Yvette Sylla

L'EXPERIENCE CATHOLIQUE EN TERRE BETSIMISARAKA (1933-1950)

présenté par
Pietro LUPO.

"Courte durée" et histoire.

Avec la thèse d'Yvette Sylla sur l'"Expérience catholique en terre betsimisaraka"(1), l'historiographie religieuse de Madagascar s'enrichit d'un apport original. C'est la première fois, à ma connaissance, que la pénétration chrétienne dans la côte orientale malgache, en l'occurrence celle du catholicisme, par le biais d'une congrégation religieuse, fait l'objet d'une recherche universitaire au niveau du troisième cycle. Le titre et le sous-titre de l'ouvrage délimitent son thème et sa chronologie : une vingtaine d'années d'histoire contemporaine. Cependant, pour saisir la signification de cette "courte durée", de surcroît appartenant à notre présent et, par conséquent non encore parfaitement achevée, l'auteur est forcé de la situer dans ses multiples enracinements. C'est ainsi que le cadre de la thèse, ou sa "respiration historique" comme on dit, se dilate. L'espace betsimisaraka, en effet, est une partie intégrante de l'espace malgache, et celui-ci se comprend dans le contexte de l'océan Indien, zone vers laquelle convergent, hier comme aujourd'hui, les forces et les convoitises de plusieurs mondes étrangers.

---

(1) Thèse de doctorat de troisième cycle d'Histoire. Université de Paris I - Panthéon Sorbonne - Toamasina-Paris 1984, 384 p. III. cartes, documents annexes.

L'épaisseur du temps fait suite logique à l'ampleur du cadre géo-politique et culturel. Maios jusqu'à quelle profondeur chronologique doit-on pousser l'étude de la chaîne des causalités qui rend intelligible l'événement ? Où s'arrêter? D'où faire commencer le récit historique ? Ces questions n'ont pas fini d'embarasser les historiens qui abordent, dans leurs travaux, un thème ponctuel dans une chronolgie restreinte, car en histoire, il n'y a pas de périodes complètement fermées sur elles-mêmes qu'on puisse isoler de l'ensemble. Dans des chapitres introductifs denses, Yvette Sylla donne à sa recherche une ouverture spatio-temporelle raisonnable : elle nous ramène à ce XIXè siècle européen et malgache où, d'une part se définissent les tendances coloniales de l'Occident et les projets missionnaires des églises : ces projets proviennent du renouveau interne du christianisme apparu après les fièvres révolutionnaires de la fin du XVIIIè siècle en France, et étaient, sans doute, fondés sur des élans généreux; mais ils se réalisaient dans une stratégie incertaine, parfois maladroite et toujours liée à ces contingences extérieures (culture, politique, économie, etc...) précises.

D'autre part, pendant ce même siècle, prend forme une série de conflits internes à l'histoire malgache elle-même : conflits entre tradition et modernité, entre christianisme et religion des ancêtres, entre tendance politique centralisatrice et multiplicité des réalités socio-culturelles et politiques locales. Deux de ces situations sont particulièrement soulignées dans la thèse ; en premier lieu, le fait que les églises privilégient l'évangélisation des Hautes-Terres centrales de Madagascar, en considérant les zones côtières comme marginales (insalubres, peu peuplées, etc...), ou comme lieux de passage vers l'intérieur (2) ; et, deuxièmement, le dessein de la monarchie de Tananarive (zone géographique où justement se développe l'action des églises), d'absorber ces mêmes régions dans un seul ensemble politique. Dessein auquel les autres populations et souverains de l'île s'opposaient d'une façon acharnée, car il comportait leur disparition comme entités politiques.

Les Betsimisaraka du XIXè siècle percevaient donc le phénomène chrétien - catholicisme compris - non pas seuelement comme une religion étrangère, mais aussi comme une religion qui, s'étant implantée chez les peuples du royaume central, était véhiculée par l'expansion conquérante de celui-ci et souvent était confondue avec ses agents militaires et administratifs (3). Paradoxalement, c'est à l'époque coloniale que la région betsimisaraka, comme par ailleurs d'autres régions de la Grande Ile, devaient découvrir l'autonomie du christianisme par rapport à "Tananarive". Mais alors une autre confusion interviendra : celle avec la colonisation qui provoquera d'autres désenchantements non moins graves.

