

LA BIBLE ET LA CIVILISATION MATERIELLE

par

Louis Paul RANDRIAMAROLAZA

L'ÂME, L'ESPRIT ET LA CHAIR : QUELQUES REFLEXIONS SUR LE MODELE CHRETIEN DE DEVELOPPEMENT A MADAGASCAR (1)

Depuis le temps où les pays occidentaux se sont souciés du sort des pays du

-
- (1) La présente étude n'aurait jamais vu le jour sans le soutien matériel de la *Fikambanana Mampiasa Baiboly Malagasy*, « Société Biblique Malgache », qui en a financé la partie « sur terrain ». Nous lui en savons gré. Nous remercions également les responsables de la *Fiangonana Loterana Malagasy*, « Eglise Luthérienne Malgache », Service du Développement, ainsi que ceux de l'Eglise catholique (Caritas-Madagascar) qui nous ont fourni divers documents relatifs à leurs activités et se sont prêtés avec bienveillance et patience à nos questions. Nos remerciements s'adressent enfin aux responsables de la Ferme-Ecole *Tombontsoa* d'Antsirabe, et aux Moines d'Ambohimanjakarakano-Mahitsy, qui nous ont offert une hospitalité sans réserve et nous ont aidé dans la réalisation de l'enquête. Nous voudrions par ailleurs souligner le fait que cette contribution est le fruit d'un travail en équipe mené par des enseignants et des étudiants de l'UER de Langue et Lettres Malgaches de l'E.E.S. Lettres d'Antananarivo, dont les noms figurent en note 25. Cependant, si des interprétations erronées apparaissent ici ou là dans le texte, elles relèvent de la seule responsabilité de L. P. Randriamarolaza qui en a assuré la rédaction finale. Le présent texte est une version légèrement remaniée de celui qui a été présenté lors du Colloque du 150^e anniversaire de la Bible Malgache en Novembre 1985.

Tiers-Monde dans leur production théorique (2), une étude parlant de «développement» — ce terme suspect pour le vigoureux ethnocentrisme qu'il reflète — peut tomber rapidement dans la banalité. Les études ou écrits concernant les différents «modèles de développement» (classique, néoclassique, socialiste ...), en effet, abondent, et, pour des raisons diverses, il paraît superflu d'en rajouter encore, du moins pour le moment. Notre propos sera donc tout autre, à savoir : nous demander s'il existe un modèle chrétien de développement, et si ce modèle se retrouve à Madagascar, afin de voir comment et pourquoi il s'articule ou non avec le modèle malgache traditionnel (3).

Pour ce faire, nous allons, dans une première section, définir ce que nous appelons «modèle chrétien de développement», pour essayer de le situer parmi les «grands» modèles de développement connus ; ensuite, dans une deuxième section, nous analyserons la façon dont ledit modèle a été appliqué à Madagascar par une Eglise Chrétienne, en l'occurrence la *Fiangonana Loterana Malagasy* (FLM), qui a créé une ferme-école judicieusement nommée *Tombontsoa* (4) ; enfin, dans une troisième et dernière section, nous nous demanderons comment et pourquoi ce modèle chrétien s'articule (ou non) avec le modèle malgache traditionnel de développement, tel que des recherches récentes ont pu le décrire (5).

I. LE MODELE CHRETIEN DE DEVELOPPEMENT : SOLUTION DE CONTINUITÉ ENTRE LE TRADITIONNEL ET LE MODERNE

Deux décades après l'annonce de l'indépendance, que tous les pays anciennement colonisés ont accueillie dans l'effervescence et l'enthousiasme, le

-
- (2) Selon Ayse Bugra-Trak (1985 : 90), l'on peut situer de façon précise le début de cette préoccupation. Il coïncide avec le lancement du terme «développement», dans son sens actuel, c'est-à-dire, à en croire I. Illich (1981), le 10 Janvier 1949, lorsque le Président Truman proclame son *Point Four Program* (cf. I. Illich. *Shadow Work*. Boston: Marion Boyars, 1981).
- (3) Nous utilisons le concept de «traditionnel» dans son sens le plus large, en insistant moins sur la datation chronologique que sur la continuité socio-culturelle. Le mot *traditionnel* réfère donc ici à une appartenance vérifiée et vérifiable aux traditions culturelles locales.
- (4) Le nom *Tombontsoa* signifierait «intérêt(s), privilège(s), plus-value(?)». La ferme-école ainsi appelée est sise à 7 km au Nord de la ville d'Antsirabe sur la R.N. 7. Nous l'avons retenu pour notre étude à cause de son caractère représentatif. Le cas (voisin) du monastère catholique d'Ambohimanjakarano-Mahitsy, à une quarantaine de kilomètres au Nord-Ouest d'Antananarivo, servira de preuve supplémentaire pour notre démonstration, lorsque nous en aurons besoin.
- (5) A titre d'exemples, citons les recherches de L.P. Randriamarolaza sur le vol de bœufs en pays barabe (Antananarivo, 1980) et sur les forgerons *betsileo* (in *Le fer, le riz et le pouvoir politique dans le royaume betsileo du Lalangina*, Thèse de 3^e cycle en Ethnologie-Anthropologie sociale. Paris: EHESS, 1983) et celles de Razafimahefa sur le *hazary* (in *Santatr'asa fandinihana ny amin'ny hazary eo amin'ny riba malagasy*, Mémoire de Maîtrise, Antananarivo: UER de Langue et Lettres Malgaches, 1984).

climat général est plutôt dominé par le pessimisme. Les opérations dites de développement en faveur des pays nouvellement indépendants ont, dans de nombreux cas, échoué sur toute la ligne. Par ricochet, la discipline qui fut chargée de théoriser ces expériences traverse actuellement une crise profonde, et, pour les théoriciens du développement, l'heure est aussi au pessimisme. L'économie du développement se remet donc aujourd'hui en question (6). Certains auteurs — sans doute les plus clairvoyants — n'hésitent même plus à affirmer que le modèle économique néoclassique est inadéquat dans les études sur le développement (7).

