 (2) d182, Note sur la paroisse catholique de Montpellier, 1955.

demande à des conférenciers d'en assurer l'animation. Ainsi, en août 1958 à Villars-sur-Ollon dans le canton de Vaud, il invite huit orateurs dont les demoiselles Marguerite Rasoavololona et Suzy Ramamonjisoa, une sociologue. Pour l'administration, cette initiative contrebalancerait seulement « l'activité brouillonne et sans efficacité » de l'AEOM, perçue comme sous influence communiste<sup>78</sup> ; en fait, la réunion a aussi un caractère politique. Il est prévu un exposé sur « La Bible et le racisme », un autre sur « Christianisme et marxisme », un troisième sur « Les Chrétiens et la politique ». Sur le mode des leçons de morale dans les programmes scolaires, une conférence sur « L'étudiant malgache et ses devoirs » doit amener les auditeurs à réfléchir sur ses « devoirs envers lui-même, envers ses camarades quand il est encore en France et envers sa patrie ». Ces quatre premiers exposés sont censés traiter de « Dogme ». Sous la rubrique « Divers », figurent une intervention sur « Les étudiants malgaches de retour à Madagascar et ce qu'attendent d'eux les Temples et le Peuple » et une deuxième intitulée « Le comportement du peuple malgache au point de vue politique »<sup>79</sup>.

Les étudiantes participent aussi à des rencontres qui les font sortir du milieu malgache. Vola Ratsimiebo et Janine Rakotomalala rendent compte du 52<sup>e</sup> Congrès national de la Fédération française des associations chrétiennes d'étudiants à Nancy, dans *Fehizoro* de juin 1954. En juillet de la même année, Marguerite Rasoavololona assiste à Leipzig à la grande assemblée de toutes les églises protestantes d'Allemagne à laquelle ont été invitées d'une part les « vieilles églises » d'Europe et d'Amérique, d'autre part les « jeunes églises » d'Afrique, d'Asie et d'Océanie<sup>80</sup>. Deux étudiantes de Montpellier prennent part au congrès des Quakers en Angleterre en 1951<sup>81</sup>. Il en est qui se lancent dans des tournées apostoliques avec des jeunes d'autres nationalités, par exemple en Forêt Noire pour l'une d'entre elles. Cette dernière précise qu'ils étaient six Noirs à participer à la tournée : quatre Camerounais et deux Malgaches, fait qui mérite d'être relevé, quand on sait combien les Malgaches tiennent à se démarquer des Africains du Continent<sup>82</sup>. Par les études bien sûr, mais également par des voyages de ce genre et diverses rencontres, les horizons des étudiantes malgaches se sont considérablement élargis. De fait, leur séjour en France est sans doute le premier qu'elles aient jamais effectué en dehors de Madagascar. À l'instar de la plupart des jeunes, elles étaient sûrement peu nombreuses d'ailleurs à être sorties de leur région d'origine avant de partir pour l'étranger, en dehors des membres de mouvements de jeunesse ; cependant, les parents ne voyaient pas toujours d'un bon œil leurs filles quitter le giron familial pour des

78. CAOM, Mad, GG, 6 (2) d182, Note de renseignements, Mouvements étudiants malgaches en France. AEOM et protestants, Tananarive, 28 août 1958.

79. CAOM, Mad, GG, 6 (2) d182, Circulaire du pasteur Ralibera aux Campeurs.

80. Marguerite Rasoavololona, « Kirchentag 1954 », in *Fehizoro*, 15, novembre 1954.

81. I. Raniarisoa, « Tsetsatsesa tsiaritra sy tsiahy mikasika ny AEOM », in *Maintimolaly AEOM*, 2007, p. 119-120.

82. F. Rasakaiza, « Tournée apostolika tany Forêt Noire », in *Fehizoro*, n° 17, janvier 1955.

activités de plein air durant une quinzaine de jours<sup>83</sup>. En tout cas, le séjour en France a offert à des étudiantes l'occasion de se préparer à l'encadrement de groupes d'adolescentes. Ainsi deux cheftaines malgaches ont suivi une session de formation lors d'un « camp national » à Fontainebleau<sup>84</sup>.