A ces facteurs qui se sont développées pendant le XIXè siècle, se rattachent les situations politiques et religieuses de la première moitié du

---

(2) A propos de cette stratégie des églises au XIXè siècle, l'auteur cite plusieurs travaux récents, par ex. M. Esoavelomandroso, "Religion et politique : l'évagélisation du pays betsimisaraka à la fin du XIXè siècle", *Omaly sy Anio*, n° 7/1978.

(3) Ce que Dina Fotomanantena Razafiangy développe, par exemple, pour la région sakalava du Menabe : *Etrangers et Malgaches dans le Sud-Ouest Sakalava*, Université d'Aix-Marseille I. Institut d'Histoire des Pays d'Outre-Mer, 1982, 510 p. dactyl.

vingtième siècle, période de colonisation ; de cette période dépendent, à leur tour, plusieurs événements postérieurs : ceux que nous vivons. Les années 1933 à 1950 étudiéees par Yvette Sylla ne sont donc pas une parenthèse quelconque, mais une "suite", une unité intégrée dans un mouvement d'ensemble bien caractérisé tant sur le plan religieux que sur le plan politique et mculturel.

Un tournant

Dans l'histoire religieuse, cette période - toute proche de nous, ne l'oubions pas -, représente, en effet, un tournant où l'église catholique (et les autres confessions chrétiennes) commencent à prendre finalement au sérieux l'évangélisation de la côte orientale, après les hésitations du XIXè siècle et du début du XXè. Au moment où les Montfortains s'installaient à Tamatave, une lettre commune des évêques catholiques de Madagascar (1934) annonçait une stratégie nouvelle dans l'approche des traditions ancestrales du pays. Evénement fondamental qui, sans provoquer des bouleversements immédiats permettra aux catholiques de mettre en route une réflexion plus intériorisée sur la civilisation malgache. Yvette Sylla constatera en conclusion de son travail qu'un tel intérêt "est dicté par le dessein de la mieux appréhender pour mieux agir sur elle".

Dans l'histoire politique, les années 1933-1950 renferment des événements fondamentaux comme la montée au pouvoir du nazisme en Allemagne et de la gauche en France, l'entrée en scène des nationalismes afro-asiatiques et malgaches, la Deuxième Guerre Mondiale que les Malgaches vivaient dans leur territoire et, par dizaines de milliers, dans le cadre européen et africain (4), l'insurrection de 1947 qui devait ensanglanter surtout la côte orientale de Madagascar et qui souvent est apparue antichrétienne, puisqu'elle prenait comme cibles églises et temples. Forces religieuses d'inspiration traditionnelle et chrétienne, idéaux de dignité et de liberté politique que la situation coloniale n'avait jamais étouffés entièrement et que les derniers soubresauts du monde devait porter jusqu'au paroxysme, s'agitent dans cette période fiévreuse où notre présent est en gestation.

La thèse d'Yvette Sylla étudie et met à jour ces forces qui, en 1950 détermineront une nouvelle orientation des méthodes pastorales montfortaines. Dix-sept années dévolution, d'expérience en terre betsimisaraka dont il faudra profiter dans l'avenir. Les 390 pages de ce travail apparaissent alors comme un chapitre d'une historie que - nous l'espérons - l'auteur continuera à écrire.

---

(4) Yvette Sylla n'a pas pu utiliser les recherches de Monique Lupo Raveloarimanana sur la participation des Malgaches à la Deuxième Guerre mondiale : *Les archives de l'aumônerie catholique auprès des formations malgaches en France pendant la Seconde Guerre mondiale*. Université de Madagascar. Travail de maîtrise en histoire sous la direction de Simon Ayache. Tuléar 1984, 280 p. (sous presse dans la collection "Etudes historiques" de l'U.E.R. d'histoire de Tananarive).

Une histoire religieuse scientifique

XIXè siècle : siècle donc des missions chrétiennes et de l'expansion européenne. Autonomes dans leurs finalités et dans leurs motivations de départ, les deux mouvements procèdent d'une façon synchronique et parallèle. Leurs rapoorts se cristalisent, en Europe dans des binômes conflictuels : laïcité-églises, pouvoir politique-pouvoir ecclésiastique, raison-foi. mais les deux expansions manifestent aussi leur enracinement dans une seule histoire : celle de l'Occident ; elles s'appuient l'une sur l'autre et se justifient théoriquement ; elles s'affrontent jusqu'à vouloir s'éliminer mutuellement lorsque les moyens mis en œuvre par l'une semblent éloigner l'autre de son but. Curieuse situation qui laisse apparaître, d'un côté les tensions internes entre églises chrétiennes et Occident laïc et franc-maçon, et l'autre leur complémentarité suivie, outre-mer, de leur collaboration parfois étroite. La conséquence de tout cela, dans les catégories mentales des "colonisés-christianisés" (et non-christianisés), est la formation de l'idée selon laquelle l'Occident colonial et les églises constituent une seule chose. C'est leur perception immédiate. Quant aux conflits opposant Eglise et Pouvoir en Europe, il est tellement loin qu'on peut le considérer comme inexistant, en tout cas, il est incompréhensible.

