



**HAL**  
open science

# Nation et fihavanana, l'institution cléricale du social dans le champ politique malgache postcolonial

Didier Galibert

► **To cite this version:**

Didier Galibert. Nation et fihavanana, l'institution cléricale du social dans le champ politique malgache postcolonial. *Revue historique de l'océan Indien*, 2005, Dynamiques dans et entre les îles du Sud-Ouest de l'océan Indien : XVIIe-XXe siècle, 01, pp.434-441. hal-03412305

**HAL Id: hal-03412305**

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-03412305v1>

Submitted on 3 Nov 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Nation et fihavanana : l'institution cléricale du social dans le champ politique malgache postcolonial

Didier Galibert

Université de La Réunion

L'institution cléricale du social désigne la définition d'une idéologie officielle du lien social sous l'impulsion des principales Églises chrétiennes de Madagascar, dans un contexte international et national repérable à partir de la fin des années quatre-vingt. À l'échelle internationale, le champ politique postcolonial est bousculé par la fin de la guerre froide, la montée en puissance des institutions de Bretton Woods en fonction même du creusement des difficultés macroéconomiques des États postcoloniaux, la position de faiblesse de l'ancienne puissance coloniale dans le processus de globalisation de l'information. À l'échelle nationale, ces facteurs extérieurs coïncident avec le recul de la capacité mobilisatrice de l'idéal importé de la modernité politique européenne<sup>1</sup>, reposant sur la séparation du politique et du religieux et sur la souveraineté du sujet individuel créateur de droit, compte tenu du désenchantement populaire affectant les modalités successives de mise en œuvre de ce droit, ainsi que de la modalité autoritaire des pouvoirs exercés au quotidien par les agents de l'État, particulièrement en milieu rural. Au cours des dernières années de la Deuxième République, la société malgache est confrontée à une crise du politique traduite par une perte de sens de l'État. Il s'agit de remettre en conformité l'ordre des hommes et celui des choses, en accord avec la complexité culturelle issue du contact avec les Occidentaux.

On évoquera ici l'émergence d'une théorie nationale des rapports sociaux, d'où découlent les formes légitimes de l'action politique entre Malgaches et, secondairement, entre Malgaches et étrangers. Cette théorie se situe au point de convergence entre l'effet de la décolonisation sur la théologie et les stratégies d'évangélisation d'une part, la recrudescence d'un besoin de sécurité et de sens d'autre part, parallèlement à la dégradation des indicateurs socio-économiques et à la captation de souveraineté impliquée par les modalités de l'ajustement structurel. Le processus sous-tendu par l'institution cléricale du social s'inscrit dans un champ politique transnational qui introduit de nouveaux acteurs collectifs dans l'arène politique nationale. Il ne remet en cause ni la forme républicaine du pouvoir, ni le principe de représentation. Pour autant, il se démarque de la modernité politique européenne par le caractère communautaire de la citoyenneté et le rejet *de facto* de la sécularisation du lien politique.

La réinterprétation du modèle européen de la nation politique est un travail de clercs, théologiens et responsables pastoraux des Églises placées au centre du champ religieux<sup>2</sup>, compte tenu du nombre de leurs fidèles et du volume de leurs engagements

1. Voir en particulier M. Barbier, *La Modernité politique*, Paris, PUF, 2000, p. 120-161.

2. Il s'agit des quatre Églises suivantes : *Fiangonana Loterana Malagasy* / Église luthérienne malgache (FLM) ; *Fiangonan'i Jesoa Kristy eto Madagasikara* / Église de Jésus-Christ à Madagascar (FJKM). L'Église nationale anglicane – *Ekleisia Episkopaly Malagasy* / Église épiscopale malgache (EEM) – compte beaucoup moins de fidèles que les précédentes. On ajoutera l'Église catholique apostolique romaine / *Eglizy Katolika Apostolika Romanina* (ECAR).