D'après A. Bugra-Trak (1985 ; 89), les causes de la crise qui agite l'économie du développement se situeraient au niveau de l'éthique et de la politique du développement elles-mêmes. En d'autres termes, dans toute stratégie de développement des pays du Tiers Monde, l'on aurait davantage à faire à des problèmes de nature non technique qu'à des problèmes techniques (8). D'autres économistes, spécialistes des relations Nord-Sud, comme G.K. Helleiner (1982), d'ajouter que les négociations de ces dernières années sont souvent marquées par un grave défaut de communication entre pays développés et pays sous-développés, donc par l'absence d'un cadre théorique à l'intérieur duquel l'une et l'autre partie peuvent articuler leur argumentation respective. D'où, toujours selon G.K. Helleiner, l'internationalisation d'une approche inadéquate des problèmes du développement et l'impossibilité pour les pays sous-développés de trouver une alternative viable (9). A preuve, à Madagascar, nous avons successivement fait — côté officiel — l'expérience du modèle économique occidental classique sous la colonisation ; ensuite, nous avons essayé le modèle néoclassique pour enfin tenter notre chance du côté du modèle socialiste ; alors que — côté privé — la grande majorité de nos compatriotes appliquent encore contre vents et marées le modèle traditionnel qui fut celui de leurs ancêtres, et que d'autres — de plus en plus nombreux — optent pour le modèle économique proposé par les églises chrétiennes.

Ce bref aperçu des problèmes du développement a pu montrer que ce ne sont pas les modèles¹ élaborés pour résoudre ces derniers qui manquent. Malheureusement, le cadre limité de cette communication ne nous permet pas d'en parler davantage. Aussi, comme annoncé plus haut, concentrerons-nous nos

- (6) cf. W.A. Lewis, «The state of development economics». *American Economic Review* 74: 1-10, 1984 et A. Sen, «Development: which way now?» *Economic Journal* 93: 745-762, 1983.
- (7) cf. A.O. Hirschman, «The rise and decline of development economics», in *Essays in trespassing*. Edited by A.O. Hirschman. London: Cambridge University Press, 1981 ; voir aussi D. Seers. The birth, life and death of development economics. *Development and change* 10: 707-719.
- (8) A. Bugra-Trak, Development Literature and writers from under developed countries: The case of Turkey. *Current Anthropology* 26, 1: 89-102, févr. 1985.
- (9) G.K. Helleiner, editor. *For good or evil: Economic theory and North-South relations*. Toronto: University of Toronto Press, 1982.

réflexions sur le seul modèle chrétien, en priant le lecteur de se référer aux travaux cités au fur et à mesure en notes infrapaginales pour une meilleure connaissance des autres modèles.

Ceci dit, comment se présente le modèle chrétien de développement tel qu'on peut le saisir à travers la Bible ?

La Bible et le modèle chrétien de développement (10)

La plupart des systèmes religieux ou philosophiques actuellement connus reconnaissent que l'homme possède entre autres un corps, lui-même dépendant étroitement de l'environnement naturel pour la satisfaction de ses besoins primaires : nourriture, logement, vêtement, soins médicaux, reproduction ..., les activités fondamentales de l'homme devant tourner — bon gré mal gré — autour de la production des biens nécessaires à la satisfaction de ces besoins primordiaux, de laquelle dépend normalement la satisfaction des autres.

Mais là où les divers systèmes se différencient et s'opposent entre eux, c'est sur l'importance qu'ils accordent au corps et à la satisfaction de ses besoins et sur la manière de les satisfaire. Les sociétés industrialisées modernes considèrent, par exemple, l'accumulation de ces biens matériels dont le corps a besoin comme une fin en soi, tant au niveau individuel qu'au niveau social, alors que, pour d'autres sociétés, la production de ces biens est subordonnée aux institutions sociales, culturelles et politiques. Certains systèmes philosophiques apparentés au courant idéaliste accordent aussi une place importante aux idées, à l'Idée, à l'Esprit, alors que d'autres, rattachés au courant matérialiste, privilégient l'expérience sensible, le corps, la matière (11).

Tel qu'on peut s'en rendre compte à travers la Bible, le Christianisme, quant à lui, reconnaît que l'homme est composé d'un corps (appelé aussi « chair ») et d'un esprit, certaines fois confondu avec l'âme et d'autres fois dissocié de cette dernière. Selon la Bible de Jérusalem (1956), « la chair, en son sens premier, désigne la matière corporelle qui s'oppose à l'esprit; « objet de sensation, particulièrement d'union sexuelle, d'où résultent la parenté et l'hérédité, elle sert ainsi à souligner ce qu'il y a de faiblesse périssable dans la condition humaine et à désigner l'homme dans sa petitesse devant Dieu » (p. 1499, in *Épître aux Romains* 7, 5).

Une tendance à limiter les prérogatives du corps (de la chair) pour développer celles de l'esprit (l'Esprit) se retrouve donc dans le Christianisme. Autrement dit, le corps (la chair) et la satisfaction de ses besoins n'ont pas d'importance en eux-mêmes, mais c'est seulement dans la perspective d'une marche de l'homme vers

(10) Nous utilisons dans le cadre de cette communication la traduction française de l'École Biblique de Jérusalem, Paris : Editions du Cerf, 1956.

(11) En fait, les choses ne sont pas aussi simples. Une telle présentation relève d'un à priori méthodologique, découlant du fait qu'il est très difficile de repérer un système foncièrement idéaliste ou foncièrement matérialiste.

l'Esprit qu'ils ont un serfs. A ce propos, le Christianisme conseille un abandon total à la Providence pour la satisfaction des besoins les plus immédiats du corps (nourriture, logement, vêtement ...): « Cherchez d'abord le Royaume et sa justice, et tout cela vous sera donné par surcroît » (*Mathieu 6, 24-34*: 1297), même si, par ailleurs, il reconnaît ce que Dieu a dit au premier homme: « Parce que tu as écouté la voix de ta femme et que tu as mangé de l'arbre dont je t'avais interdit de manger, maudit soit le sol à cause de toi ! A force de peine tu en tireras subsistance tous les jours de ta vie. Il produira pour toi épines et chardons et tu mangeras l'herbe des champs. A la sueur de ton visage tu mangeras ton pain, jusqu'à ce que tu retournes au sol, puisque tu en fus tiré. Car tu es glaise et tu retourneras à la glaise » (*Genèse, 3, 17-19*, pp. 11-12).