XXè sicèle : siècle de l'apogée colonial et du déclin européen, conduisant tout droit à la décolonisation. Comment coloniser ? et, ensuite, comment décoloniser ? Quelle école créer pour construire l'avenir ? Quel avenir ? Quelle culture mettre en valeur (5), l'européenne ? la malgache ?, la betsimisaraka ? Quelle position assumer face aux courants nationalistes et aux mouvements d'indépendance parfois téléguidés par les partis de gauche d'une Europe en crise ? Ces partis, excommuniés par l'Eglise catholique, provoquent aussi l'inquiétude et la méfiance des milieux protestants, (mais pas de tous). Si les nouveaux chrétiens distinguent mal, et à raison, les colonisateurs et les missionnaires, ces derniers confondent, à leur tour, nationalistes et communistes et qualifient de soviétique ce qui, en réalité, est un patriotisme qui veut s'affranchir du joug colonial. Ils augmentent ainsi le désarroi de ceux qui voudraient être chrétiens et catholiques, sans renoncer à être Malgaches, qui voudraient appartenir à Jésus-Christ sans appartenir à la France.

Le contraste interne entre églises et pouvoir est encore plus évident autour de ces questions dont les solutions sont loin d'être faciles. Parfois, ce contraste est voilée ou entouré de silence de la part des églises qui ne voulaient pas discréditer l'administration devant les chrétiens ou devant la population tout court. En fait, ce silence n'a jamais été total, et si des circonstances l'ont rendu nécessaire - du moins dans la perspective de la situation coloniale - il ne s'est jamais prolongé pour longtmeps. Les pères montfortains, comme les autres missionnaires d'ailleurs, n'ont jamais caché leur projet de transmettre une civilisation - celle

---

(5) Une thèse récente, postérieure à celle de Mme Sylla, analyse à fond ces questions : Ratrimoarivony Rakotoanosy Monique Irène, *Historique et nature de l'enseignement à Madagascar de 1896 à 1960*. Thèse de doctorat de troisième cycle. Centre international d'études francophones. Université de Paris-Sorbonne, Paris IV. 1986, 430 + 100 p.

de leur appartenance, bien sûr - aux peuples évangélisés (ils en étaient même le devoir), ni, surtout dans la période considérée, leur propos de lutter contre le communisme. Au début des années 1940, leur sympathie pour Pétain et leur adhésion à son régime étaient déclarés. Anticommunisme et pétainisme allaient naturellement ensemble, par ailleurs. Mais ces Pères n'ont pas hésité non plus à s'opposer à l'administration coloniale, en prenant la défense d'une population démunie et en luttant pour l'intérêt des écoles libres ou confessionnelles. Tout ceci fait que la présence des églises dans les terres de colonisation a été à la fois pilier de la politique, de la culture et de la pénétration occidentale et ferment de transformations internes des sociétés qu'elles touchaient de plus près et, en tout cas, lus profondément que les agents du pouvoir. Cette double réalité (ou "double face" selon la perspective où l'on se place) des églises apparaît par ailleurs dans leur discours religieux ou simplement culturel. Un discours souvent ambigu, auquel on peut tout faire dire et sur lequel la critique historique a l'occasion de s'exercer.

C'est cette conception de l'histoire comme situation conflictuelle à l'intérieur d'une culture et d'un système politique (Occident laïc et chrétien) et entre cultures (celle européenne et...les autres) qui apparaît d'un bout à l'autre de la thèse d'Yvette Sylla. Cette situation est, peut-être, la seule vérité qu'on puisse reconstruire dans la connaissance historique. Elle exclut toute intention apologétique. Elle n'a rien à défendre. Elle ne cherche qu'à approcher les faits et les manières de penser qui souvent les déterminent. On peut alors ne pas être d'accord sur tel ou tel détail, même important, de ce travail, on peut ne pas approuver totalement la préférence donnée à tel ou tel autre thème, ou la manière de l'aborder ; on décelera des lacunes dans la documentation (un travail pionnier ne peut pas être exhaustif) (6)...L'approche de l'auteur, acceptant le contraste comme point de départ de l'analyse, s'ouvre à la discussion, et c'est par là que la connaissance hitorique avance dans une direction constructive.