sociaux et économiques, par le truchement d'ONG caritatives ou de notables revendiquant leur identité idéologique et institutionnelle. Elle se présente sous les espèces de ce que Jean-François Bayart nomme l'illusion identitaire<sup>3</sup> : moins que d'une indigénisation de la nation à l'aune d'une hypothétique tradition malgache immémoriale et en dehors de l'histoire, il s'agit d'une libre acculturation<sup>4</sup> du politique appuyée sur l'antériorité de l'évangélisation par rapport à la conquête et, dans une certaine mesure, sur la christianisation officielle de la monarchie merina à partir de 1869. Ce qui est en jeu sans pour autant être revendiqué, c'est moins la fidélité au passé que la liberté de l'invention culturelle à partir des catégories et des valeurs d'un patrimoine composite et ambivalent<sup>5</sup>, fourni dans un même mouvement par la mémoire de l'histoire politique précoloniale, par celle des combats de la décolonisation, par la permanence enfin des références livresques de la modernité politique importée. On s'interrogera ici sur les formes politiques et les valeurs de cette acculturation.

L'institution cléricale du social se présente comme un humanisme organisé autour de l'idée-valeur<sup>6</sup> du fihavanana, considéré comme le principe de base de toute vie collective à Madagascar, au point de constituer le référent idéologique de l'État-nation. Cette vision du social est aujourd'hui communément admise dans la société malgache, dans laquelle elle est véhiculée aussi bien par les discours politiques et les prêches que par les médias. À une échelle plus modeste - compte tenu de la faiblesse de leur tirage - on la rencontre également dans les manuels scolaires de publication récente<sup>7</sup>. Il ne s'agit nullement de nier le caractère central du fihavanana, présent sous des appellations diverses dans l'ensemble des sociétés établies dans les frontières de l'État malgache postcolonial<sup>8</sup>, mais d'en souligner le caractère évolutif à l'intérieur de l'histoire culturelle et politique récente. Tel qu'il peut être saisi par les travaux effectués en milieu rural par les chercheurs malgaches ou étrangers, le fihavanana de la tradition apparaît comme un code de non-agression à l'usage des « autres qui comptent », pour reprendre l'heureuse formule utilisée par Louis-Paul Randriamarolaza<sup>9</sup>, lesquels ne se confondent jamais avec la société globale. Celle-ci, au demeurant, ne coïncide pas toujours dans l'univers cognitif des populations avec l'ensemble des ressortissants de l'État malgache. En d'autres termes, les « autres qui comptent » se définissent par rapport à ceux qui ne comptent pas, non pas par rapport à une nature universelle de l'humain. Au-delà des champs de la parenté, de la co-résidence et des relations à plaisanterie, compliqués des barrières entre les ordres sociaux, il y avait dans presque toutes les sociétés de Madagascar la machine symbolique des monarchies sacrées, pourvoyeuse d'ordre et de fécondité.

La définition d'une théologie du contrat social est un enjeu officiel des Églises, commun à toutes celles qui se définissent comme des communautés de destin

3. Voir J.-F. Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, p. 46-53.

4. Voir en particulier R. Bastide, *Le Prochain et le lointain*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 135-241.

5. Sur l'ambivalence des représentations politiques dans le mouvement anticolonialiste malgache, voir en particulier S. Randrianja, « La notion de royauté dans le mouvement d'émancipation malgache (1920-1940) », in F. Raison-Jourde (éd.), *Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*, Paris, 1983, Karthala, p. 409-426; J.-R. Randriamaro, *PADESM et luttes politiques à Madagascar*, Paris, 1997, Karthala, p. 137-150.

6. Voir en particulier L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 274 sqq.

7. Voir en particulier F. Ratsimaholy, *Tantara [histoire] en classe de 7eme. Programme officiel 2000-2001*, Tananarive, 2002, p. 10-15.