L'application la plus parfaite de cette doctrine est l'ascétisme chrétien ou le monachisme occidental, qui dérive de l'ascétisme en usage dans les grandes religions orientales (Hindouisme, Bouddhisme ...). Cependant, d'après Max Weber(12), « en son principe, la vie monacale s'était affranchie, dès la règle de Saint Benoît, de la fuite arbitraire du monde et de la virtuosité dans la torture de soi-même; elle s'en était libérée davantage chez les Clunisiens, davantage encore chez les Cisterciens, et enfin de façon absolue chez les Jésuites. L'ascétisme était devenu une méthode de conduite rationnelle visant à surmonter le *status naturae*, à soustraire l'homme à la puissance de ses instincts, à le libérer de sa dépendance à l'égard du monde et de la nature, afin de le subordonner à la Suprématie d'une volonté préméditée et de soumettre ses actions à un contrôle permanent et à un examen consciencieux de leur portée éthique (nous soulignons). Objectivement, il entraînait ainsi le moine à devenir un ouvrier au service du royaume de Dieu, tout en assurant — subjectivement — le salut de son âme. Ce contrôle actif de soi-même, but des *exercitia* de Saint-Ignace, et en général des vertus monacales les plus hautes, constituait d'autre part l'idéal pratique majeur du puritanisme » (1964: 147).

A propos de l'ascétisme puritain, le même auteur affirme que « comme toute forme d'ascétisme « rationnel », il travaillait à rendre l'homme apte à affirmer face aux « émotions », ses « motifs permanents », au premier chef ceux que cet ascétisme lui inculquait. Il s'efforçait de lui inculquer une « personnalité », au sens formel et psychologique du terme. Contrairement à bien des idées répandues à ce sujet, il s'agissait de rendre l'homme capable de mener une vie alerte et intelligente ...; tâche la plus urgente: anéantir l'ingénuité de la jouissance instinctive et spontanée; moyen le plus puissant: mettre de l'ordre dans ses conduites individuelles. Points décisifs qui se trouvent exprimés aussi bien dans les règles du monachisme catholique que dans les principes du comportement calviniste. Pour l'un comme pour l'autre, la puissance d'expansion universelle repose sur cette saisie méthodique de l'individu tout entier » (*ibid*: 148-149)

(12) M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. de l'Allemand par J. Chavy. Paris: Plon, 1964.

Mais c'est avec la Réforme de Luther, et sa notion de *beruf*, « vocation ou tâche imposée par Dieu », que la sécularisation de l'ascétisme devient complète. Selon la doctrine luthérienne, « l'unique moyen de vivre d'une manière agréable à Dieu n'est pas de dépasser la morale de la vie séculière par l'ascèse monastique, mais exclusivement d'accomplir dans le monde les devoirs correspondant à la société, devoirs qui deviennent ainsi sa « vocation » (*beruf*) » (ibid. : 91).

Le christianisme, sous sa forme ascétique, recommande ainsi expressément aux chrétiens le labeur dur et continu, **accompli de façon rationnelle**, afin d'accomplir la devise des premiers moines : *ORARE* et *LABORARE*, « prier et travailler ».

C'est dans ce sens que Max Weber parle de la participation de l'esprit ascétique chrétien (protestant) à l'édification du cosmos prodigieux de l'ordre économique moderne (capitaliste) (ibid. : 249).

Les développements des pages précédentes nous autorisent donc à stipuler l'existence d'un modèle économique chrétien. De par la **rationalité** qui le caractérise, ce dernier participe du modèle économique classique qui a vu le jour en Occident, mais certains de ses traits (subordination des activités économiques à une fin extra-économique, ou à une **éthique** et à une saisie globale de l'individu ...) le rapproche au contraire des modèles non-occidentaux, « traditionnels ». Il s'agirait donc d'un modèle intermédiaire se situant entre ce que K. Polanyi (1957) a appelé *embedded economy* et *disembedded economy* (13), ou encore entre ce qu'E. Sapir (1924) désignait, d'une part, comme *genuine cultures*, et, d'autre part, comme *spurious cultures* (14). La *genuine culture* (ou culture authentique) « se définit par son harmonie interne ; tous les éléments y sont animés d'un sens et contribuent au fonctionnement de l'ensemble sans provoquer un sentiment d'effort mal employé, de frustration ou de contrainte » ; alors que la *spurious culture* (ou culture inauthentique) se caractérise par un « haut degré de développement technique et de différenciation sociale », qui l'amène à perdre de plus en plus son « authenticité ».

Ce modèle « ascétisant » et totalisant se retrouve-t-il à Madagascar ? — L'analyse de l'expérience de la FLM à travers le cas de la Ferme-Ecole *Tombontsoa* nous permettra de répondre à cette question.

II. LE MODELE CHRETIEN DE DEVELOPPEMENT A MADAGASCAR : L'EXPERIENCE DE LA PLM.

Avant d'en venir à l'analyse de l'expérience de la FLM, il nous semble utile de rappeler certains points d'histoire.

(13) K. Polanyi. *The great transformation*, Boston : Beacon Press, 1957. Voir aussi les ouvrages des partisans de la « technologie appropriée », entre autres, E.F. Schumacher, *Small is beautiful*, New-York : Harper and Row, 1975, et D. Goulet, *The uncertain promise : Value conflicts in technology transfer*, New-York : IDOC, 1977.

(14) E. Sapir, *Anthropologie*, trad. de l'Américain. Paris : Ed. de Minuit, 1967, pp. 325-358.

Brève historique des activités de développement menées par les Missions à Madagascar.

Comme on le sait, les premiers Missionnaires anglais de la *London Missionary Society* (LMS) sont arrivés à Tananarive en 1820 pour prêcher la « Bonne Nouvelle ». Le roi Radama I accepta le principe de l'évangélisation mais voyait plus loin. Le 20 octobre 1820, il écrivit donc la lettre suivante que Ratefinahary devait présenter en main propre à la Direction de la L.M.S. (15):

RADAMA ROI DE MADAGASCAR

A la Société Missionnaire, ordinairement appelé
La Société Missionnaire à Londres,

Messieurs,

D'après l'alliance faite entre moi et le gouverneur Farquhar qui a pour but la cessation de l'exportation des esclaves dans l'isle de Madagascar, le missionnaire, Mr Jones David accompagné des envoyés du Gouvernement Britannique, est arrivé à Tananarivoux, ville capitale de mon Royaume dans l'intention de me rendre une visite pour solliciter auprès de moi la permission de s'établir, lui et d'autres missionnaires de votre société dans mes Etats. — J'ai adhéré à sa demande avec beaucoup de plaisir après m'être informé auprès de lui de sa profession et de sa mission.