"L'expérience catholique en terre betsimisaraka"

C'est une expérience que je voudrais porter l'attention. Dans l'articulation de la thèse, titre se développe dans une double direction : il s'agit d'abord de l'expérience réalisée par un groupe de missionnaires étrangers qui, en terre betsimisaraka, vivent leur catholicisme en le transmettant ; en deuxième lieu, il s'agit de l'expérience spirituelle des Betsimisaraka eux-mêmes dont une partie adhère au nouveau message religieux, la majorité reste cependant indifférente,

---

(6) Tout cela a été fait parfois avec malveillance et sans sérieux scientifique, cf. par ex. Pascal Lahady "Un livre sur la Mission en Terre betsimisaraka", *Lakroan'i Madagasikara* du 6 septembre 1987. Je pourrais rappeler ici la discrétion parfois excessive de l'auteur dans les citations des documents que la tradition orale lui a fournis dans ses enquêtes, s'y rapportant rarement directement (sauf pour Venance Tahafa, cf. note 8) et préférant en donner une synthèse personnelle. Des interventions directes de ses informateurs auraient sans doute enrichi l'étude. Les textes de ces informateurs dont la liste est donnée dans les pages 49-53, sont, par ailleurs, totalement absents dans le recueil de documents publiés en annexe, la préférence étant donnée aux documents archivistiques.

le refuse ou en profite sans plus (7). l'étude des deux aspects précédée par l'approche de la personnalité historique des pères montfortains et de la société betsimisaraka.

Les Montfortains succèdent aux Jésuites et aux Prémontrés dans l'évangélisation de la côte orientale. Ils mettent en fonction une pastorale nouvelle. Le cadre social d'origine (surtout le monde rural français), la formation intellectuelle et morale de ces ecclésiastiques (sortis des séminaires du XIXè siècle et du début du XXè, imbus d'une missiologie triomphante à côté de l'expansion occidentale), leurs catégories mentales, le bagage psychologique et culturel qui inspirera, par la suite, leur perception et leur lecture du milieu betsimisaraka auquel ils doivent transmettre l'évangile, sont analysés. Qui veut convertir mqui ? et par quels moyens ? L'auteur d"passe ici les données de l'histoire événementielle, se tournant, avec aisance, vers l'étude des mentalités. Cette démarche est indispensable surtout lorsqu'on aborde une période d'histoire contemporaine ; les événements récents n'ont pas fini de manifester leurs "retombées" quand ils ne sont pas encore en train de se dérouler. L'étude des motivations qui les ont provoqués, puisqu'elles sont plus proches de nous et donc plus accessibles se révèle aussi particulièrement éclairante et utile.

Le milieu betsimisaraka est, à son tour, regardé de l'intérieur. La démarche d'anthropologie culturelle donne lieu à des pages parmi les plus originales de la thèse, du moins si on les considère dans la perspective de l'historiographie chrétienne. Jusqu'à une époque récente, en effet, aussi bien dans son déroulement objectif que dans son organisation en tant que connaissance, l'histoire religieuse de Madagascar se développait surtout dans une vision cnetrée sur les églises occidentales-missionnaires et mettait rarement en relief la personnalité culturelle et spirituelle des peuples auxquels ces églises offraient leur salut. Cet européo-centrisme a bel et bien disparu désormais, avec les finalités et les méthodes de toute l'historiographie idéologique de l'époque coloniale.

Certes, de nombreux ouvrages ont été dédiés à l'histoire, à la culture et à la religion betsimisaraka avant Yvette Sylla qui les apprécie et en rend compte dans une riche bibliographie. La synthèse qu'elle nous offre, cependant, ne s'appui pas seulement sur ces ouvrages, l'auteur se fonde aussi sur ses propres enquêtes directes faites dans le milieu betsimisraka, et sur ses recherches archivistiques ; ces enquêtes et recherches lui avaient déjà permis de mettre au point un travail concernant aussi la société betsimisraka (culture, religion, histoire) et les réactions opposées par celle-ci à la pénétration chrétienne. Le point de vue betsimisaraka était même plus explicitement développé dans ce travail et ouvrait à l'auteur la direction de recherche qu'elle a suivie jusqu'à la

---

(7) Voir, dans la thèse, les tableaux des pages 236-239 : "Croissance de la population catholique par rapport à la population du vicariat entre 1941-1951", "De quelques études de pourcentages". Entre 1941 et 1951 le pourcentage des catholiques, par rapport à la population totale du vicariat se présentait de la façon suivante : 1941 : 10,6 % , 1946 : 10,1%, 1951 : 10,1 % (pour une population totale 365.238 habitants en 1944).

thèse. En tout cas, ce travail qu'Yvette Sylla nous a fourni il y a quelques années (8), constitue, avec sa thèse, un tout organique qui nous introduit à l'intérieur du monde betsimisaraka.