8. Voir en particulier P. Ottino, *Les Champs de l'ancestralité à Madagascar*, Paris, Karthala, 1998, p. 34.

9. Voir L. P. Randriamarolaza, « Madagascar au XXI<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup> – Le défi de l'avenir : le lien social en milieu malgache actuel », *L'Express de Madagascar* du 3 avril 1999, p. 8.

placées au cœur de la société, et non comme la juxtaposition de « sujets de Dieu », pour reprendre l'appellation retenue par un numéro récent de *Politique africaine*<sup>10</sup>, c'est-à-dire des individus recherchant avant tout une exit option, en trouvant les moyens d'affirmer leur liberté à l'écart des contraintes communautaires admises par le sens commun dans les différentes sociétés de Madagascar. La critique sociale a aujourd'hui reculé sur les campus universitaires par rapport à ce qu'elle fut dans les années 70 et 80, du fait de la précarité matérielle des personnels et des étudiants, du chevauchement des positions administratives et politiques et de la dépendance globale vis-à-vis des bailleurs de fonds étrangers. La position des clergés est différente : délivrés de la contrainte matérielle et peu soumis au fanjakana<sup>11</sup>, ils jouissent d'une plus grande liberté par rapport à l'État et ne sont pas assujettis aux contraintes et aux régularités caractérisant les relations culturelles extérieures. Pour autant, ils ne constituent pas un groupe de sujets exerçant librement leur libre-arbitre individuel, conformément au modèle européen de la société civile. La production idéologique du politique est ainsi encadrée par une double logique, communautaire et disciplinaire, dont le point d'équilibre est défini par le dispositif de pouvoir<sup>12</sup> propre à chaque Église.

L'organisation synodale des Églises luthérienne et réformée privilégie une logique représentative et nationale, mais elle agit dans un cadre théologique compatible avec celui des instances délibératives du Conseil oecuménique des Églises<sup>13</sup> et des nouvelles institutions transnationales d'évangélisation, telles que la CEVAA<sup>14</sup> et les organismes missionnaires des Églises luthériennes américaine et norvégienne<sup>15</sup>, qui fournissent les moyens financiers des déplacements extérieurs et contribuent à définir les orientations théologiques légitimes. Conformément à sa logique institutionnelle, l'Église catholique romaine applique pour sa part le programme théologique et liturgique défini par la Constitution pastorale du Concile Vatican II. Selon les Églises, le mot d'ordre généralisé d'inculturation désigne donc des modalités différentes d'une même acculturation du christianisme : processus dans le premier cas, planification centralisée dans le second. Il demeure que la distinction se résout dans une référence commune au cadre de l'État-nation et à la logique de valorisation de traditions présentées comme immémoriales et fondatrices, ainsi que dans la convergence politique des Églises. On soulignera que les institutions religieuses transnationales ont conservé un regroupement géopolitique postcolonial associant l'État malgache à ceux de l'Afrique subsaharienne, ainsi que la création, comme dans beaucoup de pays d'Afrique et à peu près au même moment, d'une structure nationale de concertation et d'action. Le travail théologique malgache est largement déterminé par son inscription dans un champ intellectuel plus large au sein duquel il occupe une position périphérique, mais se présente comme un traditionalisme national.

10. Voir R. Marshall-Fratani, D. Péclard, « Introduction au thème : la religion du sujet en Afrique », *Les sujets de Dieu. Politique africaine*, coordonné par R. Marshall-Fratani et D. Péclard, n° 87, octobre 2002, p. 5-19.

11. Il s'agit ici de l'administration étatique.

12. Sur la notion de dispositif de pouvoir, voir M. Foucault, « Cours du 14 janvier 1976 », in *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 1994, vol. 3, texte n° 194.

13. Conseil oecuménique des Églises : organisation internationale rassemblant 342 Églises en 2004, principalement protestantes (l'Église catholique romaine y a un statut d'observateur) ; son siège est à Genève.

14. CEVAA : Communauté Évangélique d'Action Apostolique. Fondée en 1971, elle s'est substituée aux sociétés missionnaires et coordonne l'action des Églises réformées dans les pays du Sud. Son Secrétariat exécutif est à Montpellier.

15. Les Églises luthériennes étrangères – *Evangelical Lutheran Church in America* et *Det Norske Misjonsselskap* [mission norvégienne] – entretiennent des relations bilatérales avec l'Église luthérienne malgache.