Ayant été parfaitement instruit par Mr David Jones, votre missionnaire, que les envoyés de votre société n'ont pour but que d'éclaircir les peuples par la conviction et la persuasion et de découvrir les moyens de les rendre heureux en les évangélisant et en les civilisant comme les autres nations européennes, et non par la force contraire à leur lumière.

C'est pourquoi, Messieurs, je vous fais la demande de m'envoyer, s'il convient à votre société, autant de missionnaires que vous pourrez ou que vous jugerez convenable avec leurs familles, s'ils le désirent, pourvu que vous envoyiez des personnes de métiers et de talents pour faire de mon peuple des ouvriers et de bons chrétiens. Je profite aussi de la même occasion pour vous assurer, Messieurs, toute la protection, le salut, le respect et la tranquillité qu'auront Messieurs les Missionnaires, de moi et de la part de mes sujets.

Qu'aux missionnaires les plus nécessaires pour le moment sont des personnes pour pouvoir instruire mon peuple dans la religion chrétienne et dans les différents métiers, tels que tisserands, charpentiers, botanistes, etc ...

(15) Cette lettre, rédigée en français, est reproduite in Pasteur Rabary, *Ny Daty Malaza na Ny dian' i Jesosy teto Madagasikara*, Boky I, pp. 23-25.

J'attends de vous, Messieurs, une réponse satisfaisante par la plus prompte occasion.

Recevez, Messieurs, l'assurance de mon estime et de mon affection.

Radama manjaka
Tananarivoux le 29 Octobre 1820.

Un coup d'œil rapide sur cette lettre autorise la conclusion selon laquelle dès les débuts de l'ouverture sur l'Occident, Radama I a opté clairement pour le « modèle économique chrétien » en voulant faire de ses sujets à la fois de **bons ouvriers** et de **bons chrétiens** (de 1820 à 1835). Mais de 1835, année où Ranavalona 1^{ère} a expulsé les Missionnaires, le modèle chrétien fut abandonné au profit du modèle occidental « classique » inspiré par les Jean Laborde et autres. De 1861 à 1896, le modèle chrétien a eu de nouveau droit de cité, à côté du modèle occidental « classique », qui, avec l'annexion française d'Août 1896, l'a totalement évincé. Sous la colonisation (1896-1960), les missions n'avaient plus ainsi à s'occuper de « développement ». Elles devaient exclusivement se préoccuper des « choses du ciel », prêcher l'Évangile « en s'adressant uniquement à l'âme ». L'indépendance de 1960 devait changer une telle situation, puisque les églises chrétiennes ont pu de nouveau intervenir sur les conditions matérielles de l'existence des chrétiens. Elles ont alors construit des fermes-écoles, fait de la vulgarisation agricole, créé des centres de soins primaires ou même des hôpitaux ... etc ...

Bref, à l'heure où nous écrivons ces lignes, le modèle chrétien de développement a fini par cohabiter de nouveau avec les différents modèles passés et récents, ainsi que tout le monde peut le constater par une simple observation du donné empirique.

La FLM et les activités de développement : un bref aperçu historique.

La FLM est l'une des quatre églises actuellement membres de la *Fiombonan'ny Fiangonana Kristiana eto Madagasikara* (FFKM), qui a déclenché et coordonne le mouvement œcuménique à Madagascar.

Introduite vers les années 1870 par la *Norwegian Missionary Society* (N.M.S.), épaulée par la suite par l'Église Luthérienne américaine, la Mission luthérienne de Madagascar est peut-être la première qui ait eu l'idée d'apprendre l'agriculture et l'élevage modernes aux paysans malgaches. En 1930, en effet, elle publie en seconde édition à l'Imprimerie de la Mission Norvégienne de Tananarive un ouvrage d'agriculture malgache destiné aux paysans. Cet ouvrage enseignait à ces derniers les rudiments de la gestion comptable (i. e. une certaine **rationalité**), les initiait aux techniques nouvelles de l'agriculture et de l'élevage (pédologie, choix des semences, calendriers culturels, greffe, etc ...) (16) et à la protection de

(16) Les paysans de la région d'Antsirabe se souviennent encore du nom du pasteur A. Perrot, un Français marié à une Norvégienne, qui a enseigné et diffusé la technique de la greffe du pommier.

l'environnement, les conseillait sur la façon d'améliorer la qualité de la vie au sein du ménage et dans la société en général. Bref, la Mission luthérienne a ouvert par là une brèche sur un domaine important pour l'action évangélistrice, puisque, devenue FLM, à la suite de l'Indépendance politique de l'île, elle allait concrétiser son projet avec la création, en 1963, de la Ferme-Ecole *Tombontsoa* — que nous allons maintenant voir à la lumière du modèle présenté plus haut (17).

La Ferme-Ecole *Tombontsoa*.

D'après l'un des plus anciens responsables de *Tombontsoa*, l'idée de créer une ferme-école au sein de la FLM est apparue vers les années 1962. Elle partait du principe selon lequel l'évangélisation devait s'adresser à tout homme et à tout l'homme (âme-esprit-corps) et atteindre en priorité la grande masse des paysans, qui forment les 85% de la population, en leur apprenant en même temps et la doctrine évangélique et les techniques modernes de l'agriculture et de l'élevage.