L'approche d'une culture et d'une religion

Yvette Sylla dirige son attention, non pas seulement sur ce monde en soi, mais aussi sur sa perception et sur sa lecture par les missionnaires montfortains. C'est là un des aspects nouveaux de son travail. Elle pense, en effet, que la profondeur de l'activité évangélisatrice, voire le succès de l'œuvre missionnaire, devrait être directement proportionnelle à la compréhension et à la sympathie que montre leur approche. Mais si l'action de ces mêmes missionnaires, appartenant à la première moitié de notre siècle, se détache des anciens catéchismes qui classaient les religions traditionnelles dans la catégorie "monde des ténèbres" (9), et souvent n'exigeaient des fidèles qu'une connaissance "par cœur" des éléments de la foi, cette action est loin aussi de l'idée d'inculturation tout à fait contemporaine (10).

La vision que les pères montfortains ont des Betsimisaraka et de leur culture au début de leur mission sur la côte orientale de Madagascar, pouvait-elle faire abstraction de la vision et de la "mythologie de l'indigène" mise en place par la littérature coloniale ? Quelques documents de 1933 cités par Yvette Sylla montrent que le portrait du Betsimisaraka colonisé donné par les Montfortains ne diffère pratiquement pas de celui donné par les Jésuites pendant la seconde moitié du XIXè siècle et par les écrivains coloniaux du début du XXè (et après), ou, disons tout simplement, développé par le discours colonial : "On est frappé par la constance des lieux communs dans cette représentation globale des colonies. Le temps n'a guère altéré ce mythe d'une côte insalubre peuplée de bons sauvages...". Malgré tout, Yvette Sylla pense qu'aucun "indice sérieux ne confirme ou n'infirme leur véritable adhésion aux thèses coloniales". On voudrait mieux savoir pourquoi s'inquiéter, car une telle adhésion semble, au contraire, bien évidente ; elle peut toutefois s'expliquer. La question nous reporte encore a ux catégories mentales : ces pères, pouvaient-ils penser d'une manière

(8) Yvette Sylla, *Venance Tahafa, ethnographe" et auxiliaire des missionnaires catholiques de la côte est (vers 1887-1981).* Mémoire de maîtrise d'histoire. Université de Madagascar. Tananarive 1981, 185 + 104 p.

(9) Ludvig Munthe, en collaboration avec E. Rajaonarison et D. Ranaivosoa, viennent d'éditer *Le Catéchisme malgache de 1657 composé par les Pères Lazaristes : Essai de présentation du premier livre en langue malgache. Approche théologique, historique, linguistique et conceptuelle.* Egede Instituttet. Imprimerie luthérienne, Antananarivo 1987. Ce que je dis ne vient pas mettre en question l'importance historique de ces catéchismes ni la grande utilité de leur édition.

(10) Cf. par ex. Jaovelo-Dzao Robert, *Anthropologie religieuse sakalava. Essai sur l'inculturation du christianisme à Madagascar.* Thèse de troisième cycle en etnologie . Faculté de théologie catholique. Strasbourg 1983, 641 p. Un résumé de ce travail important composé par l'auteur lui-même, in *Recherches et Documents* (Antsiranana, Institut supérieur de théologie) , N°2 , 1987, 60 p.

différente que celle de leur contemporains ? Cependant, ils cherchent des informations ailleurs, chez leurs auxiliaires betsimisaraka, par exemple. Partis des convictions que la missiologie de leur époque et la littérature coloniale leur avait données, les Montfortains "restituent une lecture" de la civilisation betsimisaraka qu'ils veulent évangéliser "à partir des sources betsimisaraka" elles-mêmes (11). Mais en fait la réflexion sur ces sources et leur lecture n'iront pas loin; elles seront influencées aussi par les directives de l'épiscopat de Madagascar qui, en 1934, publie la lettre à laquelle j'ai déjà fait allusion, lettre restée célèbre, sur les rites traditionnels et sur la religion ancestrale. Si ce document encourage la recherche anthropologique sur les contenus spirituels de la culture malgache, elle considère cependant la religiosité du culte des ancêtres comme inconciliable avec les fondements du christianisme. Cette lettre restera toutefois un tournant dans la politique religieuse du catholicisme : elle laisse apparaître en effet que la hiérarchie catholique commence à prendre au sérieux l'étude de la civilisation ancestrale (12).