La thèse de théologie du Frère Hilaire Raharilalao<sup>16</sup>, provincial de la Congrégation des Frères des Écoles chrétiennes, est actuellement le travail théorique le plus abouti sur une institution chrétienne du lien social à Madagascar. Ce texte s'attache à mettre en exergue un « *Fihavanana-avec-Dieu* »<sup>17</sup> construit sur une lecture universalisante du code de non-agression propre aux relations à l'intérieur de la parenté. L'idée-valeur du fihavanana n'est plus une ligne de conduite déterminée par la volonté souveraine de ces olona tsy hita maso / vivants invisibles que sont les ancêtres – non pas tant les ancêtres en général que ceux d'Ego –, mais « *un mode spécifique d'être au monde* »<sup>18</sup>, c'est-à-dire une philosophie morale dictée par la conscience d'une unité de la création. Cette réinterprétation de la tradition fait l'économie d'une réflexion sur le caractère hiérarchisé des sociétés traditionnelles malgaches. Elle expose les lignes de force d'une idéologie officielle de la citoyenneté, moins comme contrat social que comme reconnaissance d'un projet de salut collectif.

Le préambule de la Constitution de la Troisième République fournit une traduction institutionnelle de cette recomposition du lien politique autour de la réinvention du fihavanana, comme l'atteste l'affirmation initiale de son préambule, proclamant le « *dynamisme de ses valeurs éthico-spirituelles et socio-culturelles* [celles du peuple malgache], *notamment le 'fihavanana' et les croyances au Dieu Créateur* »<sup>19</sup>. Il ne s'agit plus, pour l'État, de surveiller la conformité des conduites en fonction d'un ordre cosmique préétabli, encore moins de régler l'exercice du libre-arbitre des individus citoyens, mais d'appliquer une théorie morale dont les principes découlent de la valeur transcendante de ce fihavanana transformé. Qu'il s'agisse des interventions ecclésiales, des discours ou de la presse, auxquels on ajoutera les échanges chargés d'affect du quotidien, on distinguera trois idées-valeurs définissant à la fois une vision du social et un programme idéal de l'action politique, énoncées par les mots fahamarinana, fahamasinana et firaisan-kina. Si les textes contemporains en français traduisent tous ce dernier mot par « solidarité », le sens des deux précédents est plus complexe. Dans les textes politiques et les articles de presse en français, fahamarinana est traduit préférentiellement par le mot « justice », cependant que fahamasinana est assimilé à la « vertu » d'un leadership conforme à l'État de droit.

Les mots fahamarinana et fahamasinana sont courants dans le vocabulaire biblique : accolé à un adjectif, le préfixe faha- introduit la généralisation d'une qualité, propre à exprimer l'abstraction. Dans les usages du culte et de la Bible, fahamarinana exprime simultanément les notions de justice et de vérité, là où le français utilise deux termes distincts. Le mot désigne non pas l'adéquation rationnelle avec une norme ou avec la perception de la réalité, mais une mise en conformité du réel avec une parole divine qui se substitue ici à celle des ancêtres, évincés de leur rôle de gardiens souverains de l'ordre cosmique préétabli (lahatra). Le sens politique actuel, quant à lui, s'impose par les prêches, la presse religieuse et les déclarations publiques des institutions ecclésiales telles que les résolutions des synodes, les lettres de tel prélat particulier ou de la Conférence nationale des évêques de Madagascar, enfin les com-

16. Voir H. A.-M. Raharilalao, *Église et fihavanana à Madagascar. Une herméneutique malgache de la Réconciliation chrétienne selon saint Paul*, Fianarantsoa, Ambozontany, 1991, 447 p.

17. *Ibid.*, p. 321-350.

18. *Ibid.*, p. 187.

19. Voir *Lalampianorenan'ny Repoblikan'i Madagasikara* / Constitution de la République de Madagascar, Antananarivo, Foi et justice, 2000, p. 7.

muniqués du FFKM (Fiombonan' ny Fianganana Kristianina eto Madagasikara/Conseil des Églises chrétiennes de Madagascar<sup>20</sup>). À l'issue de son premier congrès national du 4 au 8 août 1982, à Antsirabe, ce dernier publie des Résolutions dans lesquelles il définit une synthèse de la refondation du politique dans la société malgache, en fonction de l'idée-valeur d'un fihavanana institué par les Églises représentées en son sein<sup>21</sup>.