Mais nous avons vu que les Missionnaires luthériens voulaient depuis très longtemps mettre en application ledit principe (avec le manuel dont nous avons parlé plus haut). Ainsi, dès que les lois en vigueur furent favorables à la participation des églises chrétiennes au «développement», la FLM a-t-elle pu exécuter un projet vieux déjà de plus de trente ans. Restait le problème des fonds pour le démarrer. L'entr'aide luthérienne internationale s'est alors mobilisée, et la FLM a pu racheter une ancienne concession coloniale de 135 ha à 7 km au Nord d'Antsirabe (18), qu'elle a par la suite aménagée et sur laquelle elle a construit des bâtiments ad hoc pour la ferme et pour l'école. En 1963, tout était prêt pour recevoir la première promotion d'élèves venant d'abord des Hauts-Plateaux et ensuite de toute l'île. Mais, de manière tout-à-fait naturelle, des ingénieurs-agronomes Norvégiens se sont succédés à la direction de la ferme-école de 1963 à 1975. C'est seulement en 1975 que le dernier directeur norvégien a passé la main à un ingénieur-agronome malgache formé en Norvège. Ceci dit, il s'agissait pour les promoteurs du projet, et il s'agit toujours pour les responsables actuels, de mettre sur pied une ferme-pilote équipée à l'occidentale, et de former les élèves, en majorité des jeunes ruraux, *in situ*, après leur avoir fourni une dose suffisante de théories en matière d'agriculture, d'élevage, de gestion, de comptabilité etc ... En d'autres termes, la ferme-école sera pour les élèves le lieu où acquérir la technologie occidentale et où s'imprégner de la rationalité qui la caractérise. Mais la prière et l'éthique chrétienne devront aussi être des composantes essentielles

(17) Le projet *Tombontsoa* figure parmi les premiers que la FLM ait lancés. Actuellement, ses activités embrassent des domaines très divers dont l'analyse nous menerait trop loin de notre propos.

(18) Les deux principaux « bailleurs de fonds » furent *Mofon' izao tontolo izao*, « Pain pour le Monde » (de l'Eglise luthérienne Allemande) et l'Eglise luthérienne Norvégienne. Des informations émanant de responsables de l'ancienne commune rurale d'Ambano, dont faisait partie ladite concession, disent que le montant total du fonds était de 400 Millions de Fmg.

du programme de formation dispensé en un an. D' où la devise de l'établissement ainsi libellée : *Mivavaka - Miasa*, « Prier — Travailler » (19).

Un tel choix devait attirer les critiques, souvent virulentes, du public chrétien et non-chrétien. Tout d'abord, certaines catégories de personnes se riaient de la devise de la ferme-école, qui alliait deux choses selon eux incompatibles. Ensuite, d'autres critiquaient l'idée-même de ferme-pilote équipée à l'occidentale, donc irréalisable pour de jeunes paysans souvent pauvres.

A la première critique, les responsables de *Tombontsoa* n'ont prêté aucune importance, et les faits leur ont donné raison. En effet, il est évident que la prière et l'éthique chrétienne, en général, moralisent, si l'on peut dire, l'activité économique et entreprennent de l'intégrer au sein d'un système fortement finalisé. Elles contribuent donc à la solution des problèmes éthiques et politiques inhérents à toute stratégie de développement, dans nos pays, selon les analyses de Mme Ayse Bugra-Trak rappelées ci-dessus. Quant à la deuxième critique, ils l'ont pris au sérieux : à partir de 1974-75, une mini-ferme « à la malgache » fut créée au sein du domaine. Par groupe de 5, les élèves y passent à tour de rôle une semaine sous le contrôle d'un moniteur.

La ferme-école *Tombontsoa* apparaît ainsi comme une réalisation réussie des vœux de Radama I plus de 140 ans après la demande qu'il a formulée auprès de la direction de la L.M.S.. En effet, l'alliance de la prière et de la technique (adaptée) assurent, selon les responsables, le succès de la ferme-école. Cette dernière n'a jamais connu depuis sa création de difficultés graves, ni sur le plan de la gestion financière, ni sur celui de la gestion administrative. En outre, elle ose présenter aujourd'hui un bilan largement positif au niveau de ses anciens élèves : 80% des 852 élèves qui sont passés par l'école à partir de 1963 sont « performants » dans la production et sont, de plus, de bons chrétiens et des citoyens modèles.

Comment expliquer ce succès ? Une incursion rapide dans l'emploi du temps de l'école et dans le programme de formation nous permettra d'en donner une idée.

a) L'organisation de la journée.

La journée active à *Tombontsoa* doit commencer et se terminer par un service religieux (20), ainsi qu'on peut le voir dans l'emploi du temps ci-après :

- 6.00 : — lever
- Ménage ...
- 6.30 : Petit déjeuner
- 6.40 : CULTES RELIGIEUX
- 7.00 : Départ pour les lieux de travail

(19) Cette devise n'est autre que celle des Moines (entre autres) bénédictins : ORARE et LABORARE. Elle s'inscrit donc dans la tradition de l'ascétisme chrétien ou du monachisme occidental dont nous avons parlé plus haut.

(20) Cette règle est aussi valable pour tout le personnel salarié de la ferme-école.

- 7.15 — 11.45 : Travaux pratiques
 12.30 : Dîner
 14.00 — 18.00 : Cours théoriques
 18.30 : Souper
 19.15 — 20.30 : Etudes surveillées
 — CULTE RELIGIEUX
 21.00 : Coucher.

De même, des services religieux obligatoires ont lieu le dimanche, le lundi matin, le mercredi et tous les premiers vendredis du mois. Ces services religieux peuvent se combiner avec des conférences sur un thème choisi, des débats et des échanges de vue, des activités récréatives ... On en profite aussi pour régler divers problèmes de relation et de communication entre les diverses entités de l'établissement (21). Bref, l'on aborde «avec franchise et dans une fraternité totale» les aspects éthiques et politiques des activités de ce dernier; chose impossible sans la communauté de foi.

b) Le programme de formation.

En dehors de la pratique quotidienne de la prière mentionnée plus haut, deux heures par semaine (les mercredis après-midi du premier trimestre) sont consacrées à l'étude de la Sainte Ecriture, avec laquelle, d'ailleurs, chaque élève se doit d'être familier. En outre, les responsables de l'établissement se sont souciés dès les débuts du suivi de la formation de leurs élèves. Ils ont, par exemple, organisé un système de prêts pour eux, leur ont fourni des semences, des intrants agricoles, des veaux, etc ... Obligés d'arrêter par la suite les prêts pour des problèmes de remboursement, ils ont décidé de recevoir à titre de salariés pour six mois les élèves les plus démunis, afin qu'ils puissent se procurer un fonds de démarrage. Ils ont aussi organisé des visites périodiques de contrôle auprès de ces anciens, du moins jusqu'en 1983-84. Depuis le 1^{er} Avril 1975, ils ont enfin créé un bulletin de liaison à leur intention. Comme il se doit, la plupart des rubriques de ce bulletin, dénommé *Tombontsoa Firaisana*, parlent d'agriculture, d'élevage et de gestion ... Mais l'éditorial explique et développe toujours sinon des versets tirés de la Bible, du moins de thèmes ayant une connotation religieuse ou éthique.