Quoi qu'il en soit des contributions de leurs auxiliaires laïcs à la connaissance du milieu betsimisaraka, les Montfortains (et les autres missionnaires) des années 1930 ne peuvent accorder au culte des ancêtres qu'une valeur de commémoration civile, se cristallisant dans "des simples marques de reconnaissance" rendues à leur mémoire et à leurs restes mortels. Par ce fait même, la prise de conscience des liens vitraux avec les ancêtres qui se vérifie dans la plupart des rites traditionnels, est vidée de toute sa valeur religieuse propre et elle n'est plus considérée comme expérience du sacré ou comme communion avec le sacré. Le contenu religieux de ces rites doit être alors "transféré au culte divin de la religion catholique". Pour le Betsimisaraka chrétien la conséquence de tout cela est son isolement par rapport à sa société lignagère, la coupure de ses "racines sacrées". Je souscris à la conclusion que tire à ce point Yvette Sylla : "pour les missionnaires, demander aux Betsimisaraka de renoncer au culte des ancêtres révèle une méconnaissance profonde en fait du poids des groupes de parenté", et, plus loin : "en réalité les Montfortains qui prennent la relève des Jésuites et des Prémontrés pour fonder la mission des Betsimisaraka, n'y ont pas été préparés". Je soulignerai, en passant, ici que la même réflexion est formulée par Josette Randriamanantena-Ralambondrainy lorsqu'elle étudie les catégories mentales "chétiennes" des missionnaires protestants d'origine britannique face à la religiosité traditionnelle (13). Pour eux aussi, l'expérience chrétienne est radicalement différente de l'expérience malgache traditionnelle. Ni un siècle et demi d'histoire religieuse protestante

---

(11) C'est à ce point surtout que l'auteur intègre ses travaux antécédents concernant en particulier V. Tahafa.

(12) Il s'agit évidemment d'une déclaration officielle. Des missionnaires n'avaient pas attendu pour en mettre en pratique l'esprit, au contraire , c'est sans doute l'initiative des missioonnaires engagés sur le terrain de l'évangélisation et vivant leur vie quotidienne dans la culture malgache, qui avaient provoqué la prise de position des évèques.

(13) Une revue missionnaire : *"Teny Soa"*, 1866-1896 (Bonne parole) Thèse de doctorat de troisième cycle en histoire. Université de Paris I, Centre de Recherches Africaines. 1980, 569 p.

dans la Grande Ile, ni l'expérience plus récente des Montfortains chez les Betsimisaraka ne changeront cependant ces données du contact missionnaire. Elles sont actuelles même aujourd'hui.

Si j'ai voulu particulièrement insister sur ce thème abordé par Yvette Sylla, c'est parce qu'il touche au problème central posé, en histoire des mentalités religieuses, lorsqu'on étudie les rapports entre christianisme et les autres grandes religions du monde, en particulier celles fondées sur le culte des ancêtres diffusées sur le continent africain. Ce rapport est fondé le plus souvent sur l'autocompréhension essentiellement diférente que chacune des grandes religions a d'elle-même en tant que voie de salut. Les religions fondées sur le culte des ancêtres peuvent accepter le christianisme (et les autres religions, par ailleurs) comme une source de salut qui ajoute une chance (force, efficacité) nouvelle à la source de salut qu'elles-mêmes offrent. Cette intégration conceptuelle des autres religions porte en pratique au syncrétisme, suppose la relativisation de chacune d'elles et leur perception comme fait se rattachant à des espaces culturels différents les uns des autres. Le christianisme, par contre, se perçoit comme l'unique voie et considère les autres religions comme des valeurs spirituelles, dans la mesure où elles se réfèrent, du moins implicitement, à Jésus-Christ et sont susceptibles d'être absorbées. Bref, l'arrivée du christianisme implique la disparition des autres religions en tant que telles. tout ce qui est valeur humaine et culturelle sera alors accepté par les églises, la symbolique des rites tradionnels qui peut faire référence au Christ sera même assumée souvent dans la liturgie; ces églises renonceront même, avec l'évolution des idées, à la conception de la civilisaion au sens occidental ... L'expérience religieuse en tant que telle, par contre, ne peut avoir son achèvement que dans le Christ, "synthèse et explication de toute la création". Cet achèvement est le fondement de l'universalisme chrétien. Une telle conviction est d'hier et d'aujourd'hui, elle appartient aux missionnaires de toute époque et de toute confession, elle s'exprime avec mille nuances, selon les capacités pédagogiques et l'ouverture des uns et des autres. Et c'est le drame spirituel de toute expérience chrétienne dans le monde, de tout contact entre celle-ci et l'homme religieusement ancré sur d'autres croyances, et sur d'autres rites.