Cette charte de l'opposition à la Deuxième République opère une translation de l'« inculturation » du christianisme vers le champ politique, par la définition d'une démocratie soi-disant endogène à partir d'une reconstruction humaniste de la tradition. Il s'agit d'une logique d'emboîtement, reposant sur des innovations idéologiques présentées comme autant de prolongements providentiels de la culture pré-chrétienne. Le respect d'un fihavanana reconstruit et d'un fahamarinana dans lequel la volonté de tels ancêtres particuliers se voit remplacer par celle d'un Dieu attentif au bien-être et à la liberté de tous les hommes conduit à la défense du principe de représentation et des libertés publiques. Cet enchaînement de nouveautés fait l'impasse sur le caractère déterminant du principe de hiérarchie et substitue la volonté des représentants de la nation à celle de ces héros culturels que sont les souverains traditionnels, tels qu'ils sont décrits dans les récits issus des campagnes de collecte de la tradition orale. La liberté d'innover est là encore revendiquée sous les espèces de la tradition, avec l'appui d'un proverbe : « *hatao voankazo an'ala ireny rehetra ireny, ka ny mamy hate-lina, fa ny mangidy haloa / tout cela est à prendre comme les fruits de la forêt ; il faut avaler ce qui est doux et recracher ce qui est amer* »<sup>22</sup>.

Fahamasinana désigne, dans son sens premier, la vertu efficace d'un être ou d'un objet consacré, c'est-à-dire investi d'une propriété surnaturelle. En juxtaposition dans le langage biblique avec le mot fahamarinana, fahamasinana adopte son sens dérivé de « sainteté » et constitue en quelque sorte la réalisation de l'intention axiologique dénotée par fahamarinana : tout ce qui est conforme à la volonté de Dieu, telle qu'elle est connaissable par sa parole, est investi d'une efficacité surnaturelle et implique le respect. Son emploi dans le vocabulaire politique est toutefois différent de celui de fahamarinana : utilisé dans les prêches et dans les célébrations œcuméniques intégrées à l'action politique, fahamasinana n'est pas usité dans les prises de position publiques du FFKM, volontairement plus évasives dans la définition de l'action politique que dans celle de la légitimité de l'État. La popularité d'une exigence de « sainteté » des actes politiques, dénote le maintien d'un cadre cognitif dans lequel ceux-ci sont englobés dans une lecture religieuse binaire de la réalité. Tout événement constitue la dramatisation d'un jeu de forces invisibles et antagonistes, dans une opposition entre Dieu et Satan venant se substituer à celle, traditionnelle et ambivalente, des interventions des ancêtres et des esprits du lieu.

Firaisan-kina appartient par contre pleinement au vocabulaire du FFKM, bien que son emploi soit beaucoup moins répertorié que celui de fahamarinana, qui fait figure de slogan fédérateur. Son premier emploi dans un texte de l'organisation

20. Le logo du FFKM – la barque de l'apôtre Pierre dans laquelle est plantée une croix – est strictement identique à celui du Conseil œcuménique des Églises.

21. Texte publié en version bilingue. Voir [ANONYME] *Ny Fianganana eo amin'ny fiaraha-monina eto Madagasikara / Église et société à Madagascar*, vol. 3, Antananarivo, Foi et Justice, s. d., p. 123-143.

22. Voir [ANONYME], *Ny Fianganana eo amin'ny fiaraha-monina eto Madagasikara / Église et société à Madagascar*, vol. 2 (1960-1975), Antananarivo, Foi et Justice, 1990, p. 97 [version en malgache] et p. 137 [version en français].

peut être daté de la publication, le 11 avril 1982, d'un message intitulé en français « Répondre avec justesse aux aspirations du peuple »<sup>23</sup>, dans lequel le mot est utilisé dans son sens premier de convergence des efforts en vue d'atteindre un objectif commun. Il s'agit cette fois d'appliquer à la Cité terrestre le principe d'égalité entre les créatures, comme le laisse entendre également ce passage de la Résolution finale du Synode catholique national tenu à la veille de la proclamation de la Deuxième République, tout imprégné de l'esprit de la théologie de la libération : « [...] *le Christ a indiqué par son exemple que seuls les pauvres sauvent les pauvres* »<sup>24</sup>. Malgré sa tonalité plus militante, cette position est en conformité avec celle du Concile Vatican II (1962-1965) et de l'assemblée synodale des évêques d'Afrique (1994) en ce qui concerne l'Église catholique romaine, avec celle du Conseil œcuménique des Églises pour ce qui est de l'ensemble des grandes Églises protestantes représentées dans le FFKM. Elle inscrit plus clairement l'institution cléricale du social dans la logique d'une idéologie officielle du changement culturel largement impulsée à partir de ces « institutions sociales globales » que sont les organisations religieuses transnationales.