Outre les études, la vie de tous les jours donne l'opportunité de s'ouvrir à d'autres. En effet, si les Malgaches habitant au Foyer du 8 boulevard Arago restent dans l'entre soi, celles qui résident dans des internats, dans des foyers de jeunes filles et surtout dans les cités universitaires peuvent nouer des contacts avec des étudiants venus d'autres territoires coloniaux. Ces relations ont représenté un atout pour l'AEOM dont l'action s'inscrit dans le cadre plus général de la contestation étudiante en métropole, notamment des mouvements en faveur de l'émancipation.

Depuis la fondation de l'association secrète *Vy Vato Sakelika* (VVS) en 1913, les jeunes n'ont jamais été complètement absents du champ du politique, mais c'est entre 1945 et 1960 qu'émerge la nouvelle figure de l'étudiant militant malgache, affilié à l'AEOM<sup>85</sup>. Les étudiantes y sont moins bien représentées que les étudiants, comme c'est le cas d'ailleurs dans la Fédération des étudiants d'Afrique Noire en France (FEANF). Seulement 13 % d'entre elles font partie de l'AEOM (contre 31 % pour les étudiants) et le militantisme demeure largement une affaire d'hommes qui constituent 85 % des membres actifs<sup>86</sup>. D'après les enquêtes effectuées par les anciens de l'AEOM, 270 étudiants ont adhéré à cette association à une période ou l'autre entre 1940 et 1960. Les femmes constituent environ le quart d'entre eux (66 sur 270), un pourcentage comparable au rapport femmes/hommes du recensement officiel de 1957 (28 %) <sup>87</sup>.

Un certain nombre de femmes assistent, bien sûr, aux congrès successifs de l'AEOM. Elles constituent 28 % des adhérents présents à la rencontre de Tours en 1951 et 29 % à Melun en 1955. Une minorité d'entre elles fait partie de la quinzaine de délégués malgaches au festival de la jeunesse de Varsovie en 1955 sous la conduite de Ramamonjy-Ratrimo Julienne, vice-présidente aux affaires intérieures au bureau central de l'association<sup>88</sup>. De fait, les femmes ne sont pas écartées des responsabilités au sein de l'organisation, mais la prédominance des hommes est très nette. Un peu plus du quart des adhérents (56 sur 204), selon les témoignages d'anciens de l'AEOM, a exercé une charge dans l'administration de l'association ; du côté des adhérentes, cette proportion

83. Sur ce point, F. Rajaonah, « Demoiselles missionnaires et prise en charge des jeunes filles malgaches. Internat de la Mission protestante française et Foyer chrétien intermissionnaire. À Antananarivo dans les années 1950 », Colloque *Missiologie dans le Sud-Ouest de l'Océan Indien*, Saint-Denis de la Réunion, mai 2007, à paraître aux Indes Savantes.

84. F. Rasakaiza, « Le camp nous appelle », in *Fehizoro*, n° 14, juillet 1954.

85. F. Rajaonah, 2005-2006.

86. F. Rajaonah, 2005-2006. Ces calculs ont été faits à partir du recensement de 1957 et du dépouillement des notes de renseignement sur les activités de l'AEOM, établies par le gouvernement colonial et les autorités de la métropole.

87. « Annuaire », in Maintimolaly AEOM, 2007, p. 167-191.

88. J. Ramamonjy-Ratrimo, « Tsiahy momban'ny nandalovako tao amin'ny AEOM », in Maintimolaly AEOM, 2007, p. 97-101.

tombe à moins de 10 % (cinq sur 66)<sup>89</sup>. En 1960, seulement quatre des huit bureaux de sections comptent une femme : Pierrette Raveloarimanana à Aix-Marseille, Georgine Disaine à Bordeaux, Marthe Ratsimba à Montpellier et Suzy Ramamonjisoa à Paris<sup>90</sup>.