Le catholicisme vu par les Betsimisaraka

Si tel est le centre doctrinal dans lequel baignent les catégories mentales religieuses des missionnaires (Montfortains ou non), quel est, en retour, pour les Betsimisaraka, leur perception du christianisme ? Quelle est la signification qu'ils donnent à leur rencontre avec les missionnaires chrétiens et catholiques ? Ont-ils saisi la portée du bouleversement que l'acceptation de la nouvelle religion apportait à leur univers spirituel, en mettant en question leur système religieux ? Il est impossible de résumer ici la centaine de pages que Mme Sylla dédie à l'analyse de ces questions et à leurs réponses. Je relèverai les directior de ces analyses et les idées clés qui s'en dégagent.

Les Betsimisaraka voient d'abord le christianisme à travers un certain nombre de circonstances extérieures, plutôt que par son contenu religieux. Que ces circonstances soient "libératrices" comme l'auteur l'affirme, c'est discutable. En fait, elles consentent à un certain nombre de Betsimisaraka de se soustraire à quelques contraintes imposées par l'administration coloniale dès qu'ils entrent au service de la mission catholique. Catéchistes, inspecteurs, instituteurs échappent, en effet, "aux corvées et impôts fort nombreux dans cette région" et, de plus, ils reçoivent quelques avantages matériels. Ainsi l'adoption du catholicisme constitue parfois "un moyen de survivre". Ceci explique que, à leur arrivée dans le vicariat apostolique de Tamatave, les pères montfortains trouvent un nombre "pléthorique" de ces employés au service de la mission (14), qui restera aussi nombreux par la suite.

Le catholicisme apparaît aussi comme moyen de promotion sociale à travers le réseau de garderies, d'écoles primaires et, plus tard, d'écoles secondaires que les missionnaires ont créées, surtout à l'époque coloniale. "Pour les gens simples, l'école catholique propose des chances de promotion sociale que leur modeste origine leur aurait à tout jamais interdite. Pour l'élite betsimisaraka, elle leur permet d'instruire et d'éduquer leurs enfants à l'occidentale, condition d'une véritable différenciation sociale" (15).

Les personnes des missionnaires sont vues comme "les intermédiaires par le canal desquels ces avantages sont possibles". Leur nationalité, leur origine sociale, leur culture et leurs relations font d'eux des protecteurs naturels face au pouvoir colonial. Ainsi leur efficacité est souvent confondue avec leur "être étranger", ce qui dans la psychologie des fidèles fera identifier le christianisme avec la culture de leur pays d'origine. Les missionnaires intriguent les Betsimisaraka à cause même de leur style de vie. Ce style "les sépare de la communauté des laïcs" et fait d'eux des êtres à part. Leur célibat reste incompréhensible car, pour le Betsimisaraka la "mission de procréateur" est un devoir majeur de sa religion traditionnelle, elle exprime en effet, la permanence de la vie ancestrale, en assurant la continuité du lignage. La coupure de ce flux vital est une source de déracinement. Voici un point important où l'univers mental religieux des uns est difficilement assimilable par l'autre.

Si des circonstances extérieures on passe à l'étude du "terrain complexe des convictions intimes", que trouvons-nous ? Le converti betsimisaraka juge le catholicisme par rapport à son "héritage culturel traditionnel". La conversion permet parfois de "se dérober" à certaines obligations religieuses considérées comme coercitives", telle par exemple, l'attention continue à rable des croyances ancestrales qui pèsent sur sa vie quotidienne. Ces ces, en effet, restent souvent plus lourdes que les exigences chrétiennes.

---

illet 1934, à côté de 7 prêtres et 2 frères coadjuteurs, travaillaient 7 rènes brévetés, 55 directeurs de garderies, 188 catéchistes. En demandant lles aux bienfaiteurs d'Europe, les missionnaires indiquaient le coût de d'un catéchiste : entre 200 et 350 francs de l'époque. Un inspecteur F, un instituteur breveté 3000 F (Thèse p. 335).

vaient sortir les "premières vagues des intellectuels nationalistes qui près la Deuxième Guerre mondiale" (p. 257).