Le travail théologique consécutif aux indépendances s'inscrit dans la logique d'une implication croissante des Églises dans l'action politique en fonction de l'impact social de la « politique du ventre »<sup>25</sup> et des restrictions budgétaires liées à l'ajustement structurel. Cette implication introduit un effet de champ exogène sur la vie politique, traduit par des interventions institutionnelles des Églises et par un registre global d'énonciation du politique, en fonction d'un maillage transnational des réseaux ecclésiastiques plaçant le champ politique malgache à la périphérie de l'Afrique subsaharienne. Il s'agit là d'une continuité majeure avec la géopolitique coloniale des îles du Sud-Ouest de l'océan Indien.

Le travail théologique mené par les Églises est sous-tendu par une vision strictement prophétique de leur rôle social. Au cours de la période initiale de lutte contre la Deuxième République, celles-ci se cantonnent à un rôle d'énonciation et de coordination de la contestation idéologique, traduit par l'organisation, à l'initiative du FFKM, des deux Conférences nationales des 16-19 août et 5-9 décembre 1990. La revendication d'un État de droit d'orientation libérale y est énoncée sur le mode allégorique par le recours au parallèle biblique de l'Exode<sup>26</sup> : « *Ento miakatra ity firenena ity / Fais monter ce peuple* »<sup>27</sup>. Ce rôle prophétique s'appuie sur des cellules de réflexion et des groupes d'animation paroissiale et de prière inégalement institutionnalisés, dont la diversité est un gage de pénétration dans tous les espaces sociaux christianisés.

Le Komitim-pirenena manara-maso ny fidianana / Comité National pour l'Observation des Élections (KMF / CNOE) est formé publiquement le 27 février 1989, à la veille de l'élection présidentielle du 12 mars de la même année. Regroupant des syndicalistes chrétiens, des enseignants et des cadres dans un esprit de collaboration œcu-

23. Voir [ANONYME], *Ny Fiangonana eo amin'ny fiaraha-monina eto Madagasikara / Église et société à Madagascar*, vol. 3 (1975-1989), Antananarivo, Foi et Justice, s. d., p. 106-109.

24. *Ibid.*, p. 24.

25. Voir J.-F. Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989, 439 p.

26. La référence à l'Exode est également au centre de la mobilisation démocratique contemporaine des Églises d'Afrique orientale anglophone. Voir H. Maupeu, « Les Églises et la transition démocratique au Kenya » in M. Esoavelomandroso, G. Feltz (éds), *Démocratie et développement. Mirage ou espoir raisonnable ?*, Actes du colloque international sur « Pouvoirs et États dans l'histoire de Madagascar et du Sud-Ouest de l'océan Indien (Antananarivo, 6-12 mai 1992) », Paris, Karthala / Omaly sy Anio, 1995, p. 307.

27. Voir Exode, 33, 12.



ménique, il constitue, à titre officieux, l'intellectuel collectif du FFKM, dont la quasi-totalité des dirigeants ouvrent le Séminaire national d'Ifafy<sup>28</sup> par une cérémonie de prière. Formés à l'étranger et voyageant dans les États d'Afrique subsaharienne et dans ceux d'Europe occidentale et d'Amérique du Nord, ses membres se réfèrent volontiers à la recherche africaniste occidentale, sans égard pour ce que Paul Ottino appelait « l'idéologie 'indonésienne' »<sup>29</sup> appliquée aux sociétés actuelles de Madagascar, si prégnante dans d'autres cercles de la capitale. On citera à cet égard Madeleine Ramaholimihaso, membre fondatrice du CNOE et figure du refus de la « grande falsification » postcoloniale, pour reprendre la formule de la politiste Béatrice Hibou<sup>30</sup>. Le discours de Madeleine Ramaholimihaso s'énonce dans le registre de l'injonction, qui est identique à celui de la prédication : « [...] il serait instructif de lire l'analyse donnée dans un ouvrage intitulé *L'État en Afrique*, de Jean-François Bayart [...]. Même si Madagascar n'est pas cité dans cet ouvrage, je suis frappée, quand je circule en Afrique pour des raisons professionnelles ou dans le cadre de l'Église, de constater que dans nos pays [...], l'usage du pouvoir politique pour accaparer les richesses [...] tend à se généraliser »<sup>31</sup>.