Force est de reconnaître que toutes ces dispositions sont conformes aux statuts de *Tombontsoa* qui stipulent en leur article 2 que l'objectif de la ferme-école est d'«éduquer les jeunes pour qu'ils deviennent des agriculteurs et éleveurs chrétiens, physiquement, intellectuellement et spirituellement bien formés et disposant des connaissances techniques modernes dans le domaine de l'agriculture et de l'élevage», et en leur article 6 que «les enseignants doivent s'efforcer d'animer et de conduire les élèves vers la fraternité chrétienne; ils leur apprendront aussi à faire ce qui est bon, à être intègres et vigilants, à travailler avec

(21) Ceci rappelle ce que les moines appellent «chapitre».

zèle, et à aimer l'ordre et la propreté ; ils occuperont au mieux les temps libres des élèves et les encourageront à emprunter le chemin du progrès matériel, intellectuel et surtout spirituel».

A la faveur du cas de la ferme-école *Tombontsoa*, nous pouvons donc parler de l'existence réelle d'un modèle chrétien de développement à Madagascar. Se rattachant historiquement à l'ascétisme chrétien, ce modèle a joui de la faveur du roi Radama I, il y a 165 ans, mais n'a vraiment pu se réaliser dans les faits, du moins au sein de l'Eglise luthérienne malgache, qu'en 1963 avec la création de *Tombontsoa*. Pour ledit modèle chrétien de développement, il s'agit de former de **bons chrétiens** et de **bons techniciens** (22). Par là, il relève d'un modèle traditionnel «non occidental», totalisant, privilégiant les aspects extra-économiques dans la stratégie de développement. Mais l'origine des capitaux ainsi que de la technologie qu'il utilise en fait un modèle occidental, obéissant à la rationalité capitaliste occidentale. A ce titre, il tend à faire de l'activité économique un élément désenclavé par rapports aux autres éléments du système social. D'où le concept de **modèle de transition** ou de **modèle intermédiaire** que nous proposons pour le désigner.

Nous pouvons maintenant nous demander comment et pourquoi ce modèle s'articule ou non avec le modèle malgache traditionnel de développement.

III. LE MODELE CHRETIEN ET LE MODELE MALGACHE TRADITIONNEL DE DEVELOPPEMENT.

L'existence d'un modèle malgache traditionnel de développement n'est plus à prouver, dans la mesure où toute formation sociale doit rechercher les manières et les moyens de satisfaire aux besoins primordiaux de ses membres, selon une «rationalité» qui lui est propre. Aussi, nous suffira-t-il de rappeler les principaux résultats des recherches sur ce modèle (23) avant de voir comment et pourquoi il s'identifie et s'oppose au modèle chrétien.

Pour le modèle malgache traditionnel de développement, les activités économiques doivent être totalement subordonnées à la religion et à l'éthique de la société. Nous n'en voulons pour preuves que les quelques exemples suivants.

Primo, les *pihary aomby*, «éleveurs de bœufs», bara du Horombe que L.P. Randriamarolaza (1980) a observés, et, en général, tous les *pihary* des autres régions de Madagascar, utilisent le *hazary*, une sorte de talisman ou de médecine magico-religieuse, et en respectent les interdits, soit pour marquer la fondation de leur *tanin' aomby*, «territoire réservé au troupeau» ou de leur *vala*, «parc-à-bœufs, villages», soit pour traiter les bœufs malades et protéger le troupeau contre les voleurs.

(22) Par là, le modèle chrétien et le modèle marxiste se rapprochent l'un de l'autre, dans la mesure où ce dernier se propose aussi de former de bons communistes («Rouges») et de bons techniciens («Experts»).

(23) cf. Les ouvrages cités en note (5) ci-dessus.

Chez les forgerons de la bordure orientale du pays betsileo, L.P. Randriamarolaza (1983) a aussi remarqué que chaque étape du travail du fer (recherche du minerai, lavage du minerai, fonte, etc ...) fait l'objet de rites spécifiques et d'interdits divers; en outre, le *fatāna*, «foyer à cuire le fer», est, pour les forgerons et leurs voisins riziculteurs, un lieu tellement sacré que personne n'oserait le profaner.

Razafimahefa (1984) a retrouvé la même préoccupation religieuse tout au long du procès de travail des riziculteurs, des collecteurs marins, et même des marchands, qui, eux aussi, utilisent des *hazary*. Les enquêtes du même Razafimahefa ont encore pu vérifier les faits suivants: pour réussir dans leurs études, les élèves-étudiants de certaines régions de l'Ile ont recours à des *hazary*; pour favoriser la croissance de leurs enfants, les parents font de même; et pour réussir dans leur profession, les fonctionnaires ou autres employés de bureau ne manquent pas de chercher l'aide et la protection de ... quelque *hazary*.

Devant de telles pratiques, il serait trop facile de crier aux superstitions, c'est-à-dire de juger avant de comprendre. Il faut plutôt essayer d'en retrouver la logique, afin d'en mieux apprécier le contenu. En effet, l'on remarque qu'une fois en possession des effets de la production, les partisans du présent modèle de développement n'oublient jamais de rendre grâce aux forces de la nature, à *Zanahary*, aux ancêtres ... au cours de rites dont plusieurs «théoriciens du développement» ont souligné le caractère «antiéconomique». Or, ces rites ne peuvent s'expliquer qu'en fonction et à l'intérieur d'un autre contexte religieux et d'une autre rationalité économique.

Secundo, la propriété des facteurs de la production ainsi que la circulation et l'échange des produits sont strictement règlementés par des impératifs éthiques. Lors de son enquête sur le vol de bœufs dans la partie sud-orientale du District d'Ambalavao-Tsienimparihy où habitent les *Barabory*, L.P. Randriamarolaza (1980) a pu, par exemple, enregistrer une chanson traditionnelle dont le refrain est le suivant:

Ny manañ aomby manan-kena;
Ny manan-tanimbary manam-potaka;
Ny manam-bola manan-taratasy;
Ny manañ olo ro manan-kava.