Les étudiantes militantes ont aussi leur rôle dans la parution de *Samy isika* (Entre nous), l'organe de l'AEOM. Ngola Razanamasy, inscrite en droit à Paris, fit partie des cinq membres de la rédaction du journal<sup>91</sup>. D'autres se mirent à la dactylographie, également utile pour rédiger les tracts et les motions<sup>92</sup>. Effectivement, durant la décennie précédant l'Indépendance, la mobilisation a été forte dans les milieux des étudiants des territoires d'Outre-mer<sup>93</sup>. S'il est difficile d'établir la liste de toutes les jeunes femmes malgaches ayant participé à des manifestations, on peut citer l'exemple de Razafindrakotohasina Bao, élève à l'École Polytechnique féminine, militante zélée dont la présence est signalée à la police dans la plupart des réunions de l'association. Vice-présidente en 1956-1957 du bureau central de l'AEOM, alors dirigé par l'étudiant en théologie, Richard Andriamanjato, elle en est la trésorière en 1957-1958. En février 1958, la police la repère en train de diffuser, avec un de ses compatriotes, un tract invitant les étudiants à protester contre une série de mesures : saisie du journal de la FEANF, perquisitions chez les étudiants camerounais, arrestation des responsables de l'UGEMA et dissolution de cette organisation<sup>94</sup>. Le 29 mars 1958, Razafindrakotohasina Bao ouvre la cérémonie commémorative de l'insurrection de 1947, en l'église protestante de la rue de l'Avre à Paris, par la lecture de quelques messages, dont celui de l'avocat Pierre Stibbe. Au lendemain du référendum de septembre 1958 sur l'adhésion à la Communauté française, au nom du bureau central de l'AEOM, elle salue les patriotes malgaches (22 % des électeurs) qui ont osé braver les consignes du pouvoir et rejeter la proposition de la France. Razafindrakotohasina Bao, devenue entre temps Madame Andriamanjato, anime le 24 octobre 1958, à la *Tranom-pokonolona* (Maison municipale) d'Analakely, au centre ville d'Antananarivo, une réunion organisée par l'AEOM et l'Association de la jeunesse démocrate de Madagascar (AJDM) sur le rôle des femmes en politique<sup>95</sup>. Elle reprend ainsi certaines pratiques initiées par des membres de l'AEOM pendant leur séjour à Madagascar.

En effet, les vacances donnent aux étudiants l'opportunité de témoigner des engagements pris en France. En octobre 1955, toujours à la *Tranom-pokonolona* d'Analakely, 600 à 700 personnes viennent écouter une délégation de l'AEOM. Après un historique de l'association, fait par son trésorier, la vice-présidente aux affaires intérieures, l'étudiante Ramamonjy-Ratrimo Julienne, âgée de 26 ans, prend la parole pour en présenter les activités. Elle confirme l'implication

89. « Annuaire », in Maintimolaly AEOM, 2007, p. 167-191.

90. CAOM, Mad, GG, 6 (2) d182, Note sur les étudiants malgaches en France.

91. CAOM, Mad, GG, 6 (2) d182, Bulletin de renseignements, Secret, 1<sup>er</sup> décembre 1956.

92. J. Ramamonjy-Ratrimo, in Maintimolaly AEOM, 2007, p. 97-101.

93. A. Aly Dieng, 2003 et F. Guimont, 1997.

94. CAOM, Mad, GG, 6 (2) d182, Note de renseignement de février 1958.

95. CAOM, Mad, GG, 6 (2) d182, Note de renseignement du 24 octobre 1958.

de l'AEOM dans la lutte pour l'indépendance. L'organisation étudiante ne peut se désintéresser de l'avenir du pays<sup>96</sup>. De plus, pour une partie de l'élite, les jeunes formés *andafy* représentent la meilleure relève possible. Pourtant, les étudiants ne reviennent pas tous à Madagascar et le comportement de ceux qui ont choisi de rentrer serait décevant.