L'entrée des Églises dans l'arène politique n'était pas inscrite dans le projet théologique initial d'institution globale du social. Elle est effective à partir du moment où il ne s'agit plus seulement de stigmatiser un pouvoir, mais encore de contribuer à lui en substituer un autre ou de fournir à ce nouveau pouvoir des occasions de mettre en scène sa légitimité. La Convention du 31 octobre 1991<sup>32</sup> ne fait pas seulement du FFKM un acteur du champ politique ; elle lui concède une compétence législative en ce qui concerne l'organisation de l'État. La rencontre se tient à l'initiative du FFKM, dont les représentants – en l'espèce les chefs des quatre Églises membres – sont signataires de l'accord. Celui-ci stipule que les nouvelles institutions, soit la Haute Autorité de l'État (HAE) et le Comité pour le redressement économique et social (CRES), se constitueront « sous la responsabilité et la direction » du FFKM, qui en est un partenaire officiel : celui-ci assure en effet le secrétariat général de la HAE et participe de jure à la désignation des membres du CRES. Le FFKM est chargé d'organiser le Forum National et les rencontres préparatoires en vue de l'élaboration de la nouvelle Constitution et du nouveau code électoral. Une loi intègre ces dispositions dans le droit constitutionnel malgache<sup>33</sup>.

Cette victoire politique introduit une crise du modèle prophétique défini à partir des années 60. L'unité d'action caractérisant les Églises du FFKM dans la période de lutte contre la Deuxième République, réactivée lors des violences de la crise post-lectorale de décembre 2001 à juillet 2002, ne gomme pas, en effet, les divergences

28. Il s'agit de Mgr Rémi Joseph Rabenirina, archevêque de l'Église anglicane, du pasteur Joseph Ramambosoa, président de l'Église réformée FJKM et du père Adolphe Razafintsalama, président du Bureau du FFKM.

29. Voir P. Ottino, *Les Champs de l'ancestralité à Madagascar*, Paris, Karthala / ORSTOM, 1998, p. 17.

30. Voir B. Hibou, « La grande falsification », in J.-F. Bayart, S. Ellis, B. Hibou (éds.), *La Criminalisation de l'État en Afrique*, Paris, Éditions Complexe, 1997, p. 145-158.

31. Voir M. Ramaholimihaso, « Moralisation de la vie publique. Intervention au colloque organisé à Antananarivo, le 7 avril 1990, par l'Association des Anciens Élèves de l'Institut d'Études Politiques de Paris », *Qui montre le droit chemin communique la vie / Izy manoro lala-mahitsy mamindra aina* [recueil de conférences][ouvrage publié en français], Antananarivo, Foi et justice, 1995, p. 22.

32. Voir « Texte de la Convention du 31 octobre 1991 », *Afrique contemporaine*, n° 163, 3<sup>e</sup> trimestre 1992, p. 56-58 [texte original en français].

33. Loi n° 91-029 du 20 novembre 1991 (*JORDM* du 12.12.91)



théologiques entre les Églises concernant leur implication dans l'exercice du pouvoir, pas plus que la conscience de leur spécificité dans le champ historique malgache. De ce fait, les caractères de l'institution cléricale du social, tels qu'ils ont été exposés ci-dessus, apparaissent moins comme la formule politique d'une idéologie du lien social que comme un compromis opératoire pour la production d'un sens des rapports sociaux, sous réserve d'une refondation plus profonde encore du politique à Madagascar.