Dans ce sens les Betsimisaraka semblent percevoir un aspect libérateur du christianisme et son projet de "transfiguration du monde", quitte à reprendre ses habitudes religieuses traditionnelles si la nécessité sociale le lui impose.

Selon Mme Sylla, les Betsimisaraka convertis semblent séduits par deux catégories de concepts chrétiens, ceux ayant trait à la "paternité divine" et ceux concernant "Dieu amour". Ces idées viennent enrichir la notion de Zananahary transmise dans la pensée ancestrale et permettent la compréhension de la nature et de la mission du Christ.

Quant à l'Eglise, elle est perçue comme un grand rassemblement d'hommes dans lequel, cependant le Betsimisaraka arrive mal à se situer comme individu. Dans un tel rassemblement, en effet, c'est le rapport intérieur et personnel avec la divinité qui est déterminant de l'expérience religieuse, alors que dans la pratique religieuse traditionnelle l'expérience spirituelle est éminemment collective. "Le dialogue solitaire avec Dieu n'existe pas et à la limite même, cette solitude avec Dieu-mystère effraie". Personnellement je serai partisan pour nuancer une telle affirmation. Des auteurs comme Kagamé, L.V. Thomas, Luneau ... et d'autres nous font découvrir combien, dans les religions traditionnelles africaines les rapports intérieurs entre l'homme et la divinité peuvent être personnalisés aussi bien dans la prière que dans l'expérience mystique (16). Il est vrai, cependant, que la religion malgache a été peu étudiée sous cet aspect.

Dès que, du plan de l'acceptation théorique des grandes idées chrétiennes, on passe à leur traduction pratique dans la vie quotidienne, on s'aperçoit que la religion traditionnelle garde souvent toute sa vigueur même chez les Betsimisaraka converis. Le cas typique (mais non unique) est celui du culte traditionnel de possession appelé tromba. Yvette Sylla constate que de nombreux fidèles "tout en demeurant de bons catholiques le jour, deviennent d'actifs pratiquants du tromba la nuit". L'adoption d'une double croyance, inconcevable dans une perspective purement chrétienne est psychologiquement possible dans la perspective de la religion ancestrale. C'est dire que le catholicisme coexiste en fait, chez les Betsimisaraka, avec la religion traditionnelle, l'une et l'autre réclament parfois leurs droits. Dans quel pays du monde, par ailleurs la confusion ou la "somme" entre paganisme et christianisme est parfaitement disparue ? Dans quel pays où le christianisme a une histoire doublement millénaire, se trouve-t-il à l'état pur ? (17)

Je voudrais conclure ces "regards" sur la thèse d'Yvette Sylla par deux notes que, de propos, je laisse à l'état de simple amorce d'échanges :

1) Ce travail sort des chemins battus par l'historiographie chrétienne classique de Madagascar. Celle-ci se déploie dans la perspective des églises occidentales et développe la pénétration de ces églises dans les territoires qu'il fallait évangéliser. Les préoccupations des jeunes historiens d'aujourd'hui

---

(16) Kagamé Alexis, *La philosophie bantu comparée*, Paris, Présence africaine, 1976, 334 p. ; Louis-Vincent Thomas et René Luneau, *La terre africaine et ses religions*, Paris. Larousse-Université. Série anthropologie-Sciences humaines et sociales. 1975, 336 p.

(17) Ernesto de Martino, *Sud e Magia*, Milano, éd. Feltrinelli 1977 ; Bruno Judic, "Les charmes de l'histoire", *Omaly sy Anio*, n° 16, 1982, pp. 159-171.

partent, par contre, des réactions opposées par des sociétés culturellement et religieusement structurées au message chrétien. C'est sur ces sociétés que portent leurs recherches et c'est d'une telle recherche que surgit l'histoire religieuse africaine. L' "autre" n'était qu'une histoire de l'Occident (chrétien) en Afrique.

2) L'autoconscience et les stratégies des églises actuelles facilitent, par ailleurs ce changement de perspective que l'historiographie générale impose. Reste à savoir dans quelle mesure ces églises prennent en considération des travaux comme celui-ci, provenant du laïcat, et si elles sont disposées à les mettre dans leurs dossiers de recherche concernant les formes nouvelles que doit prendre le contact missionnaire à notre époque. On a parfois l'impression que ce genre de travail historique et anthropologique plutôt suscite la méfiance, sinon l'hostilité, de ceux qui devraient être les premiers à accueillir et à s'en servir.