Voici en quels termes, en février 1955, au cours d'une réunion dans l'un des temples de la capitale, un homme d'un âge respectable s'adresse aux étudiants présents, parmi lesquels Raymonde Ramamonjy-Ratrimo qui fit des études en pharmacie : « Rappelez-vous que vos parents vous ont envoyés continuer des études au loin pour que vous reveniez œuvrer au bien de notre patrie et promouvoir notre nation, avec nous qui sommes restés ici. Ce n'est pas pour que vous vous montriez hautains ou méprisiez les Malgaches, vos proches. C'est également pour que vous respectiez et aimiez la langue malgache ainsi que les airs authentiquement malgaches, qui, seuls, font de nous de véritables Malgaches »<sup>97</sup>. Deux mois plus tard, à la *Tranom-pokonolona* d'Analakely, un groupe d'anciens étudiants a l'impression de passer en jugement dans une salle pleine à craquer. Les critiques fusent. Égoïstes, orgueilleux et maniérés, les étudiants revenus de France n'aimeraient pas frayer avec les personnes de milieux modestes. Seuls l'argent et les diplômes auraient de l'importance à leurs yeux. Ils ne parleraient plus leur langue maternelle et ne respecteraient pas non plus les personnes âgées. Non contents de dispenser des conseils en politique, ils voudraient être eux-mêmes à la tête de la nation pour la secouer de sa couardise, etc. Le porte-parole des étudiants évite la polémique, éclairant surtout l'auditoire sur les problèmes culturels auxquels ceux-ci étaient confrontés. Partis trop jeunes et formés à l'école coloniale, les étudiants n'ont pu véritablement apprendre la langue malgache. Il leur a ensuite fallu s'adapter au monde occidental, si différent du leur. Pourtant, cela n'a jamais nui à leur attachement à Madagascar. Ayant eu beaucoup de chance, ils sont tout à fait conscients de leurs devoirs envers la nation<sup>98</sup>. Pourtant des étudiants estiment effectivement que, grâce à leur ouverture sur l'étranger, ils sont les mieux placés pour guider leurs compatriotes dans la voie du progrès. Il serait donc normal de voir les Malgaches « placer en eux toutes leurs espérances »<sup>99</sup>.

Cette dernière remarque est, pour le moins, prétentieuse ; mais, de fait, à leur retour, un certain nombre d'anciens de l'AEOM ou de sa rivale, l'Amicale des étudiants malgaches côtiers (AMEC), créée en 1949, ont joué un rôle de premier plan dans la vie politique. Le président Philibert Tsiranana, fondateur de l'AMEC et du Parti Social Démocrate (PSD), au pouvoir durant la Première République, d'un côté, Richard Andriamanjato, leader de l'*Antokon'ny Kongresin'ny fahaleovantenan'i Madagasikara* (AKFM), le plus grand des partis d'opposition sous le même régime, et sa femme Razafindrakotohasina

96. CAOM, Mad, GG, 6 (2) d182, Note confidentielle au sujet d'une conférence organisée par l'AEOM le 18 octobre 1955 à la Tranompokonolona.

97. « Akon'i Dago », in *Fehizoro*, avril 1955.

98. L.E.R., « Ny any Dago : notsaraina tao Analakely », in *Fehizoro*, avril 1955.

99. *Idem*.

Bao, de l'autre, fournissent des cas exemplaires. Mais, de façon générale, la plupart des anciens de l'AEOM ont rejoint l'opposition, après l'Indépendance.

La perspective de prendre la relève des Français et la conjoncture relativement favorable pour de futurs cadres, avec la mise en place des institutions du nouvel État ainsi que la création d'établissements, à vocation économique ou culturelle, incitent les étudiants à rentrer. En raisonnant sur les parcours d'un tiers environ des femmes parties *andafy* entre 1945 et 1960, j'émetts l'hypothèse que la grande majorité de celles-ci sont revenues à Madagascar. Une dizaine seulement des 84 personnes dont j'ai pu suivre le parcours, est restée en France.