C'est-à-dire en traduction approximative:

«Celui qui possède des bœufs n'a qu'une masse de chair;
 Celui qui possède des rizières n'a qu'une masse de boue;
 Celui qui possède de l'argent n'a qu'une masse de papier;
 La vraie valeur qu'il faut aimer, c'est l'homme».

Une telle vision de l'homme et des richesses est lourde de conséquence sociale: celui qui a pu amasser une certaine quantité de biens matériels doit savoir partager ces derniers avec les membres de sa parentèle. Il ne doit donc pas s'offusquer outre mesure lorsque les membres de sa famille viennent chez lui pour

consommer avec lui les effets de ses activités productives, comme cela se passe avec la coutume appelée *mitondra fo* en pays tanala, mais connue sous d'autres noms dans toutes les régions de Madagascar.

Par ailleurs, des proverbes bien connus en Imerina renchérissent: *Aleo very tsikalakalam-bola toy izay very tsikalakalam-pihavanana*, «vaut mieux perdre son argent que l'amour de ses parents»; *Tsy ny varotra no taloha fa ny fihavanana*, «Ce ne sont pas les transactions commerciales qui sont apparues les premières, mais les relations d'amitié»; *Varotra tsy raikitra tsy maharatsy fihavanana*, «une négociation commerciale qui n'a pas abouti ne doit pas nuire aux relations d'amitié entre les deux parties» ...

Les développements précédents nous permettent de dire que le modèle malgache traditionnel est un modèle de développement éminamment totalisant, au sein duquel la religion occupe un rôle dominant. Il est, en outre, un modèle de type communautaire. Le principe du développement de tout homme et de tout l'homme trouve donc ici une illustration parfaite.

Nous sommes maintenant à même d'apporter des éléments de réponses à la dernière question à laquelle cette communication voudrait répondre: Comment et pourquoi le modèle chrétien s'articule-t-il ou non avec le modèle malgache traditionnel de développement?

Nos enquêtes auprès de quelques anciens de *Tombontsoa* dans les environs d'Antsirabe ont pu vérifier l'exactitude du bilan des responsables de la ferme-école. Nous nous sommes aussi rendus compte du fait que les effets induits de l'action inspirée par la FLM sont très importants. Les Missionnaires Norvégiens, en effet, ne sont pas étrangers au développement de l'agriculture locale, surtout celui de la culture fruitière qui fait la renommée de la région d'Antsirabe. En outre, il est reconnu que la ferme-école *Tombontsoa* est à l'origine de la diffusion de l'élevage des vaches laitières dans les environs proches de la capitale du Vakinankaratra. Nous avons cependant noté que, même si la presque totalité de la population rurale de cette région de Madagascar a embrassé la foi chrétienne, elle accueille de façon mitigée l'esprit et la technique diffusés à partir de *Tombontsoa* (24). Autrement dit, la formation y dispensée génère une élite rurale, une nouvelle aristocratie paysanne, certes admirée et convoitée, mais souvent inimitable. Elle donne des résultats positifs au niveau de l'individu, mais rencontre des obstacles sérieux au niveau de la communauté. L'individu qui est allé se former pendant un an à *Tombontsoa* trouve, en effet, plus ou moins facilement des solutions aux divers problèmes de la paysannerie malgache (manque de capitaux, d'intrants agricoles, insuffisance des instruments de production, faiblesse au niveau de la planification

(24) Si nos observations sont exactes, il n'existe pas dans l'enseignement prodigué à *Tombontsoa* de matière orientant directement les élèves vers la vulgarisation de cet esprit et de cette technique. Toute vulgarisation suppose, en effet, une connaissance explicite du milieu socio-culturel «destinataire». Ne serait-ce pas là une «faille» dans le système ...?

et de la gestion, etc ...), la communauté, qui est la sienne, non. Cette dernière réagira donc de diverses façons : elle appliquera la coutume que nous avons appelée *mitondra fo*, et en cas de réaction « négative » de la part de l'ancien de *Tombontsoa*, elle isolera ce dernier ; ou bien elle le dénigrera afin de le décourager ; ou bien, dans le meilleur des cas, elle essaiera de l'imiter jusqu'à un certain point, en maintenant malgré tout une certaine réserve. Ces analyses autorisent les conclusions suivantes :

— une compatibilité partielle existe entre le modèle malgache traditionnel et le modèle chrétien de développement : l'un et l'autre, ils subordonnent les activités économiques à des facteurs extra-économiques (religion, éthique ...), et sont, pour cette raison, des modèles totalisants ;

— mais ils se différencient et s'opposent profondément, dans la mesure où le modèle chrétien participe aussi du modèle capitaliste occidental (il utilise des capitaux venant de l'Occident et une technologie occidentale et doit, par conséquent, adopter la rationalité économique occidentale bien rendue ici par le nom *Tombontsoa*)

Notons toutefois que les points communs aux deux modèles sont beaucoup moins importants que les points de divergence, et que, dans le cas de Madagascar, le fond du problème se ramène, en dernière analyse, au conflit entre le développement communautaire proposé par le modèle malgache traditionnel, et le développement individuel supposé par le modèle chrétien ici analysé.

CONCLUSION

Nous ne saurions clore ces réflexions sur le modèle chrétien de développement à Madagascar sans souligner qu'il répond aux préoccupations actuelles des théoriciens du développement originaires du Tiers-Monde, puisqu'il traite de façon directe et efficace les problèmes éthiques et politiques du développement, qui sont en fait les plus importants. Il satisfait aussi aux attentes des théoriciens du développement originaires de l'Occident, dans la mesure où il adopte la rationalité occidentale avec la large utilisation qu'elle fait des capitaux et de la technologie venant de l'Occident. A ce titre, il constitue une synthèse des points de vue des intellectuels (chrétiens) du Tiers-Monde et des théories produites par l'économie du développement occidental. Or, selon A. Bugra-Trak (1985 : 89), cette synthèse pourra constituer « a solid basis for a real dialogue on the pressing issues of

international development». Est-ce là cependant la véritable théorie de rechange qui sortira de l'impasse l'économie du développement et apportera une solution définitive au problème du sous-développement? — L'avenir seul nous le dira (25).