Dans le métier de sage-femme, qui jouit d'une existence officielle depuis la fin des années 1880, la formation en métropole confère un statut à part. Les diplômées d'État se distinguent des sages-femmes locales. Seules des personnes qui ont traversé les mers sont devenues assistantes sociales. Comme au XIX<sup>e</sup> siècle et pendant la colonisation, l'enseignement est encore le domaine vers lequel s'orientent la plupart des élites féminines. Mais les anciennes d'*andafy* enseignent plutôt dans les lycées ou à l'Université et cela dans diverses disciplines (lettres anglaises, lettres modernes, sciences). Deux d'entre elles prennent la succession de directrices françaises, à la tête des plus prestigieux établissements de jeunes filles de l'Île : l'école normale d'Avaradrova (Rabiazamaholy née Andrianarison Raharisoa Bako) et le Lycée Jules Ferry (Ratsisalovanina née Rajaonarivelo Olga). Alors que le premier Malgache docteur en médecine s'est formé à Édimbourg à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et que quelques-uns de ses compatriotes ont suivi ses traces en fréquentant les universités de la métropole dès les débuts de la colonisation, il faut attendre les années 1950 pour voir des doctresses en médecine, généralistes ou spécialistes, surtout dans les hôpitaux publics. C'est également à partir de cette période seulement qu'on voit des femmes malgaches exercer la profession de dentistes. En revanche, dans la décennie précédant l'Indépendance, quelques carrières s'ouvrent beaucoup plus aux Malgaches, sans distinction selon le genre. Ainsi, il n'y a pas de décalage marqué par rapport aux hommes dans l'accès des femmes à la profession de pharmacien. Il en est de même dans les milieux de la magistrature et du barreau ou dans celui de l'architecture.

Le séjour *andafy* dans la quinzaine d'années qui suit la Deuxième Guerre mondiale a été déterminant dans l'élargissement du choix des métiers pour les élites féminines malgaches. Cette mutation est bien sûr à mettre en relation avec la mise en œuvre du plan de développement dans le cadre du FIDES (Fonds d'investissement pour le développement économique et social). Elle est aussi à replacer dans le contexte plus général des changements politiques annonçant l'indépendance. Certes, les femmes sont nettement moins nombreuses que les hommes à partir pour l'étranger et, parmi elles, il en est qui accompagnent leurs époux sans envisager de continuer des études ou sans pouvoir le faire, mais l'expérience de l'ouverture à d'autres horizons reste importante. Cela a

probablement eu des conséquences dans le genre de vie, dans les relations avec les membres de la grande famille, dans les modes de sociabilité. Certains anciens d'*andafy* gardent le contact entre eux. Le prouve, par exemple, l'initiative des *Maintimolaly*<sup>100</sup> de l'AEOM qui ont fait paraître en 2007 un recueil de témoignages et une ébauche d'annuaire des membres de l'association. Le projet a été justement lancé par les étudiants de la génération de la décolonisation, dont l'un des plus actifs est une femme.

Mon article laisse de côté plusieurs questions, comme celle de l'adaptation de ces jeunes femmes à la vie en France, celle de parcours complexes, avec des changements de filières, ou celle d'éventuels échecs dans les études. Les documents consultés donnent quelques renseignements sur chacun de ces points. Un travail plus approfondi exige l'exploration d'autres sources. Mon propos était de revenir sur l'un des centres d'intérêt de Françoise et, comptant sur le renouvellement des générations d'historien(ne)s, de suggérer des pistes que j'estime prometteuses.

### Bibliographie

- ALY DIENG A., *Les premiers pas de la Fédération des Étudiants d'Afrique Noire en France (FEANF) (1950-1955) (de l'Union Française à Bandoeng)*, Paris, L'Harmattan, 2003, 374 p.
- AYACHE S., *Raombana l'historien (1809-1855) : Introduction à l'édition critique de son œuvre*, Fianarantsoa, Ambozontany, 1976, 509 p.
- ESOAVELOMANDROSO-RAJAONAH F., « Langue, culture et colonisation à Madagascar : malgache et français dans l'enseignement officiel (1916-1940) », in *Omalysy Anio*, n° 3-4, 1976, p. 105-165.
- EVOUNA C., *Les étudiants malgaches en France du lendemain de la Seconde Guerre mondiale à l'indépendance de Madagascar*, mémoire de maîtrise, Université de Paris 7, 2000, 105 p. multig.
- GOGUEL A.-M., *Aux origines du mai malgache. Désir d'école et compétition sociale (1951-1972)*, Paris, Karthala et Agence universitaire de la Francophonie, 2006, 378 p.
- GUIMONT F., *Les étudiants africains en France (1950-1965)*, Paris, L'Harmattan, 1997, 333 p.
- HÜBSCH B., « Difficultés des missions catholiques à Madagascar (1820-1861) », in B. Hübsch (dir.), *Madagascar et le christianisme*, ACCT, Ambozontany et Karthala, Antananarivo et Paris, 1993, p. 241-255.
- MAINTIMOLALY AEOM, *Diam-penin'ny mpianatra malagasy tany Frantsa nanomboka ny taona 1934*, Antananarivo, Tsipika, 2007, 194 p.
- PERVILLÉ G., *Les étudiants algériens de l'Université française (1880-1962). Populisme et nationalisme chez les intellectuels musulmans algériens de formation française*, Centre de recherches et d'études sur les sociétés méditerranéennes, Éditions du CNRS, 1984, 333 p.

---

100. *Maintimolaly*, littéralement, « ceux noircis par la suie », comme des marmites ayant fait un long usage, c'est-à-dire les anciens.

- RAISON-JOURDE F. & RANDRIANJA S. (dir.), *La Nation malgache au défi de l'ethnicité*, Paris, Karthala, 2002, 443 p.
- RAJAONAH F., *Élites et notables malgaches à Antananarivo dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle*, thèse d'État, Université de Lyon II, 1997, 1082 p. multigr.
- , « Être étudiant malgache en métropole à l'avènement de l'indépendance. L'Association des étudiants d'origine malgache de 1947 à 1960 », in *Afrika Zamani*, n° 13-14 (à paraître).
- RAKOTOVAO R., *Anarandray et tanindrazana. L'identité des migrants betsileo en Imerina (1895-1960)*, thèse d'Histoire, Université de Paris Diderot, 2008, 393 p.
- RALIBERA D. sy ny Vaomieran'ny Tantara FJKM Ambavahadimitafo, *Ny zara fanompoako voatendrinao*, Antananarivo, Éditions SME, 2005, 352 p.
- RANTOANDRO G., « Hommes et réseaux malata de la côte orientale de Madagascar à l'époque de Jean-René (1773-1826) », in *Annuaire des Pays de l'Océan Indien*, XVII, 2001-2002, p. 103-121.



## Table des matières

<b>Remerciements</b> .....	<b>5</b>
<b>Introduction</b>	
<i>Didier Nativel et Faranirina V. Rajaonah</i> .....	<b>7</b>
<b>Bibliographie de Françoise Raison-Jourde</b> .....	<b>15</b>