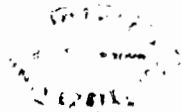
(25) Les enseignants et étudiants suivants ont participé à la réalisation de cette étude: Mr. Randriamarolaza Louis Paul, Maître-Assistant, a dirigé les travaux et a rédigé la présente communication; Mr. Razafimahefa, Collaborateur Technique, a dirigé les enquêtes sur terrain à Ambohitraivo-Ambohimanjakarano-Mahitsy; Mr. Ramarolahy Aina N. Jaona, étudiant de Maîtrise, a enquêté à la ferme-école *Tombontsoa* Antsirabe, et Mme Randresihajaso Céline, étudiante de Maîtrise, a participé aux enquêtes sur terrain à Ambohitraivo. Quant aux étudiants de Maîtrise ci-après, ils ont exécuté les enquêtes auprès des Archives Nationales, des Archives des Eglises, et auprès des responsables de la FLM et de l'Eglise Catholique: Milles Razafiarisoa Blandine, Randimbarisoa Zoé Primerose, Razoelinoro Marie Françoise, Lala Nirina Ranivoarinetra, Malala, Messieurs Rakotoarisoa Pierre, Andrianasolo Dieudonné, Andrianasolo Dominique.

REFERENCES CITEES

- BUGRA-TRAK, A. Development Literature and writers from Underdeveloped Countries: The case of turkey. *Current Anthropology* 26, 1: 86-102, Févr. 1985.
- GOULET, D. *The uncertain promise: Value conflicts in technology transfer*, New-York: IDOC, 1977.
- HELLEINER, G.K. Editor. *For good or evil: Economic theory and North-South relations*. Toronto: University of Toronto Press, 1982.
- HIRCHMAN, A.O. «The rise and decline of development economics», in *Essays in trespassing*. Edited by A.O. HIRCHMAN. London: Cambridge University Press, 1981.
- ILLICH, I. *Schadow work*, Boston: Marion Boyars, 1981.
- LEWIS, W.A. The state of development economics, *American Economic Review* 74: 1-10, 1984.
- POLANYI, K. *The great transformation*, Boston: Beacon Press, 1957.
- RANDRIAMAROLAZA, L.P. *Le vol de bœufs en pays barabe*, Mémoire pour le D.E.A. dactylogr., 1980.
- RANDRIAMAROLAZA, L.P. *Le fer, le riz et le pouvoir politique dans le royaume betsileo du Lalangina*, Thèse de 3^è cycle. Paris: EHESS, 1983.
- RAZAFIMAHEFA. *Santatr'asa fandinihana ny amin'ny hazary eo amin'ny riba malagasy*, Mémoire de Maîtrise, Antananarivo: UER de Langue et Lettres Malgaches, 1984.
- SAPIR, E. *Anthropologie*, traduit de l'Américain Paris: Edition de Minuit, 1967.
- SCHUMACHER, E.F. *Small is beautiful*. New-York: Harper and Row, 1975.
- SEERS, D. The birth, life and death of development economics, *Development and Change* 10: 707-719, 1979.
- SEN, A. Development: Which way now? *Economic Journal* 93: 745-762, 1983.
- WEBER, M. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduit de l'Allemand, Paris: Plon, 1964.

L'AME, L'ESPRIT ET LA CHAIR: QUELQUES REFLEXIONS SUR LE MODELE CHRETIEN DE DEVELOPPEMENT A MADAGASCAR

RESUME de Mr. RANDRIAMAROLAZA Louis Paul



Près de 40 ans après l'apparition de la première théorie du développement, dans son acception actuelle, et un quart de siècle après les indépendances, l'on est obligé de reconnaître que les divers « modèles de développement » (classique, néo-classique, « socialisant » ...) ont plus ou moins échoué et que l'amélioration des conditions matérielles de l'existence des peuples du Tiers-Monde n'est pas encore une réalité. Cet échec s'expliquerait, selon A. Bugra-Trak (1985), par une double erreur d'approche : d'une part, le désenclavement des activités économiques des autres activités des sociétés « en développement » — c'est-à-dire l'isolement du corps (de la chair) des autres composantes de l'homme —, d'autre part, l'ignorance délibérée ou non des dimensions éthiques et politiques de la stratégie de développement, pour privilégier seulement ses aspects techniques, voire technocratiques.

La présente communication, qui se situe dans la mouvance théorique de l'Anthropologie économique et de l'Economie du développement, pose les jalons d'une réflexion sur la manière dont le Christianisme, en général, et les Missions chrétiennes de Madagascar, en particulier, interviennent au niveau des conditions matérielles de l'existence des hommes dans le cadre de l'action évangélistrice.

A travers l'analyse du cas de la *Fiangonana Loterana Malagasy* (FLM), et plus particulièrement des activités de la ferme-école *Tombontsoa* qu'elle a créée près d'Antsirabe en 1963, nous retrouvons une application de la doctrine biblique sous la forme de ce que Max Weber (1964) a appelé « ascétisme chrétien » ou « monachisme occidental ».

Nous avons pu ainsi vérifier l'existence d'un modèle chrétien de développement. Elaboré en Occident et introduit par les Missionnaires à Madagascar dès les années 1820, ledit modèle est, d'après nous, un modèle intermédiaire ou un modèle de transition. Il se situe entre le **modèle traditionnel**, qui subordonne les activités économiques aux institutions sociales, politiques et religieuses (*embedded economy*, selon une expression de K. Polanyi, 1957), et le **modèle occidental moderne**, qui désenclave les activités économiques de l'ensemble des institutions de la Société et fait de l'accumulation des biens matériels une fin en soi (*desembedded economy*, toujours selon K. Polanyi). C'est donc un modèle totalisant, de type traditionnel, car elle procède à une saisie globale de l'homme (âme-esprit-corps) et insiste sur les dimensions éthico-religieuses de la stratégie de développement ; mais, du fait des capitaux et de la technologie qu'il utilise, il relève aussi du modèle occidental moderne dont la rationalité prône l'individualisme. En d'autres termes, le modèle chrétien ici analysé s'adresse à tout l'homme, mais pas à tout homme.

Par conséquent, malgré le rapprochement évident de ce modèle avec le modèle malgache traditionnel, le problème de leur articulation se pose, ce dernier étant plutôt un modèle de développement de type communautaire.