### PREMIÈRE PARTIE

#### ENTRE MALGACHES ET VAZAHA

<b>1. « Étrangère et pourtant parente ». Singularités du parcours de Françoise Raison-Jourde, historienne de Madagascar</b> <i>Didier Nativel</i> .....	<b>27</b>
<b>2. Françoise Raison-Jourde, pilier (<i>andry</i>) de la maison Histoire franco-malgache</b> <i>Gérard Roy</i> .....	<b>55</b>
<b>3. Les <i>Vazaha</i> en route vers Tananarive : récits de voyage et appréhension de l'altérité au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle</b> <i>Dominique Bois</i> .....	<b>79</b>
<b>4. Un photographe des années Gallieni à Fianarantsoa. Le capitaine Sénèque</b> <i>Claude Bavoux</i> .....	<b>97</b>
<b>5. L'évolution du rapport à la mort et à sa représentation dans les faire-part de décès et la presse à Madagascar entre 1890 et 1940 : étude du fonds Mithridate</b> <i>Soline Astier</i> .....	<b>119</b>
<b>6. Paroles et gestes en Imerina : quelques éléments d'éthologie humaine à Madagascar</b> <i>Malanjaona Rakotomalala</i> .....	<b>139</b>
<b>7. <i>Malagasin'Andafy</i>-France : identités, réseaux et pratiques</b> <i>Jean-Claude Rabeherifara</i> .....	<b>151</b>

## DEUXIÈME PARTIE

## MÉDIATEURS DU RELIGIEUX EN CONTEXTE DE MUTATIONS

8. **Rabai, à la croisée des chemins : l'engagement missionnaire au combat pour la libération des esclaves (côte est-africaine, 1840-1907)**  
*Marie-Pierre Ballarin*..... 183
9. **Christianisme et société dans l'Est d'Antananarivo au XIX<sup>e</sup> siècle : les baptêmes à la paroisse d'Ambohipo**  
*Gabriel A. Rantoandro* ..... 199
10. **L'évangélisation vue de près. Archives, ethnologie, histoire**  
*Sophie Blanchy* ..... 227
11. **La place et les pratiques des devins-guérisseurs dans le Sud-Est de Madagascar**  
*Philippe Beaujard*..... 259
12. **Récits de séjours non-éternels. La mort fugitive comme voie d'accès à la médiation à Madagascar (possession, prédication)**  
*Thomas Mouzard et Noël J. Gueunier*..... 287
13. **Le rôle des églises évangéliques dans la dérégulation et la recomposition du champ chrétien à Tananarive**  
*Lucile Jacquier-Dubourdiou*..... 353

## TROISIÈME PARTIE

## SOURCES DE LÉGITIMITÉ ET MISES À L'ÉPREUVE DU POUVOIR

14. **L'autochtonie n'est plus ce qu'elle était : la société de l'Ouest malgache « en plein chambardement »**  
*Suzanne Chazan-Gillig et Dera Haidaraly* ..... 383
15. **The History of Sovereigns in Madagascar : New Light from Old Sources**  
*Stephen Ellis* ..... 405
16. **Du *Hasina* à la confiance en histoire politique de Madagascar**  
*Solofo Randrianja*..... 433
17. **Aux origines des *Zwam* : les jeunes des bas quartiers de Tananarive de l'entre-deux-guerres jusqu'à 1972**  
*Jean-Roland Randriamaro* ..... 463
18. **Rumeurs et présages à Kumasi à la veille de l'effondrement de l'Empire asante (1871-1873)**  
*Claude-Hélène Perrot*..... 479

## QUATRIÈME PARTIE

## DISCOURS SUR LE GENRE, ITINÉRAIRES DE FEMMES

19. **Les bâtards d'Hermès et d'Aphrodite : singularités du sexe et curiosité médicale dans la France fin de siècle**  
*Gabrielle Houbre*..... 501
20. **Images des Africaines, vues d'ailleurs et vues d'Afrique**  
*Catherine Coquery-Vidrovitch*..... 513
21. ***Lasa Modely* : Representational Loops and Uneven Social Change in Tamatave, Madagascar**  
*Jennifer Cole* ..... 521
22. **Métiers de femme, métiers d'homme ? Sierra Leonais et Sierra Leonaises à Conakry dans l'entre-deux-guerres**  
*Odile Goerg*..... 543
23. **Filles et garçons face à l'école dans l'Androy (1910-2007)**  
*Marie-Christine Deleigne*..... 569
24. **Femmes malgaches en France (1945-1960)**  
*Faranirina V. Rajaonah* ..... 595